Digitized by Google

32
8 H
22

Digitized by Google

Digitized by Google



A B

SACRA THEOLOGIA

Cum Doctore Angelico

In tres partes distributa

Queſtionibus contexta

AVCTORE

P. RAPHAELE AVERSA
A SANSEVERINO
Clericorum Regularium Minorum
Præpoſito Generali.

PRIMA SECVNDÆ PARTIS.

In qua de Deo Vltimo fine & Medijs ad eum aſſequendum accuratè diſſeritur.

Lucas Ciamberlanus Urbinas f.

Romæ, Superior. permiſsu, Iacobi Maſcardi Typis. Anno M.D.CXXXV.

EMINENTISSIMO PRINCIPI
FRANCISCO BARBERINO
S. R. E. CARDINALI
ET VICECANCELLARIO.

RAPHAEL AVERSA CLERICORVM MINORVM.

OFFERENS quadriennio antea primam Sacræ Theologiæ partem ad pedes Summi Pontificis Vrbani, quam auguſtiſſimo eius nomini ſacraueram, eandemquè in manus tuas deferens, Eminentiſsime Princeps; ex tunc pollicebar, in proximo ſecundam hanc Theologiæ partem glorioſiſſimo Nomini tuo dicare. Iam nunc fidem meam ſoluo. Aliquantò quidem tardior quàm ſperaueram ſolutio. Sed partim cura mei Ordinis quam gerebam, puſillitati meæ prægrauis, & maiorem mihi temporis partem ſubtrahens, partim affecta mea valetudo qua ſtudiorum labore interdum fraudor, non ægrè vt reor tarditatem meam apud benignitatem tuam excuſabunt. Non ita facilè excuſare potero, quòd tàm excelſo tàm ſapienti Principi, pro magnis & ingentibus debitis, tàm exiguam ſolutionem tribuo, tàm tenue tributum ſoluo. Debuiſſem equidem eximiæ Sapientiæ tuæ, vel ipſo ſtudiorum titulo, perquàm inſignem demonſtrationem offerre. Qui in omni eruditionis genere adeò excellis, qui naturales, humanas, diuinaſq; diſciplinas, tàm græcis quàm latinis litteris, non ſummis labijs attigiſti, ſed toto animo collegiſti, toto hauſiſti pectore; vt tanquam in proprio lyceo collocatas quiſquè prædicet admiretur. Illudquè in te ſupereminet ſingulare, quòd quò plura perſtringis, eò ardentius in ſtudium ſapientiæ raperis, anhelas, effunderis. Teſtatur hoc, regium & ornatiſſimum illud innumeris refertum omnis generis voluminibus nuper à te excitatum Quirinale Muſæum. Teſtatur eruditorum doctiſſimorumq; virorum quibus mi-

rificè delectaris alloquium, quorum amplexaris præſentiam. Debuiſſem vlteriùs auctoritati tuæ quàm egregium aliquod obſequium exhibere, vt ſaltem recognoſcere me oſtenderem,quot & quanta ſubſidia in dies ex tua protectione perceperim. Quoties enim ad tuam benignitatem acceſſi, vel pondere preſſus, vel laboribus fatigatus, vel anguſtijs laſſus; ſemper ex tuis colloquijs, officijs, gratijs, reſumpſi ac retuli, opem, quietem, vires. Sed quantum tota Romana Vrbs, totaquè Chriſtiana Reſpublica, ex tua prudentia prouidentiaquè profecit? Ex tua patientia in audiendo, affabilitate in loquendo, facilitate in concedendo, promptitudine in largiendo: dum Principibus concilias pacem, populis copiam, aulicis gratiam, exteris famam, hoſtibus veniam, nobilibus gloriam, miſeris leuamen: dum oppreſſos ſubleuas, egentes reficis, afflictos protegis, probos erigis; omnes denique pro tua benignitate ſolaris. Et quia ad excipiendam tantam affluentiam gratiarum, non ſufficiebat Roma, non Italia; etiam in Hiſpanias & Gallias tua ipſius pręſentia redundaſti; quando vt Chriſtianum orbem, pernicioſis potentiſſimorũ Regum diſſidijs fatiſcentẽ, tranquillitate componeres, non itineribus, non laboribus, non periculis pepercisti. Nullaquè ſit Regio tàm remota, quam non tuo lumine perluſtraueris. Nullum etiam tempus tibi exciderit, quo non abundantes gratiæ è tua largitate manauerint. Nullam arbitror tibi dolendam præterijſſe diem, qua nullo è tua liberalitate guſtante, dicere poſſes, perdidimus diem: Nulla dies Solem exurgentem aſpexit, quæ non ſimul & te radiantem ac plurimis benefacientem aſpexerit. Non arbitror, vllum vnquam è tuo conſpectu vacuum aut triſtem abſceſſiſſe, aut ſolatio deſtitutum: Sed vel ſtatim votorum compotem, quæ petebat obtentis, vel ſpe & promiſſis erectum, vel rationis iure contentum; & plerumque etiam vltra vota, & ſpem, & promiſſa, & ius, effectibus ampliſſimis & affectibus ſuauiſſimis cumulatum. Quantum ergo tuæ magnificentiæ debent Vniuerſi, quantum tota concurrentium multitudo, tota Reſpublica Chriſtiana. Cuperem ſanè, æternum & immortale gloriæ tuæ Trophæum erigere. Sed quod mihi mea imbecillitas ſubminiſtrat, opus hoc, qualecumque ſit, tuo excelſo nomini dedico & conſacro.

INDEX QVAESTIONVM ET SECTIONVM.

QVAESTIO I.

DE Vltimo ſine ac Beatitudine Hominis. pag. 2

Sect. 1. *Vtrum detur vltimus finis hominis.* 3

Sect. 2. *Vtrum ſit ex rerum ordinatione conſtitutus, & qualiter homo ab eo deflectat.* 5

Sect. 3. *Vtrum ſit vnus vel multiplex.* 9

Sect. 4. *Vtrum detur Beatitudo hominis.* 12

Sect. 5. *Vtrum Beatitudo ſit idem ac Vltimus finis.* 17

Sect. 6. *An & quo pacto homo appetat appetitu innato ſuum vltimum finem ac beatitudinem.* 18

Sect. 7. *An & quo pacto appetat appetitu elicito.* 19

Sect. 8. *An omnia quæ vult, velit propter vltimum finem ac beatitudinem.* 22

QVAESTIO II.

QVidnam ſit Vltimus finis obiectiuus hominis. 26

Sect. 1. *Vtrum ſit bonum aliquod creatum, vel tantùm Deus.* 27

Sect. 2. *Vtrum ſit Deus quoad omnia quæ ſunt in ipſo formaliter.* 28

QVAESTIO III.

QVidnam ſit Beatitudo formalis hominis. 30

Sect. 1. *An ſit aliqua diuina perfectio, vel vnio ſeu illapſus Dei in animam Beati.* 31

Sect. 2. *An ſit operatio immanens partis intellectiuæ, ab ipſomet homine elicita.* 33

Sect. 3. *An ſit operatio intellectus, nempe viſio Dei, an voluntatis, nempe fruitio, vel ex vtraque integretur.* 35

QVAESTIO IV.

DE ijs quæ ad Beatitudinem requiruntur ſeu conſequuntur. 43

Sect. 1. *De Iis quæ ad Beatitudinem requiruntur ſeu conſequuntur in intellectu.* 44

Sect. 2. *De Dilectione & Rectitudine quæ in voluntate Beati ex Dei viſione conſequitur.* 45

Sect. 3. *De Duplici Delectatione quæ in voluntate Beati ex Dei viſione conſequitur.* 51

Sect. 4. *De Gaudio accidentali, in quo conſiſtit Aureola Beatorum.* 52

Sect. 5. *Vtrum in voluntate Beati poſſit eſſe triſtitia.* 53

Sect. 6. *De Tribus Dotibus glorioſis animæ, ad intellectum & voluntatem ſpectantibus.* 54

Sect. 7. *Vtrum ad Beatitudinem animæ, corporis conſortium requiratur.* 59

Sect. 8. *De Iis quæ ad beatitudinem animæ conſequuntur in corpore glorioſo.* 58

Sect. 9. *De Iis quæ ad hominis beatitudinem requiruntur ſeu conſequuntur extra ipſum Beatum.* 59

QVAESTIO V.

DE Adeptione Beatitudinis. pagina. 61

*Sect.*1. *Vtrum Homo valeat ſuam Beatitudinem adipiſci.* 62

*Sect.*2. *Quandonam, num in hac vel in alia vita, poſsit homo ſuam beatitudinem obtinere.* 64

*Sect.*3. *Vtrum poſsint homines maiorem vel minorem beatitudinem obtinere.* 66

*Sect.*4. *Vtrum beatitudinem adeptam homo nunquã deinceps poſsit amittere.* 69

*Sect.*5. *Quibus Mediis & Auxiliis homo poſsit ac debeat ſuam beatitudinem adipiſci.* 71

QVAESTIO VI.

DE Actibus Humanis voluntarijs. pag. 73

Sect. 1. *Quid ſit Actus humanus voluntarius.* 74

*Sect.*2. *Quinam Actus humani ſint voluntarij.* 76

*Sect.*3. *Quotuplex ſit Actus humanus voluntarius.* 78

*Sect.*4. *Quibus actibus ratio voluntarij ſit eſſentialis vel accidentalis.* 81

*Sect.*5. *An & quomodo detur Omiſsio actus voluntaria.* 82

*Sect.*6. *Quæ Omiſsio, an ſolius actus debiti ex præcepto, ſit voluntaria.* 84

*Sect.*7. *Qui effectus, num ij ſolùm quos ex præcepto cauere debemus, ſint voluntarij.* 88

*Sect.*8 *Quid & Quotuplex ſit Inuoluntarium.* 92

*Sect.*9. *An & quomodo poſsit homo in actibus elicitis pati inuoluntarium ex violentia.* 93

*Sect.*10. *An & quomodo poſſit homo in ſuis actibus imperatis pati inuoluntarium ex violentia.* 96

*Sect.*11. *An & quomodo Actus humani ſint inuoluntarij ex ignorantia.* 98

Sect. 12. *Quænam ignorantia reddat actus humanos inuoluntarios.* 99

*Sect.*13. *An Propenſio ad operandum reddat actum magis aut minùs voluntarium.* 102

*Sect.*14. *An Repugnantia ad operandum reddat actum magis aut minùs voluntarium, & aliquo modo inuoluntarium.* 105

QVAESTIO VII.

DE Circunſtantijs Humanorum actuum. 107

*Sect.*1. *An & quid ſint humanorum actuum circunſtantiæ.* 107

*Sect.*2. *Quot & quæ ſint humanorum actuum circunſtantiæ.* 109

QVAESTIO VIII.

DE Actibus elicitis Voluntatis, præſertim de eorum obiecto. 110

*Sect.*1. *Quid & quotuplex ſit actus elicitus humanæ voluntatis.* 111

*Sect.*2. *Vtrum obiectum voluntatis in ſuis actibus eliciendis ſit tantùm ens poſsibile, vel etiam impoſſibile.* 114

*Sect.*3. *Vtrum Voluntas proſequatur tantùm bonum, fugiat malum.* 117

*Sect.*4. *Vtrum Voluntas adæquatè eliciat ſuos actus circa finem & media.* 119

QVASTIO IX.

DE Motiuo Voluntatis ad ſuos actus eliciendos. 120

*Sect.*1. *An & quo pacto Voluntas moueatur à ſe ipſa.* 121

*Sect.*2. *An & quo pacto voluntas moueatur ab intellectu.* 123

Sect 3. *An & quo pacto voluntas moueatur à ſenſu & appetitu.* 126

*Sect.*4.

Digitized by Google

Sect.4. An & quo pacto voluntas moueatur ex naturali inſtinctu, & à cauſis externis, præſertim à Deo. 128

Sect.5. A qua cauſa moueatur voluntas ad euentus fortuitos, proſperos vel aduerſos, quæ dicitur bona vel mala fortuna. 129

QVAESTIO X.

DE Modo quo Voluntas mouetur & elicit ſuos actus, hoc eſt de eius Libertate. 131

Sect.1. Vtrum Voluntas habeat modum liberè operandi. 132

Sect.2. Quo pacto moueatur ab intellectu ad liberè operandum. 135

Sect.3. Quo pacto moueatur ab appetitu ad liberè operandum. 140

Sect.4. Quo pacto aliæ cauſæ, præſertim Deus, moueant voluntatem ad liberè operandum. 141

Sect.5. Quid ſit Libertas in actibus voluntatis. 142

QVAESTIO XI.

Et quinque ſequentes.

DE Singulis Actibus Voluntatis circa finem & media. 144

Sect.1. De Primo actu circa finem, qui dicitur Velle. 145

Sect.2. De Intentione finis. 146

Sect.3. De Fruitione finis. 147

Sect.4. De Proſecutione mediorum. pag. 148

Sect.5. De Electione mediorum. 150

Sect.6. De Conſenſu circa media. 152

Sect.7. De Vſu mediorum. 153

Sect.8. An Voluntas eodem vel diſtinctis actibus amplectatur finem & media. 155

QVAESTIO XVII.

DE Actibus imperatis à Voluntate. 159

Sect.1. Voluntati an intellectui conueniat imperare. ibid.

Sect.2. Quarum potentiarum actus in homine imperentur. 162

Sect.3. Quomodo potentia & actus imperans ſe habeat ad imperatum. pag. 165

QVAESTIO XVIII.

DE Bonitate & Malitia morali Actuum humanæ Voluntatis. 167

Sect.1. An & quid ſit Moralitatis ratio, bonitatis malitiæquè communis. 168

Sect.2. Vtrum Actus voluntatis ſint alij boni & alij mali. 169

Sect.3. An etiam Omiſſio actus ſit bona aut mala. 170

Sect.4. An & quomodo Actus humani ſint boni aut mali ex obiecto. 172

Sect.5. Vtrum ſint boni aut mali ex circunſtantijs. 175

Sect.6. Vtrum augeatur & minuatur bonitas & malitia ex circunſtantijs. 176

Sect.7. Quæ circunſtantiæ tribuant nouam ſpeciem bonitatis aut malitiæ, quæuè tantùm augeant minuantuè priorem. 177

Sect.8. Quomodo circunſtantiæ debeãt eſſe cognitæ & volitæ, vt dent vel immutent bonitatem & malitiam actus. 179

Sect.9. Vtrum Actus humani ſint boni aut mali ex Fine. 182

Sect.10. An & quomodo ſint boni ex Medijs. 184

Sect. 11. An & quomodo ſint mali ex Medijs. 186

Sect.12. Quomodo ex fine vel medio augeatur aut minuatur bonitas & malitia. 188

Sect. 13. An idem actus habere poſſit plures bonitates aut malitias. 190

Sect.14. Num idem actus poſſit eſſe ſimul bonus & malus. 192

Sect.15. Quomodo Humani actus ſint

boni aut mali ex Conſcientia. 195
Sect.16. Quo pacto ſint boni aut mali ex Conſcientia erronea. 197
Sect.17. Quo pacto ſint boni aut mali ex opinione probabili. 200
Sect.18. Qualiter ſint boni aut mali ex opinione minùs probabili. 204
Sect.19. Qui actus ex opinione minùs probabili ſint boni aut mali. 207
Sect.20. Quomodo Actus ſint boni aut mali ex dubio conſcientiæ. 210
Sect.21. Qualiter ſint boni aut mali ex dubio Iuris & Facti. 211
Sect.22. Quo pacto ſint boni aut mali ex ſcrupulo conſcientiæ. 215
Sect.23. An & quo pacto ſint boni aut mali ex lege. 216
Sect.24. Quomodo ſint boni aut mali ex voluntate Dei. 220
Sect.25. Num dentur actus indifferentes in ſpecie ſua & ex obiecto. pag. 221
Sect.26. Num dentur actus indifferentes in indiuiduo, ſpectatis etiam circunſtantijs. 222
Sect.27. Quid ſit Bonitas & Malitia moralis, An ſit relatio. 225
Sect.28. Num Bonitas ſit entitas abſoluta actus cum connotatis. 226
Sect.29. Num pariter Malitia ſit entitas poſitiua actus. 227
Sect.30. Num formaliter ſit etiam priuatio bonitatis. 230

QVAESTIO XIX.

De Bonitate & Malitia Actuum Voluntatis elicitorum. 234
Sect.1. Quo pacto Actus efficaces & abſoluti, ſint boni aut mali. 235
Sect.2. Qualiter Actus inefficaces ſint boni aut mali. 237
Sect.3. Qualiter Actus conditionati ſint boni aut mali. 241
Sect.4. Quid ſit bonitas & malitia actus eliciti. 242

QVAESTIO XX.

De Bonitate & Malitia Actuum Voluntatis imperatorum. 244
Sect.1. An & qui Actus imperati, ſint boni aut mali. 245
Sect.2. An vt boni aut mali ſint, debeant actualiter ſubeſſe imperio libero voluntatis. 247
Sect.3. An ſint boni aut mali antecedenter vel conſequẽter ad actus elicitos. 249
Sect.4. An habeant eandem vel diſtinctam bonitatem & malitiam cum illis. 251
Sect.5. Num addant aliquid bonitatis & malitiæ quoad maius præmium & pœnam. 253
Sect.6. Quid ſit Bonitas & malitia actus imperati. 255

QVAESTIO XXI.

De Iis quæ comitantur & conſequuntur Actus bonos & malos. pag. 256
Sect.1. Qualiter Boni actus ſint recti & laudabiles, mali peccata & culpabiles. 257
Sect.2. Qualiter Boni actus ſint iuxta naturam, mali contra. 258
Sect.3. Qualiter Boni actus ſint grati Deo, mali habeant rationem offenſæ & auerſionis à Deo. 259
Sect.4. Qualiter Boni actus ſint meritorij, mali demeritorij. 260

QVAESTIO XXI.

& ſequentes vſque ad 48.

De Actibus voluntarijs & Paſsionibus Appetitus ſenſitiui. 261
Sect.1. Num Actus & Paſsio Appetitus idem vel diuerſa ſint. 263
Sect.2. Quot & qui ſint hi Actus & Paſsiones. 265
Sect 3. De Obiecto, Motiuo, & Modo, quo Appetitus ad eos mouetur. 266
Sect.4. Vtrum Motus appetitus reperian-

riantur in omnibus hominibus. pag. 267

Sect.5. Num ſint boni aut mali. 269

Sect.6. Num ſint boni & mali per ſe, vel tantùm ex conſenſu libero voluntatis. ibid.

Sect.7. Num omnes ſint in poteſtate voluntatis, atque adeo boni vel mali. 272

Sect.8. Quinam boni ſint. 274

Sect.9. An circa obiectum ex natura ſua malum mali ſint. ibid.

Sect.10. An ex cogitatione obiecti mali poſsint eſſe non mali, imò boni. 277

Sect. 11. An ſumant malitiam in ſpecie ex dicto obiecto. 279

Sect.12. An ſumant malitiã etiam ex circunſtantijs. 280

Sect.13. An circa obiectum poſitiuo iure prohibitum mali ſint. 282

Sect.14. An etiam circa obiectum aliquod licitum mali ſint. 287

Sect.15. An etiam quibus voluntas nõ reſiſtit mali ſint. 289

Sect.16. An etiam quorum non tollit cauſam mali ſint. 293

Sect.17. Qualiter augeant vel minuant bonitatem & malitiam. 297

QVAESTIO XLIX.
& ſequentes vſque ad 54.

DE Habitibus humanis Moralibus. 299

Sect.1. An & quid ſint. 300

Sect.2. An dentur in voluntate. 302

Sect.3. An dentur tàm circa bonum proprium quàm alienum, tàm circa paſſiones quàm actiones. 303

Sect.4. An dentur in intellectu, non ſolùm vt moto, ſed etiam vt mouente voluntatem. 309

Sect.5. An dentur in appetitu ſenſitiuo. 311

Sect.6. An dentur in internis ſenſibus, alijſquè potentijs. 316

Sect.7. Num idem habitus, vel circa idem obiectum, & ad eoſdem actus, ſit in pluribus potentijs. 317

Sect.8. An dicti habitus morales ſint homini proprij, vel communes etiam Angelis & Brutis. 319

Sect.9. Vtrum omni homini in omni ſtatu conueniant. 323

Sect.10. De Eorum Cauſis & Proprietatibus. 327

Sect.11. De Eorum diſtinctione ex parte ſubiecti. 331

Sect.12. Diſtinguuntur in voluntate ex parte obiecti circa bonum & malum. 332

Sect.13. An diſtinguantur circa bonum propter ſe & bonum vtile, & circa honeſtum ac iucundum. 333

Sect.14. An diſtinguantur circa bonum in genere & in ſpecie. 334

Sect.15. An diſtinguantur circa bonum abſolutè & bonum arduum. pag. 336

Sect.16. Circa quæ diuerſa bona diſtinguantur. 338

Sect. 17. De Eorum diſtinctione ex parte actuum. 341

Sect.18. De Diſtinctione habituum moralium aliarũ potentiarum. 345

Sect.19. Diuiduntur habitus in bonos & malos, virtutes & vitia. ibid.

Sect.20. An dentur habitus indifferentes. 348

QVAESTIO LV.
& ſequentes vſque ad 67.

DE Actibus & Habitibus bonis ac virtuoſis. 350

Sect.1. An dentur actus purè moraliter boni, ſine fide & charitate. 352

Sect.2. An dentur actus boni ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales. pag. 358

Sect.3. Quarum potentiarum actus ſint

ſint ſupernaturales. 363

Sect.4. Qui actus ſint ſupernaturales. 364

Sect.5. Quod obiectum habeant, & vnde ab actibus naturalibus diſtinguantur. 367

Sect.6. An ſint eſſentialiter boni, nec poſsint eſſe mali. 372

Sect.7. An dentur habitus virtuoſi acquiſiti, reſpicientes tàm actus ſupernaturales quàm naturales. 378

Sect.8. An dentur Virtutes infuſæ ſpecialiter ad actus ſupernaturales. 381

Sect.9. De Eſſentia Virtutis, quo pacto Virtus ſit habitus bonus. 386

Sect.10. De Propria ratione ac differentia virtutis infuſæ & acquiſitæ. 392

Sect.11. De Subiecto virtutum, præſertim in quibus potentijs ſint virtutes. 395

Sect.12. De Alijs virtutum cauſis, præſertim effectiua. 399

Sect.13. De Diſtinctione virtutum moralium & intellectualium. 401

Sect.14. De Diſtinctione virtutum intellectualium inter ſe. 404

Sect.15. De Diſtinctione virtutum moralium inter ſe. 405

Sect. 16. Quomodo virtutes ſpecie diſtinguantur ex parte ſubiecti. pag. 406

Sect.17. An rectè D. Tho. cum Ariſt. diſtinxerit virtutes ex parte actus & obiecti. 407

Sect.18. Quomodo debeant diſtingui virtutes circa bonum honeſtũ proprium & alienum. 410

Sect.19. Quomodo circa bonum honeſtum proprium diſtinguantur tria virtutum genera, & ſub his alia ſpecies. 413

Sect.20. De Virtutibus Theologalibus. 414

Sect.21. De Virtutibus Cardinalibus. 419

Sect.22. De Mediocritate virtutum. pag. 422

Sect.23. De Connexione virtutum. pag. 429

Sect.24. De Aequalitate & Duratione virtutum. 436

QVAESTIO LXVIII.

& ſexageſimanona & ſeptuageſima.

DE Donis, Beatitudinibus, & Fructibus Spiritus ſancti. 439

Sect.1. An & in quibus hominibus ſint dona Spiritus ſancti. ibid.

Sect.2. Quid ſint dona. 440

Sect.3. Quot & quæ ſint. 444

Sect.4. De Beatitudinibus. 447

Sect.5. De Fructibus. 449

QVAESTIO LXX.

DE Actibus & Habitibus malis, Hoc eſt Peccatis & Vitijs. 452

Sect.1. De Ratione Peccati. ibid.

Sect.2. De Ratione Vitij. 453

QVAESTIO LXXII.

DE Diſtinctione Peccatorum. pag. 455

Sect.1. De Diſtinctione ſpecifica. ibid.

Sect.2. De Diſtinctione numerica ex parte operis mali. 459

Sect.3. De Diſtinctione numerica ex parte voluntatis. 461

Sect.4. De Diſtinctione numerica ex parte obiecti & præcepti. 463

Sect.5. De Differentia accidentali peccatorum. 465

Sect.6. De Peccato commiſsionis & peccato omiſsionis. ibid.

QVAESTIO LXXIII.

DE Comparatione peccatorum inter ſe ſpecialiter quoad grauitatem. 468

Sect.1. Vtrũ omnia peccata ſint æqualia,

lia; vel alia alijs grauiora. ibid.
Sect.2. Vnde ſumatur grauitas peccatorum. 470

QVAESTIO LXXIV.

DE Subiecto Peccatorum. pagina. 473
Sect.1. Vtrum omne peccatum ſit in voluntate. ibid.
Sect.2. Vtrum omne peccatum ſit aliquo modo in intellectu. 474
Sect.3. Qui conſenſus in voluntate, & conſideratio in intellectu, requiratur. 478
Sect.4. Qualiter peccatum ſit in ratione ſuperiori vel inferiori. 480
Sect.5. An & quo pacto in alijs etiam potentijs ſint peccata. 481

QVAESTIO LXXV.

DE Cauſis Peccatorum. pagina. 483.
Sect.1. An & quæ ſint. ibid.
Sect.2. Quàm rectè aſſignentur, Ignorantia, Paſſio, & Malitia. 484

QVAESTIO LXXVI.

DE Peccato ex Ignorantia. pagina. 485
Sect.1. Num Ignorantia antecedens & inuincibilis ſit cauſa peccati. 486
Sect.2. Num Ignorantia conſequens & vincibilis ſit cauſa peccati. 487
Sect.3. Num Ignorantia comitans ſit cauſa peccati. 488
Sect.4. Quarum rerum ignorantia ſit cauſa peccati. 490
Sect.5. Num peccatum ex ignorantia ſit eiuſdem ſpeciei ac ſi ſcienter fieret. 493
Sect.6. An & qualiter ignorantia ſit ipſamet peccatum. 494
Sect.7. An ſit diſtinctum vel idem peccatum cum illo quod cauſat. 496

QVAESTIO LXXVII.

DE Peccato ex Paſsione. pagina. 498
Sect.1. Quænam peccata & quomodo ſint ex paſsione. 499
Sect.2. Quæ & quanta ſit deformitas peccati ex paſsione. 501

QVAESTIO LXXVIII.

DE Peccato ex Malitia. pagina. 502
Sect.1. Quænam peccata ſint ex malitia. ibid.
Sect.2. Quæ & quanta ſit huius peccati deformitas. 504

QVAESTIO LXXIX.

DE Cauſa peccati ex parte Dei. pag. 506
Sect.1. Num Deus ſit cauſa peccati. ibid.
Sect.2. Qua ratione Deus non ſit cauſa peccati. 508

QVAESTIO LXXX.

DE Cauſa peccati ex parte Diaboli. 513
Sect.1. Num omnia vel aliqua peccata ſint ex tentatione Diaboli. 514
Sect.2. Quonam modo Diabolus ſit peccatorum cauſa. ibid.

QVAESTIO LXXXI.

DE Peccato per Originem cauſato ex parte Hominis. 516
Sect.1. An detur peccatum originale. ibid.
Sect.2. An ex peccato ſolius Adami traducatur. 519
Sect.3. Ex quo Adami peccato traducatur. 521
Sect.4. Vtrum in omnes homines traducatur. 522
Sect.5. Quo pacto traducatur. 525

QVAESTIO LXXXII.

DE Eſſentia Peccati Originalis. pag. 528
Sect.1. Vtrum Peccatum originale veram habeat rationem peccati. 529
Sect.2. Vtrum ſit ſubſtantia hominis, vel concupiſcentia, aut qualitas noxia.

xia. 531
Sect.3. Vtrum ſit reatus pœna. 533
Sect.4. Vtrum ſit idem Adami peccatum poſteris imputatum. 535
Sect.5. Vtrum ſit habitualis deformitas contra legem. 536
Sect.6. Vtrum ſit priuatio iuſtitiæ originalis, connotans actuale peccatum Adami. 538

QVAESTIO LXXXIII.

DE Subiecto Originalis peccati. pag. 542
Sect.1. Vtrum Peccatum originale propriè ſit in eſſentia animæ. 543
Sect.2. An ſit etiam in potentijs. 544

QVAESTIO LXXXIV.

DE Cauſa Peccati ex parte alterius peccati. 545
Sect.1. An & quomodo vnum peccatum ſit alterius cauſa. ibid.
Sect.2. Quænam peccata ſint aliorum cauſa. ibid.

QVAESTIO LXXXV.

DE Effectibus Peccati. pagina. 547.
Sect.1. Vtrum Effectus peccati ſit, donis gratuitis ſpoliare. 548
Sect.2. An etiam naturam lædere. 549
Sect.3. An aliquam perfectionem naturalem tollere vel minuere. 550
Sect.4. An aliquam diſpoſitionem noxiam inferre naturæ. 552

QVAESTIO LXXXVI.

DE Macula Peccati, ſeu De Peccato habituali. 554
Sect.1. Num omne peccatum cauſet maculam. ibid.
Sect.2. Quid ſit Macula ſeu habituale peccatum. 555

QVAESTIO LXXXVII.

DE Reatu pœnæ & Pœna peccati. 559
Sect.1. Vtrum omne ac ſolum peccatum inducat reatum pœnæ. 560
Sect.2. Vtrum ſoli peccatori inducat reatum pœnæ. 561
Sect.3. Vtrum reatus & pœna remaneat etiam poſt peccatum. 562
Sect.4. Quid ſit reatus pœnæ & pœna peccati. 563
Sect.5. An peccatum poſsit eſſe pœna peccati. 565
Sect.6. De Duplici pœna peccati. 567
Sect.7. De Pœna Damni. 568
Sect.8. De Pœna Senſus. 570
Sect.9. Quanta ſit pœna peccati. 572

QVAESTIO LXXXVIII. & octuageſima nona.

DE Peccato puniendo pœna æterna vel temporali, Hoc eſt de Peccato Mortali & Veniali. 573
Sect.1. Num aliquod peccatum puniẽdum ſit pœna æterna, ſcilicet mortale, & hoc ex natura ſua. 574
Sect.2. Num aliquod peccatum puniẽdum ſit pœna temporali, ſcilicet veniale, & hoc ex natura ſua. 578
Sect.3. Vtrum peccatum veniale vt mortali coniunctum, ſit per accidens puniendum iu æternum. 580
Sect.4. Vtrum peccatum mortale plectendum ſit pœna in intenſione infinita, veniale finita. 582
Sect.5. Vtrum peccatum mortale habeat grauitatem infinitam, veniale finitam. 584
Sect.6. Quæ ſit propria ratio & differentia peccati mortalis & venialis. 587
Sect.7. Qualis ſit hæc differentia. 588
Sect.8. De Alijs comparationibus peccati mortalis & venialis. 590
Sect.9. Vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuiſſet priùs peccare venialiter quàm mortaliter. 592
Sect.10. Vtrum homo in ſtatu peccati originalis poſsit peccare priùs venialiter quàm mortaliter. 594

QVAE-

QVAESTIO XC.
DE Lege qua inſtruitur homo ad rectè operandum. 598
Sect. 1. *De Nomine legis.* 599
Sect. 2. *De Neceſsitate & vtilitate legis.* 600
Sect. 3. *De Quidditate legis.* 603
Sect. 4. *De Ordinatione legis ad bonum commune.* 606
Sect. 5. *De Perpetuitate legis.* 609
Sect. 6. *De Promulgatione legis.* 612
Sect. 7. *De Latore legis.* 615
Sect. 8. *De Subditis legi.* 619

QVAESTIO XCI.
DE Legum Diuerſitate. pagina 622.

QVAESTIO XCII.
DE Effectibus Legis. pagina 623.

QVAESTIO XCIII.
DE Lege Æterna. pagina 627.
Sect. 1. *Quid ſit.* ibid.
Sect. 2. *An ſit origo omnium aliarum legum.* 629

QVAESTIO XCIV.
DE Lege Naturali. pagina 631.
Sect. 1. *Quid ſit.* 632
Sect. 2. *Ad quæ ſe extendat & obliget.* 636
Sect. 3. *Vtrum poſsit deleri, diſpenſari, emendari.* 639
Sect. 4. *Vtrum Ius Gentium pertineat ad legem naturalem vel poſitiuam.* 643

QVAESTIO XCV.
DE Lege Poſitiua Humana. pagina. 646
Sect. 1. *An & qui homines poſsint condere leges.* ibid.
Sect. 2. *Quinam ſubdantur humanis legibus.* 649
Sect. 3. *De Materia humanarum legum.* 653
Sect. 4. *De Forma, Promulgatione, & Acceptatione humanarum legum.* pag. 657

QVAESTIO XCVI.
DE Poteſtate Humanæ legis. pagina. 662
Sect. 1. *Vtrum Lex humana obliget in conſcientia.* ibid.
Sect. 2. *Vtrum Lex humana obliget cũ quocumque diſpendio.* 666
Sect. 3. *Vtrum vim habeat obligandi transgreſſores ad pœnam ipſo facto in ſe exercendam.* 669
Sect. 4. *Qualiter vim habeat obligandi ad ſubeundam pœnam Reos dãnatos per ſententiam Iudicis.* 673
Sect. 5. *An & qualiter vim habeat irritandi contractus.* 676

QVAESTIO XCVII.
DE Humanarum legum mutatione. pag. 679
Sect. 1. *De Ablatione humanæ legis ex auctoritate Superioris.* 680
Sect. 2. *De Mutatione humanæ legis ex conſuetudine populi.* 683
Sect. 3. *De Diſpenſatione legis ex auctoritate Superioris.* 685
Sect. 4. *De Mutatione Humanæ legis per Priuilegium.* 689
Sect. 5. *De Ceſſatione & Emendatione legis per mutationem materiæ.* 695

QVAESTIO XCVIII.
& ſequentes vſque ad 108.
DE Lege Poſitiua Diuina Veteri & Noua. 699
Sect. 1. *An & quæ fuerit Lex vetus lata à vero Deo.* 700
Sect. 2. *De Conuenientia & rectitudine veteris legis.* 703
Sect. 3. *De Vtilitate & virtute veteris legis.* 706
Sect. 4. *De Obligatione & duratione vete-*

veteris legis. 711
Sect.5. De Varÿs præceptis veteris legis. 715
Sect.6. An & qua ſit Lex diuina noua lata à Chriſto. 721
Sect.7. De Virtute & perfectione legis nouæ ac præcellentia ſupra veterem. 724
Sect.8. De Obligatione & duratione nouæ legis. 728
Sect.9. An & quando per nouam legem extincta fuerit obligatio veteris. 734
Sect.10. An & quando per nouam legem vetita etiam fuerit obſeruatio veteris. 740

QVAESTIO CIX.

DE Diuina Gratia, & primò de eius neceſsitate. 748
Sect.1. Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad cognoſcendum verum naturale. 750
Sect.2. Vtrum ſit neceſſaria ad cognoſcendum verum morale. 753
Sect.3. Vtrum ſit neceſſaria ad cognoſcẽdum verum ſupernaturale. 754
Sect.4. Vtrum ſit neceſſaria ad volendum ac faciendum quodcumque obiectum & opus naturale. 756
Sect.5. Vtrum ſit neceſſaria ad volendum ac faciendum quodcunque bonum morale. 757
Sect.6. Vtrum ſit neceſſaria ad bonum morale difficile, & ad omne bonum morale collectiuè. 763
Sect.7. Vtrum ſit neceſſaria ad volendum ac faciendum bonum ſalutare. 768
Sect.8. Vtrum ſit neceſſaria ad credẽdum & ſperandum in Deo. 772
Sect.9. Vtrum ſit neceſſaria ad diligendum Deum, aliarumquè virtutum opera exercenda. 774
Sect.10. Vtrum ſit neceſſaria ad obſeruanda præcepta. 779
Sect.11. Vtrum ſit neceſſaria ad vitanda peccata, tum mortalia, tum venialia. 782
Sect.12. Vtrum ſit neceſſaria ad vincendas tentationes. 786
Sect.13. Vtrum ſit neceſſaria ad reſurgendum à peccato & obtinendam iuſtificationem. 788
Sect.14. Vtrum ſit etiam neceſſaria homini iuſtificato, præſertim ad perſeuerandum. 790
Sect.15. Vtrum ſit neceſſaria ad Beatitudinem acquirendam. 793

QVAESTIO CX.

DE Eſſentia Gratiæ. pagina 795.
Sect.1. Vtrum Gratia iuſtificans ſit qualitas creata intrinſecè inhærens animæ. ibid.
Sect.2. Vtrum ſit qualitas habitualis permanens in anima. 797
Sect.3. Vtrum ab omnibus virtutibus etiam à charitatis habitu diſtinguatur. 800
Sect.4. Quonam modo ad virtutum habitus comparetur. 803

QVÆSTIO CXI.

DE Diuiſionibus quibuſdam & generibus Gratiæ. 805
Sect.1. De Diuiſione Gratiæ in gratum facientem & gratis datam, ſiue quæ ad ſalutem propriã & quæ ad alienam ordinatur. 806
Sect 2. Quid & quotuplex ſit Gratia gratum faciens ſiue quæ ad ſalutem propriam ordinatur. 809
Sect.3. Quid & quotuplex ſit Gratia gratis data, ſiue quæ ad ſalutem alienam ordinatur. 815
Sect.4. De Singulis Gratÿs gratis datis. 817

QVAE-

QVÆSTIO CXII.

DE Cauſis Gratiæ, præſertim effectiua & ſubiectiua.

Sect.1. Quodnam Agens efficiat Gratiam. 826

Sect.2. Quodnam Subiectum recipiat Gratiam. 827

Sect.3. Vtrum Gratia à Deo creetur, vel de Anima potentia educatur. pag. 828

Sect.4. An & qua diſpoſitio requiratur in homine, vt ei gratia infundatur à Deo. 829

Sect.5. Quonam modo dicta diſpoſitio ſe habeat ad gratiam. 831

Sect.6. An diſpoſitio ad gratiam ab eadem gratia effectiuè procedat. 832

Sect.7. An & quomodo homo cognoſcere poſſit, ſe habere gratiam. 839

QVÆSTIO CXIII.

DE Priori effectu Gratiæ, nempe Iuſtificatione impij. 843

Sect.1. Vtrum ita iuſtificetur impius per gratiam, vt peccata ei verè remittantur, ac penitus deleantur. 844

Sect.2. Vtrum homini peccata formaliter remittantur per gratiam iuſtificantem ei inhærentem. 846

Sect.3. Vtrum iuſtificetur homo à peccatis formaliter per gratiam habitualem, an etiam actus peccatoris habeat vim formaliter iuſtificandi. 849

Sect.4. Vtrum Gratia habitualis ſit per ſe ſufficiens ad iuſtificandum peccatorem abſque actu libero eius. 856

Sect.5. Vtrum ſit per ſe ſufficiens ad iuſtificandum peccatorem abſque alio fauore extrinſeco Dei. 858

Sect.6. Vtrum Gratia habitualis ſit tàm neceſſaria ad delenda peccata, vt abſque ea nequeat peccator proprio actu formaliter iuſtificari. 863

Sect.7. Vtrum ſit tàm neceſſaria, vt abſque ea nequeat Deus fauore extrinſeco peccatorem iuſtificare. 865

Sect.8. Vtrum ſit tàm neceſſaria, vt nulla alia forma ſibi inhærente & permanente poſſit peccator iuſtificari. 868

QVÆSTIO CXIV.

DE Altero effectu Gratiæ, nempe Merito. 870

Sect.1. Quid ſit Meritum. 871

Sect.2. Quotuplex ſit Meritum. 873

Sect.3. An & quomodo homo bonis operibus ex gratia factis aliquod à Deo præmium mereatur. 874

Sect.4. An & quomodo homo mereatur à Deo Bona temporalia. 875

Sect.5. An & quomodo homo mereatur Bona ſpiritualia, ſpecialiter auxilia gratiæ. 877

Sect.6. An & quomodo homo mereatur gratiam iuſtificantem. 881

Sect.7. An & quomodo homo mereatur donum perſeuerantiæ, vel reparationem poſt lapſum, & alia dona gratiæ. 887

Sect.8. Vtrum homo condignè mereatur à Deo Beatitudinem. 891

Sect.9. Vtrum homo condignè meratur beatitudinem ex ſola promiſsione Dei. 893

Sect.10. Vtrum mereatur homo condignè gloriã ex ſolo valore ſuorum operum. 895

Sect.11. Qualiter mereatur homo condignè gloriam ſimul ex promiſsione Dei & valore operum. 899

Sect.12. Vtrum homini benemerito debeat Deus ex iuſtitia commutatiua, ſeu potiùs præmiatiua gloriam retribuere. 902

Sect.13. Vtrum Deus ex iuſtitia diſtributiua dici etiam debeat gloriã

hominibus impertiri. 907

Sect.14. Quæ & qualia eſſe debeant opera hominis, vt ſint meritoria apud Deum. 910

Sect.15. Quæ aliæ conditiones ex parte operum requirãtur ad promerendam retributionem ſupernaturalẽ, præſertim gloriam. 913

Sect.16. Quæ conditiones ex parte hominis operantis requirantur ad meritum. 919

Sect.17. An & quomodo mereatur homo augmentum beatitudinis, ſimulquè gratiæ iuſtificantis. 924

Sect 18. Quibuſnam actibus, num etiam remiſſioribus, mereatur homo augmentum gloriæ & gratiæ. 927

Sect.19. Quandonam homo ſuis meritis, ſpecialiter actibus remiſſioribus, cõſequatur dictum augmentum. 930

Sect.20. An & quo pacto ex perfectione, intenſione, & difficultate aut facilitate operis, augeatur meritum. pag. 934

Sect.21. An & quo pacto per durationem operis augeatur meritum. 635

Sect.22. An & quo pacto augeatur meritum per quantitatem operis & obiecti. 940

Sect.23. An ex dignitate operantis augeatur meritum. 943

Sect.24. An quid & quomodo poſsit vnus homo mereri pro alio. 944

Imprimatur ſi videbitur Reuerendiſs. P.M.Sac.Pal.Apoſt.

A. Torniellus Viceſg.

OPVS hoc, cui titulus eſt, Sacræ Theologiæ Prima Secundæ partis, Auctore Reuerendiſſimo Patre Raphaele Auerſa Clericorum Regularium Minorum Præpoſito Generali, ex præſcripto Reuerendiſsimi Patris Fr. Nicolai Riccardij Sacri Palatij Apoſtolici Magiſtri, diligenter euolui: & non ſolùm, vt vndequaque ortodoxum, ac omnibus numeris abſolutum, inoffenſo pede decurri, verùm etiam vt genuinam ſui parentis prolem, iam typis clariſsimi, ingenioquè fæcundiſsimi, recognoui: neque ampliùs meo iudicio, dolendum Caietano, quòd Prima Secundæ Doctoris Angelici obdormiſcat in Italia; hæc enim præſtantiſsimi huius Auctoris excitata radijs, plenoquè in die conſtituta, maximè in Italia vigilabit.

Ita Cenſeo Auguſtinus Vbaldinus C. R. Congregationis Somaſchæ.

Imprimatur.

Fr. Antoninus Celius Magiſter, Socius Reuerendiſs. P. Fr. Nicolai Riccardij, Sacri Palatij Apoſt. Mag. Ord. Prædic.

QVAE:

SACRAE THEOLOGIAE

PRIMA SECVNDAE PARTIS

In qua

DE DEO VLTIMO FINE

ET MEDIIS AD EVM ASSEQVENDVM

accuratè diſſeritur.

Cum Doctore Angelico Quæſtionibus contexta.

AVCTORE

P. RAPHAELE AVERSA A SANSEVERINO

Clericorum Regul. Minorum Præpoſito Generali.

PRAEFATIO.

OBIECTVM adæquatum & proprium vniuerſæ huius ſecundæ partis, iuxtà vniuerſalem diuiſionem Sacræ Theologiæ ab initio propoſitam, dupliciter deſignari poſſe videtur. Vno modo, Homo quatenus per voluntatem liberè operans in ordine ad ſuum vltimum finem aſſequendum. Alio modo, Deus quatenus vltimus finis, ſpecialiter hominis, humanis actibus & diuinis auxilijs obtinendus. Ad obiectum primo modo aſſignandum, reſpicit D. Thomas in Prologo huius partis, & in Præfatione primæ quæſtionis. Sed planè ſecundus aſſignandi modus conformior eſt obiecto adæquato totius Sacræ Theologiæ, quod præfixit ipſe S. Doctor prima parte quæſt. 1. art. 7., vbi determinauit, in Sacra doctrina conſiderari Deum ipſum abſolutè, & reliqua omnia per ordinem ad Deum, vel tanquam primum auctorem & principium effectiuum, vel tanquam vltimum finem. Vnde triplex diſtinguebatur conſideratio Dei, prima Dei in ſe ſpectati, ſecunda quatenus primi principij, tertia quatenus vltimi finis. Et primis quidem duabus iam in prima parte expeditis, hæc ſecunda pars pro tertia conſideratione nunc inſtituitur. In qua ſanè, potiùs reduci debet homo ad Deum vt ad vltimum finem, quam Deus ipſe vltimus finis ad hominem cui proponitur. Obiectum ergo huius ſecundæ partis, deſignandum eſt ſecundo modo dicto, nempe Deus quatenus vltimus finis.

Quamuis autem, non ſolùm homo, ſed omnes communiter creaturæ, reſpiciant Deum vt vltimum finem: tamen potiſſimè hic accipitur ratio finis ſupernaturalis, per beatitudinem poſſidendi,

 & per

& per actus liberos acquirendi: quo pacto non niſi creaturæ rationales ad Deum ordinantur. Quamuis etiam, non ſolùm homines, ſed Angeli quoquè, fuerint pariter ordinati ad Deum tanquam finem beatificum, liberis actibus aſſequendum: tamen ad maiorem doctrinæ commoditatem in ſpeciali de homine humaniſquè actibus in hac parte tractatur: quæ enim Angelis ſunt communia, ijs facilè applicantur: quæ verò ſunt Angelis peculiaria, ſatis in propria materia ſub prima parte expedita ſunt.

Rurſus hæc ſecunda pars, ob rerum copiam & prolixitatem, in duas alias ſubdiuiditur. Et prima quidem pars huius ſecundæ partis, ſtatim per priores quinque quæſtiones conſiderat ac præfinit ipſum vltimum finem ac beatitudinem hominis. Conſequenter per alias quæſtiones vſquè ad quadrageſimam octauam incluſiuè, conſiderat humanos actus voluntarios, non ſolùm quoad voluntatem, ſed etiam quoad appetitum ſenſitiuum. Et quoniam actibus adiunguntur habitus, rectè per quaſdam ſequentes quæſtiones, nempe vſquè ad quinquageſimam quartam, arripit habitus. Suppoſita autem diſtinctione tam actuum quàm habituum in bonos & malos, diſtinctè conſiderat bonos ſub nomine virtutum vſquè ad quæſtionem ſeptuageſimam, & malos ſub nomine peccatorum & vitiorum vſq; ad octogeſimamnonam. Poſtea deſignat duo principia ad bonum, nempe legem & gratiam; legem quæ inſtruit, gratiam quæ adiuuat: & de lege tractat vſquè ad quæſtionem centeſimam octauam: tandem de gratia vſque ad centeſimam decimam quartam quæ eſt vltima. Deinde verò in ſecunda parte huius ſecundæ partis, ſingillatim tractabit de varijs humanis actibus, de ſingulis virtutibus ac vitijs, quatenus per exercitium virtutum & fugam vitiorum, contendere debemus ad vltimum noſtrum finem beatificum aſſequendum.

QVÆSTIO PRIMA.

De Vltimo fine ac Beatitudine Hominis.

IN hac prima quæſtione, occaſione ſumpta ex vltimo fine, S. Thomas ipſe proponit, & alij tractare ſolent pleraque de fine eiuſquè cauſalitate in vniuerſali. Quæ tamen ſunt purè philoſophica, & iam a nobis in Philoſophia proprio tractatu de cauſa finali ſufficienter expedita. Nunc itaque proſequemur tantùm ea quæ ad finem vltimum hominis peculiariter ſpectare noſcuntur. Et obſeruanda eſt diuiſio finis, quam tradit D. Thomas hic art. 8., & ex Ariſtotele ſumpſit. Alius eſt finis cuius, & alius finis quo: qui alijs nominibus optimè appellantur, finis obiectiuus, & finis formalis. Finis cuius ſeu obiectiuus, eſt res ſiue obiectum quod homini proponitur poſſidendum. Finis quo ſeu formalis, eſt ipſa poſſeſſio rei. Exempli gratia, finis obiectiuus auari eſt pecunia, finis formalis eſt poſſeſſio pecuniæ. Ex hoc duplici fine rectè notauit S. Thomas infra q. 11. art. 3. ad 3. integrari veluti vnum totalem finem, ad quem intendens homo operatur. Similiter hominis Beatitudo deſignatur: alia quippe eſt obiectiua, ſcilicet ipſa res quæ eſt finis obiectiuus: alia eſt formalis, nempe ipſa poſſeſſio rei. Et ex hac vtraque pariter dici poteſt integrari completa beatitudo totalis. In hac ergo prima quæſtione, indiſtinctè ſenſus eſt de vltimo fine & beatitudine totali: in quæſtione ſequenti ſpecialiter tractabitur de fine obiectiuo circa quem formalis beatitudo conſiſtit: in alia deinde de beatitudine ipſa formali quæ eſt circa finem.

Præſentem autem quæſtionem in octo diſtribuit articulos S. Thomas. Primò docet, hominem in ſuis humanis actionibus verè agere propter finem: quia omnis potentia agit in ordine ad ſuum obiectum, obiectum verò voluntatis eſt finis & bo-

& bonum. Secundò docet, proprium eſſe naturæ rationalis agere propter finem ſe mouendo in finem, cauſas autem merè naturales potiùs moueri ad finem: quia nempe cauſæ naturales agunt ex inſita inclinatione & determinatione ad operandum, natura verò rationalis agit cum dominio ſuorum actuum ex præuia deliberatione cognoſcendo & intendendo finem. Tertiò docet, humanos actus ſumere ſpeciem ex fine: vnumquodque enim ſpecificatur per ſuum actum, motus verò per duplicem actum, ſcilicet per principium productiuum & terminum productum: reſpectu autem actuum humanorum, finis habet rationem principij & termini, quia eſt obiectum mouens voluntatem, & in ſe terminat appetitum voluntatis: ergo vtraque ratione humani actus ſpeciem ſortiuntur ex fine. Quartò docet, verè dari vltimum finem reſpectu hominis: quia non poteſt abiri in infinitum, ſed dari debet aliquid primum in intentione, quod eſt vltimus finis: & ſic etiam addit dari debere primum in exequutione, quod eſt primum medium ad finem. Quintò docet, non poſſe reſpectu eiuſdem hominis dari plures vltimos fines: præcipuè quia vltimus finis eſt bonum perfectum & completiuum totius appetitus humani, extra quod nihil appetendum relinquatur: vnicus ergo eſſe debet vltimus finis. Sextò docet, hominem omnia velle propter vltimum finem: quia vel appetit obiectum tanquam bonum perfectum, & hoc eſt vltimus finis; vel tanquam tendens ad bonum perfectum, & ſic propter vltimum finem: & quia vltimus finis aſſimilatur primo agenti à quo omnia alia pendent. Septimò docet, omnium hominum eſſe vnum vltimum finem formaliter quoad rationem ſummi boni, ſed poſſe homines deſignare ſibi materialiter diuerſas res pro ſuo ſummo bono, reuera tamen vnum eſſe rectum finem ad quem omnes contendere debent. Octauò demum docet, omnes quoque alias creaturas ordinari ad eundem finem obiectiuum noſtrum, nempe ad Deum, non autem ad eundem finem formalem, ſcilicet beatitudinem conſiſtentem in viſione & fruitione Dei.

SECTIO PRIMA.

Vtrum detur vltimus finis hominis.

VLtimi finis ſignificatum & ratio, ipſomet nomine ſatis perſpicuè denotatur. Finis enim dicitur, ad quem alia ordinantur, ſeu propter quem alia ſunt vel fiunt: vltimus dicitur, qui non ordinatur vlteriùs ad alium finem, nec eſt propter aliud, ſed tantùm propter ſe ipſum. Ita expreſſit Ariſtoteles 2. Metaph. cap. 2. Rurſus vltimus finis hominis dupliciter poteſt attendi: vno modo vltimus finis alicuius ſingularis actionis quæ exercetur ab homine operante propter finem: alio modo vltimus finis totius humanæ vitæ in vniuerſum, ad quem vniuerſitas humanorum actuum ordinetur, & propter quem homo in toto progreſſu ſuæ vitæ debeat operari. Ille eſt finis particularis, alius eſt finis vniuerſalis: ille dicitur finis operis, hoc eſt ad quem opus aliquod tendit; alius dicitur finis operantis, hoc eſt ad quem homo operans totam ſeriem ſuæ vitæ ſuarumque actionum dirigere debeat.

Vltimus finis, particularis & vniuerſalis.

Dico primò. Homo in ſingulis ſuis actibus ordinatis ad finem, agit propter aliquem vltimum finem. Hanc concluſionem ſtatuit & probat D. Thomas hic art. 3., & Ariſt. 2. Metaph. cap. 2. Eſtque res clara, tum ex communi ratione cauſarum, quia non poteſt dari proceſſus in infinitum inter cauſas: omnis enim cauſa quæ non eſt prima, dependet omnino ab aliqua prima: & omnis cauſatio debet inchoari ab aliqua prima cauſa, qua ſublata omnis cauſatio ceſſat. Idque inductione conſtat in omnibus cauſis cuiuſcunque generis: hac ergo cōmuni ratione, dari debet prima cauſa finalis, hoc eſt vltimus finis, reſpectu cuiuſcunque noſtræ actionis. Tum etiam patet ex ratione peculiari cauſæ finalis: omne enim quod agit propter finem, primò apud ſe ordine conſultationis & intentionis ſtatuit ſibi finem, et conſequenter deliberat de medijs aſſumendis, ſicut è conuerſo in exequutione incipit operari ab aliquo primo medio: niſi ergo de-

Datur vltimus finis particularis pro ſingulis humanis actibus.

tur primus ille finis ordine intentionis, numquam agens mouebitur ad deliberandum vel operandum. Tum demum idem oſtenditur ex ratione boni, per quam conſtituitur finis: vt enim inquit Ariſtoteles vbi ſupra, poſito proceſſu in infinitum inter fines, tolleretur ratio bonitatis. Et patet: quia triplex eſt genus boni, ſcilicet honeſtum, iucundum, & vtile: planè autem tollerentur duo prima genera, quia honeſtum & iucundum eſt propter ſe, & non propter aliud: vnde, ſi non datur vltimus finis, nec etiam daretur bonum honeſtum aut iucundum. Ac tandem tolleretur etiam bonum vtile: quia non eſt vtile niſi in ordine ad conſequendum honeſtum aliquid vel iucundum: itaque ſine fine vltimo vaneſceret omnis ratio boni.

Datur vltimus finis vniuerſalis totius humanæ vitæ.

Dico ſecundò. Datur vltimus finis humanæ vitæ in vniuerſum, ad quem homo dirigat totam ſeriem ſuarum actionum in toto ſuæ vitæ progreſſu. Hanc concluſionem maximè intendit S. Thomas in hac quæſtione. Eamquè agnouerunt *Gentiles Philoſophi*, ac præſertim Ariſt. 1. Ethic. cap. 2. Eſtquè etiam prorſus certa. Patet primò ratione vniuerſali ex rerũ vniuerſitate; præter enim hoc quòd ſingulæ res reſpiciũt ſuos fines particulares, datur finis quidam vniuerſalis, ad quem tota rerum vniuerſitas dirigitur. Et ita docet S. Thomas hìc art. 8., & notauit Dionyſius cap. 10. de Diuin. nominib., dicens, Deum omnia in ſe ipſum tanquam in finem vltimum conuertere, & expreſsit etiam ſacra Scriptura Prouerb. 16. *Vniuerſa propter ſe ipſum operatus eſt Dominus*. Idquè conſtat ex naturali ordine rerum: hæc enim ſpectabilis mundi moles, non caſu & fruſtra, ſed ob aliquem certum finem condita ordinataquè eſt. Item ex paritate cauſæ effectiuæ: ſicut enim datur primum agens à quo alia omnia in genere cauſæ effectiuæ dependent, nempe Deus: ita dari oportebat quendam vltimum finem vniuerſalem, propter quem omnia eſſent, nempe ipſummet Deum. Sic ergo in humana vita, non ſolùm ſingulæ actiones hominis reſpicere debent ſingulares proprioſquè fines; ſed tota vniuerſitas vitæ humanæ & humanarum actionum, debet eſſe ordinata ad aliquem vltimum finem vniuerſalem. Imò peculiari & maiori ratione quàm de alijs creaturis: cùm enim homo ſit præditus intellectu & voluntate, habet cognoſcendo & amando conſequi vltimum finem: quod non conuenit alijs corporalibus creaturis, vt notauit S. Thomas art. 8.

Probatur rurſus ſecundò ex peculiari ratione hominis. Tum quia homo operatur liberè, poteſtquè pluribus modis operari: debebit autem certam aliquam vitæ normam obſeruare, qua recto modo operetur: non alia autem norma poteſt homo ſuas dirigere actiones, niſi in ordine ad certum aliquem finem quem intendat. Tum quia homo operatur moraliter, debetquè bonas actiones exercere, & à malis abſtinere: vnde debet etiam aliquem vltimum finem tanquam præmium ſuarum actionum reſpicere & ſperare: alioqui in vacuum laboraret, vt notauit Ariſt. 1. Ethic. cap. 2., dicens, vanum & inanem fore appetitum noſtrũ, ſi nobis non eſſet propoſitum aliquod ſummum bonum.

Probatur demum tertiò ex ratione ſupernaturali. Fide enim conſtat, nos aſpirare debere ad vitam æternam & cæleſtem beatitudinem, benè operantibus promiſſam: & quidem notiſsimum eſt apud Fideles, propoſitum nobis eſſe huiuſmodi finem ad quem contendamus. Itaque concludendum eſt, non ſolùm dari vltimum finem naturalem ad quem homo in ſtatu puræ naturæ ordinatus fuiſſet; ſed maximè dari vltimum finem ſupernaturalem in præſenti ſtatu, quo homo eleuatus eſt ad ea quæ ſunt ſibi ſupra naturam.

Quo pacto dari omnino debeat vltimus finis.

Sed circa has concluſiones difficultas eſſe poteſt de eo quod ait D. Thomas art. 4. in fine corporis, ſcilicet poſſe procedi in infinitum inter fines & ea quæ ſunt ad finem in coniunctione & ſubordinatione per accidens: ex quo ſequi videtur, poſſe fieri vt non detur vltimus finis. Diſtinguenda tamen eſt duplex ordinatio mediorum ad finem: alia per ſe & ex natura ipſarum rerum ordinatarum, vt per ſe ordinatur oculus ad videndum: alia eſt ordinatio per accidens ex voluntate libera ordinan-

tis,

tis, vt dum accumulat quis diuitias ob mundi gloriam. In ijs quæ primo modò ordinantur, natura ipſa præſcripſit terminum in vltimo fine qui per ſe non ordinatur ad aliud. In ijs verò quæ ſecundo modo ordinantur, voluntas ordinans, cùm ſit libera, poteſt ad libitum ordinare hoc ad illud, & rurſus illud ad aliud, & ſic ſemper vlteriùs, neque eſt vbi poteſtas libera voluntatis limitetur. Ita tamen quòd quotieſcumque homo actu operatur propter finem, detur actu terminus tàm ex parte vltimi finis, quàm ex parte primi medij, ſed potuerit alium & alium finem addere. In actu ergo nunquam fit proceſſus in infinitum, & hoc hactenus demonſtrauimus: ſed tantùm conſideratur in potentialitate penes libertatem voluntatis. Quod explicari poteſt ijſdem exemplis quibus vtitur S. Tho. ad 2. & 3. Poteſt enim homo ſuper quemcumque numerum addere aliam vnitatem, & ſic aliam ſpeciem numeri conſtituere, & in hoc poteſt procedere in infinitum: tamen ſemper in actu valet dicere, hominem non niſi finitas numerorum ſpecies cogitaſſe. Similiter voluntas poteſt ſupra ſuum primum actum habere alium actum reflexum, & rurſus ſupra hunc poteſt habere alium, & ſic poteſt procedere in infinitum: actu tamen ſemper erunt finitæ reflexiones. Sic ergo intelligitur proceſſus in infinitum per accidens, quem S. Doctor admittit.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum vltimus finis ſit ex rerum ordinatione homini conſtitutus: & qualiter homo ab eo deflectat.

Debitus vltimus finis eſt ex rerum ordinatione homini cõſtitutus.

DIco primò. Non eſt repoſitum in puro hominis arbitrio, vt æquè benè poſsit ſibi quem libuerit finem aſſumere, eique liceat ob quem voluerit vltimum finem operari: ſed potiùs ex ipſa rerum ordinatione ſtatutus eſt vltimus finis, ad quem homo iuxta rectam rationem & ordinatè operans, ſuis operationibus contendere debeat. Hæc aſſertio eſt declaratio ſuperioris reſolutionis de vltimo fine humanæ vitæ. Et demonſtratur ijſdem rationibus: quæ ſanè, non ſolùm oſtendunt, debere hominem vtcumque ſibi proponere aliquẽ vltimum finem; ſed præcipuè extare quendam certum vltimum finem, ipſa rerum ordinatione præfixum, ad quem homo tendere debeat. Ac præterea ſuadetur: ſicut inter omnia entia datur primũ quoddam ens, nempe Deus; ita ex ipſa natura rerum inter omnia bona datur primum aliquod bonum, & inter omnia appetibilia ſummum aliquod appetibile: & hoc erit ex natura rei vltimus finis, ad quem alia bona & appetibilia ordinentur. Sed homo vt rectè & ordinatè operetur, debet conformari naturali ordinationi rerum: ergo præfixus eſt homini finis ad quem vt benè procedat tendere debeat: præfixus inquam à natura, ſi loquamur de fine naturali: præfixus verò ab agente ſupernaturali, ſcilicet à Deo eleuante hominem ad ſtatum ſupernaturalem, ſi loquamur de fine ſupernaturali.

Sed poteſt homo ab illo deflectere.

Dico ſecundò. Poteſt homo pro ſua libertate prauè & inordinatè operans, deflectere à debito vltimo fine, & alium diuerſum ſibi aſſumere. Ita notauit S. Thomas art. 7., dicens, quoſdam appetere diuitias tanquam vltimum finem ac ſummum bonum, quoſdam verò voluptatem, & quoſdam aliquid aliud. Et Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 2., addens, poſſe eundem hominem variare ſibi vltimos fines: vt cùm ægrotat, putat ſanitatem eſſe ſummum bonum: cùm pauper eſt, putat eſſe diuitias. Probatur autem & declaratur. Dupliciter intelligi poteſt, hominem ad libitum aſſumere ſibi aliquem vltimum finem, iuxta duplicem acceptionem vltimi finis ſuperiùs traditam. Primo modo vniuerſaliter, hoc eſt vt homo ſibi proponat tanquam ſummum totius vitæ bonum, obiectum aliquod ad quod peruenire conetur: & ſic intellexerunt Ariſt. & D. Thomas. Atque hoc modo rurſus, vel putabit quis, tale obiectum eſſe maximum ac ſummum bonum quod conſequi valeat: ſicut quidem Gentiles exiſtimarunt, ſummum bonum ac felicitatem eſſe voluptatem, aliudue ſimile: & ſic intellectu errabant

ac deſipiebant. Vel ſciens quis, quænam ſit vera merces & beatitudo promiſſa tã-quam vltimus finis benè operantibus, ſicut ſciunt Fideles de cæleſti & æterna gloria; nihilominus pro ſe cupiat & intendat aliquem alium finem, ſpreta ſalute animæ, appetens v. g. pro ſuo ſummo bono voluptatem huius vitæ, non curans de æterna vita: quod poteſt contingere ſtante vera fide & cognitione.

Secundo modo poteſt homo ſibi proponere particulariter quendam finem diuerſũ a vero ac debito vltimo fine qui eſt Deus: nempe vt in aliqua ſingulari ſua actione intendat huiuſmodi vltimum finem. Et hoc modo conſtat ſanè, hominem non ſemper operari in actu propter Deum & beatitudinem: ſed cùm in omni operatione debeat inueniri aliquis vltimus finis, vt antea demonſtrauimus; planè ſequitur, hominem in ijs actionibus quas non ordinat ad Deum, reſpicere particulariter aliquem alium vltimum finem. Vnde examinandum eſt, quandonam & in quibus actionibus homo conſtituat ſibi pro vltimo fine, bonum aliquod creatum alienum à vero vltimo fine increato. Vbi conſiderare oportet triplex genus humanarum actionum: aliæ ſunt bonæ & virtuoſæ; aliæ prauæ & vitioſæ; aliæ indifferentes, nec bonæ, nec malæ, ſiquidem admittantur, vt ſuo loco diſcutiemus, ſed interim loquimur ex hypoteſi.

De actionibus bonis non ab illo deflectit.

In actionibus primi generis, reuera neceſſe non eſt, vt homo actualiter & expreſsè recordetur Dei aut beatitudinis, & in hunc finem expreſsè referat ſuam actionem: tamen adhuc hæ actiones ſimpliciter dicuntur ordinari ad Deũ: quia vel homo exercet tales actiones ex præcedenti intentione qua ſe ſuaquè opera direxit in verum vltimum finem: vel ſaltem ipſæ actiones bonæ ex natura ſua ſunt media ordinata & conducentia ad verum vltimum finem. Itaque in ijs actionibus dicetur homo ſaltem virtualiter & implicitè intendere verum ac debitum vltimum finem: nec dicetur conſtituere ſibi vltimum finem in aliqua creatura, aut deflectere à debito vltimo fine.

In peccatis mortalibus deuiat à debito vltimo fine.

In actionibus ſecundi generis, quæ ſunt peccata, conſideranda rurſus diſtinctè ſunt duo genera peccatorum, nempe mortalia & venialia: quæ quidem diſtinctio notiſſima eſt. De peccatis mortalibus Theologi communiter hoc loco affirmant, hominem per hoc peccatum conſtituere ſibi pro eo actu vltimum finem in creatura, & deflectere a debito vltimo fine & vero ſummo bono. Et Valent. puncto 6. notat, hoc ſpectare ad fidem. Probantquè idem Valentia ibi & Medina art. 5. plurimis Scripturæ locis, in quibus peccator dicitur relinquere ac deſerere Deum, ſpernere & contemnere Deum, recedere à Deo propter creaturam, magis diligere creaturam quàm Deum, & ſimilia. Ratione explicatur ex ipſa natura peccati: peccatum enim eſt auerſio à Deo, vtique tanquam ab vltimo fine, & eſt conuerſio ad creaturam, vtique tanquam ad vltimum finem: & qui peccat, eo ipſo diſſoluit amicitiam cum Deo, vt adhæreat bono cuipiam creato.

Ex aduerſo tamen Adrianus Quodl. 7. quæſt. 3. negaſſe videtur, hominem per peccatum mortale deuiare à Deo vltimo fine, & conſtituere ſibi vltimum finem in creatura. Poſſuntquè pro hac parte plures caſus afferri, quibus diſtinctè ſatisfaciendum eſt, vt conſtet in omni peccato mortali conſtitui vltimum finem in creatura aduerſus Deum. Primò, poteſt contingere, vt peccet quis, ignorans per talẽ actum offendi Deum, & ita non intendens deuiare à Deo, & conſtituere ſibi alium vltimum finem extra Deum. At certè, vt imputetur peccatum, ignorantia debet eſſe culpabilis, & ſic voluntaria: vndè dicitur etiam virtualiter voluntarium quicquid inde ſequitur, quamuis non ſit volitum formaliter & expreſsè; igitur verè is vellet auerti à Deo, quieſcens in bono aliquo temporali aduerſus Deum.

Etiam quãdo peccat ex ignorãtia.

Vel cum diſplicentia.

Secundò, licèt homo cognoſcat ſe peccare & offendere Deum, tamen poteſt habere diſplicentiam de hoc quod actio ſit peccaminoſa & offenſiua Dei: atque ita hic non intendit auerti à Deo, ſed ſolùm appetit ſuam voluptatem. Attamen hæc diſplicentia erit ſimplex quædam & inefficax voluntas quæ dicitur velleitas: ſed reuera is habet voluntatem abſolutam & efficacem peccandi.

candi & offendendi Deum: igitur verè in ſua voluntate auertit ſe à Deo ob aliquod temporale bonum.

Et cum animo reſurgendi.

Tertiò, ſolent homines peccare, cum animo reſurgendi, & ſub ſpe veniæ, neque volunt in perpetuum recedere à Deo: imò ſi putarent, ſe non redituros in gratiam, nequaquam conſentirent in peccatum: non ergo conſtituunt ſuum vltimum finem in creatura aduerſùs Deum, nec dici debent diligere plus creaturam quàm Deum. Ad hoc dicendum eſt, dupliciter poſſe hominem præferre in amore vnum obiectum alteri: nempe vel ad ſemper & pro omni tempore, volendo ſemper adhærere vni & relinquere aliud: vel ad tempus, dum pro aliquo actu vult quis magis adhærere vni quàm alteri. Et verè quidem, neceſſe non eſt, vt ille qui peccat, velit pro omni tempore adhærere creaturæ in qua peccat, & relinquere Deum: ſed ſatis eſt, ſi velit pro aliquo tempore vel inſtanti, & tantùm pro illo vno actu peccati, præferre creaturam Deo, licèt ſperet & velit in futurum ſe conuertere ad Deum. Quia verò charitas vera Dei requirit, vt ad ſemper & pro omni tempore homo velit præferre Deum omnibus creaturis; idcirco ille qui cum ea intentione peccat, verè dicitur auerti à Deo, & præferre creaturam Deo. Adde etiam, quòd peccatum mortale, quantum eſt de natura ſua, tale eſt, vt perpetuò relinquat hominem auerſum à Deo; eſtquè irreparabile, vt docet S.Thomas *infra* quæſt.88. art.1., & ſolummodò per Dei gratiam poſtea reparatur. Ille ergo qui peccat, licèt habeat animum redeundi aliquando ad Deum: tamen reuera committit peccatum, quod ex propria natura auertit hominem in perpetuum à Deo, & propterea dignum eſt pœna æterna.

Et cum animo parato tuendi diuinũ honorem.

Quartò, quamuis peccet quis, loquendo inter Fideles, adhuc poteſt & ſolet eſſe paratus, quòd ſi vrgeret occaſio ob defenſionem vel confeſsionem fidei in gloriam Dei, abſtineret ab illo peccato, imò & vitam exponeret: vnde etiam pro tunc habet pro ſuo vltimo vero fine Deum, & planè magis diligit Deum quàm omnem creaturam. Ad hoc item dicendum eſt, dupliciter poſſe hominem amare quoddam obiectum magis quàm aliud. Cùm enim amare & diligere ſit velle bonum; aut amans vniuerſaliter magis vult quodcumque bonum alicui quàm alteri, vel particulariter magis vult aliquod peculiare bonũ. Itaque, cùm dicitur is qui peccat, magis diligere creaturam quàm Deum; non opus eſt, vt magis velit voluptatem quandam ex creatura, quàm quodcunque aliud bonum Dei: ſed ſatis eſt, quòd magis vult voluptatem illam ex creatura, quàm obſeruantiam diuini mandati, & quàm amicitiam ipſam cũ Deo. Quia autem perfecta dilectio Dei requirit, vt homo velit obedientiam omnium mandatorum eius, eiuſquè amicitiam præferat omnibus creaturis; idcirco etiam qui illo modo peccat, adhuc dicitur pro tunc & pro eo actu magis diligere creaturam quàm Deum. Alio modo reſpondet Vaſq. diſp.5. cap.1., dicens, hominem, dum actu peccat, eſto fortaſſe conditionaliter verum ſit, eum paratum fore ad ſubeundam mortem ob defenſionem fidei, tamen non tunc actualiter id cogitare. Verùm vrgebitur caſus, vt homo actualiter id cogitet, & habeat talem intentionem: quod ſanè poſsibile & facile eſt. Dici ergo debet iuxta diſtinctionẽ traditam: quãuis talis homo magis diligat defenſionẽ fidei quàm voluptatẽ peccati & quàm propriam vitam; tamen adhuc magis diligere voluptatẽ peccati quàm obſeruantiam diuini præcepti & amicitiam cum Deo. Et explicatur eodẽ exẽplo, quod alioqui affertur pro Adriano. Si quis filius grauiter contriſtet parẽtẽ, defendendo ſeruũ quem pater iuſta de cauſa volebat corrigere; paratus tamen eſſet exponere vitã ſerui in caſu quo periclitaretur vita parẽtis: hic inquã magis vtiq; diligeret vitam patris, quàm vitã ſerui; tamẽ magis diligeret vitã ſerui quàm amicitiam patris, ſiquidem non veretur contriſtare patrem vt defendat ſeruum. Simili ſanè modo affecti ſunt erga creaturam illi qui mortaliter peccant.

Aut propter ipſius Dei obſequium.

Quintò præterea, poteſt is qui peccat ita eſſe affectus erga Deum, vt etiam ipſummet peccatum committat aliquo pacto propter Deum eiuſquè gloriam; vt pote ſi quis videns quempiam ſcandaloſum & pernicioſum, cum priuato in-

ſtinctu occidat, ob hunc finem, vt tollat tale ſcandalum & perniciem, vt euitentur tot alia peccata contra Deum: hic vtique peccaret, cùm non habeat legitimam facultatem occidendi alterum; & tamen hoc ipſum ſuum peccatum committeret ob finem diuini obſequij & honoris. Ad hunc caſum, diſtinguendum quoque eſt, dupliciter conſiderari poſſe Deum vt vltimum finem: vno modo quatenus in hac vita ſummè diligendum, & in altera vita beatificè poſſidendum: alio modo ſecundùm aliam quampiam conſiderationem, qualis eſt illa quæ in hoc caſu affertur. At certè tenetur vnuſquiſque conuerſus eſſe ad Deum quatenus vltimum finem primo modo; & qui peccat, auertitur à Deo prout eodem modo conſiderato. Et rurſus ille qui ex eo motiuo occidit hominem ſcandaloſum, vel putat ſe non peccare, & hoc modo redit prima difficultas de eo qui pecat ex ignorantia, quæ iam ſoluta eſt. Vel ſcit ſe peccare: & tunc manifeſtum eſt, eum velle ſe auertere à Deo vt ab vltimo fine primo modo conſiderato. Sed quia aſſignādum adhuc reſtat id in quo inordinatè conſtituat ſibi vltimum finem; dicendum erit, gloriam illam Dei quæſitam actu illo indiſcreto & vitioſo, eſſe vltimum finem eius hominis, ratione cuius auertitur à Deo ſecundùm veram ratione vltimi finis. Atque hoc pacto etiam occiſio ipſa hominis ingreditur aliquo modo rationem vltimi finis inordinati: quia alioqui quærere gloriam Dei eſt ex ſuo genere bonum, ſed occidere hominem eſt malum: & ſic gloria Dei, indiſcretè quæſita in tali actu prauo, eſt vltimus finis inordinatus quem occiſor ille ſibi proponit.

Et omnis qui mortaliter peccat, conſtituit ſibi vltimum finem in creatura.

Sextò demum, extat ex aduerſo peccatum odij Dei, quo reuera homo maximè auertitur à Deo; tamen non apparet, quamnam aliam rem pro vltimo fine reſpiciat, & vltrà Deum diligat. Sed certè, licèt non eo ipſo actu odij formaliter diligat aliquod bonum creatum, tamen ſaltem virtualiter ex aliquo inordinato affectu & amore erga aliquod bonum creatum mouetur ad odium Dei. Nam non poteſt quis Deum odio proſequi, niſi apprehenſum ſub aliqua ratione mali, ſiue ob aliquod malum quod ſibi à Deo illatum dolet, vel inferendum timet: malum autem opponitur alicui bono: igitur is inordinatè appetit aliquod bonum, & inde mouetur ad odium Dei. Patet ergo, qualiter per omne peccatum mortale conſtituitur vltimus finis in creatura, aduerſus Deum.

In peccatis venialibus non deuiat homo à debito vltimo fine.

Deinde de peccatis venialibus, videbitur fortaſſe, dici quoque debere, hominem venialiter peccantem, deflectere à vero vltimo fine, & conſtituere ſibi vltimum finem in creatura. Nam peccatum veniale, nec ex voluntate operantis, nec ex natura ſua ordinatur ad Deū, imò potiùs diſplicet Deo: ergo peccans, deuiat à Deo, & ſiſtit in creatura vt in vltimo fine. Communis tamen Theologorum doctrina eſt, non eodem modo hominem conſtituere vltimum finem in creatura per peccatum veniale, ac per peccatum mortale. Et poteſt varijs modis ratio diſcriminis aſſignari.

Vaſq. diſp. 5. cap. 2. hoc diſcrimen aſſignat, quòd qui peccat mortaliter, conſtituit ſibi vltimum finem oppoſitum ac repugnantem vero vltimo fini: at qui peccat venialiter, reſpicit quidem vltimum finem in creatura, diuerſum à vero vltimo fine; non tamen oppoſitum ac repugnantem. Hæc ratio ſufficiens ſanè eſt ad diſcernendum peccatum veniale à mortali quoad conſtitutionem vltimi finis: etiam ſi admitteretur, per peccatum veniale conſtitui vltimum finem in creatura: tamen Theologi communiter non docent ſolùm, alium eſſe finem vltimum in peccato mortali, & alium in veniali: ſed præcipuè docent, non conſtitui eo modo vltimum finem in creatura per peccatum veniale, ſicut per peccatum mortale: aliquid ergo aliud addendum eſt.

Medina art. 5. ſic explicat, hominem per peccatum veniale non deuiare à Deo, nec ſibi conſtituere vltimum finem in creatura: quia inquit, peccat quis venialiter, vel propter ſeipſum, ob aliquod nempe commodum ſuum, vel propter amicum: ex intentione autem vniuerſali refert ſe ipſum & alia omnia ad Deū, & ſic quodammodo ipſummet peccatum veniale refertur ad Deum. Hanc rationem impugnat Vaſquez: quia pariter ſeque-

quæretur, peccatum mortale referri ad Deum: nam pariter peccat quis mortaliter propter commodum ſuum, & ipſe ordinatur ad Deum. Verùm habetur ſanè ex hac parte diſcrimen inter vtrumq; peccatum: quia peccatum mortale tollit intentionem illam & ordinationem, qua homo ſeipſum & alia refert ad Deũ, quæ non tollitur per peccatum veniale. Alia tamen ex parte poteſt ratio Medinę refelli: quia licèt qui peccat venialiter adhuc ordinetur ad Deum, & peccatum veniale ordinetur ad commodum peccantis; non per hoc ſequitur, ipſum peccatum veniale referri ad Deum: non enim conducit & iuuat ad hoc vt homo perueniat ad Deum, ſeu placeat Deo: quinimò potiùs aliquatenus impedit, & verè diſplicet Deo.

In peccatis venialibus non deuiat homo à debito vltimo fine.

Addunt alij, homo exiſtens in gratia & charitate, ſupponitur habuiſſe voluntatem referẽdi omnes ſuas actiones immediatè ad Deum, ita vt voluerit omnia operari propter Deum: cùm ergo per peccatum veniale non tollatur conuerſio illa vniuerſalis ad Deum, ſed peccatum ipſum veniale ſit de numero actionum quas homo in gratia perſeuerans exercet, ſequitur, ex vi illius voluntatis ordinari ſaltem virtualiter ad Deum. Sed neque hæc ratio recipienda eſt: quoniam cùm peccatum veniale ex natura ſua non ſit ordinabile ad Deum, vtique nec illa voluntate generali dici poteſt ordinari ad Deum: neque illa voluntas ſe extendit ad alias actiones quàm quæ verè ſint ordinabiles ad Deum. Et deinceps illæ ſolùm actiones quæ exercentur ex vi illius voluntatis, dicentur ordinari ad Deum: at certè peccata venialia non procedunt ex vi illius voluntatis quam homo habuerat operandi propter Deum, atque adeo exercendi actiones gratas & acceptas Deo, ſed planè recedunt ac deuiant ab ea priori voluntate: non ergo ex vi illius virtualiter referuntur Deum,

Quia adhuc habitualiter manet ad illum conuerſus.

Hinc tandem nulla ſupereſt alia ratio ad hanc rem explicandam, niſi quam tradit S. Thomas infra quæſt. 88. art. 1. ad 2., & 1. 2. quæſt. 24. art. 10., & explicat Caiet. ibidem, ac defendit Aluarez hac quæſt. art. 6. diſp. 12. quia peccatum veniale ordinatur ſaltem habitualiter ad Deum, non verò peccatum mortale; ordinari autem habitualiter eſt, connotare habitum in operante, quo is inclinatur ad operandum propter Deũ: qui habitus eſt gratia ſeu charitas: ſed peccatum veniale ex vi ſua non tollit hunc habitum, ſicut illum tollit mortale peccatum: ergo aliquo modo habitualiter peccatum veniale ordinatur ad Deum, quo non ordinatur peccatum mortale. Quamuis autem peccatum veniale, quatenus actio mala eſt, non ſit ordinabile ad Deum, nec habitus charitatis inclinet ad ordinandum peccatum veniale ad Deum: tamen charitas ex vi ſua hoc habet, vt inclinet ad ordinandas ad Deum omnes actiones, ſaltem ſub communi ratione actionis humanæ: & non pluſquàm hoc modo peccata venialia cadere poſſunt ſub ordinationem charitatis in Deum. Et licèt etiam ij qui ſunt in peccato mortali, & carent habitu charitatis, venialiter peccent; tamen ſatis eſt, quòd non ipſum veniale peccatum deſtruit charitatem, ſed quantum eſt de ſe illam relinqueret in anima.

Poſtremò in actionibus tertij generis, quæ erant indifferentes inter bonas & malas, ſimili ferè modo de ijs ac de peccatis venialibus philoſophandum eſt; niſi quòd poſſunt verè & poſitiuè per appoſitionem boni finis cohoneſtari & ordinari ad Deum, in quo caſu iam non remanent in ſtatu indifferentiæ, ſed induunt certam bonitatem in genere moris.

SECTIO TERTIA.

Vtrum vltimus finis hominis ſit vnus vel multiplex.

Dico primò. Plurimi ac varij ſunt vltimi fines, quos homo operans ad libitum poteſt intendere. Hæc concluſio demonſtrabitur diſtinguendo & afferendo plures modos quibus hæc multiplicatio finium accidere poteſt.

Poſſunt eſſe plures vltimi fines particulares.

Primò, poteſt quiſque diſtinctas ac varias actiones ob diſtinctos ac varios vltimos fines particulares exercere, nempe quandoque operans ob vnum finem,

Reſpectu plurium actionum,

nem, & quandoque ob alium: non enim vllus cogitur, omnem ſuam actionem ſemper ordinare ad vnum certum finem.

Reſpectu eiuſdem actionis diſiunctiuè. Secundò, poteſt quis eandem ſingularem actionem diſiunctiuè ordinare vel ad vnum vel ad alium vltimum finem. Hoc voluit S. Thom. art. 3. ad 3., vbi docet, poſſe eundem actum qui vnus eſt ſecundùm ſpeciem naturæ, ordinari ad diuerſos fines voluntatis: ſicut occiſio hominis poteſt ordinari ad conſeruationem iuſtitiæ, & poteſt ordinari ad ſatiſfactionem iræ: & ſic in alijs quotidianis exemplis & experientijs.

Reſpectu eiuſdem actionis coniunctiuè. Tertiò, poteſt quis idem ſingulare opus efficere, idemquè ſingulare mediũ aſſumere, ſimul & coniunctiuè ob plures vltimos fines. Sic notauimus quæſt. 16. Philoſ. ſect. 5., & docet S. Thom. infra quæſt. 12. art. 3., & concedunt alij communiter. Vnde ſpecialiter in genere cauſæ finalis non apparet difficultas in hoc vt idem effectus dependere ſimul queat à duabus cauſis, nempe duobus finibus totalibus, quorum vterque ſit & appetatur propter ſe, nec vnus propter alium: quamuis in genere aliarum cauſarum non ita concedatur, poſſe eundem effectum à duabus cauſis totalibus in eodem cauſandi genere concurrentibus actualiter dependere: cuius rei diſcrimen eo loco aſſignauimus.

Poſſunt eſſe plures vltimi fines vniuerſales reſpectu diuerſorũ hominum. Quartò præcipuè quoad finem vniuerſalem humanæ vitæ, quod magis pertinet ad rem, poteſt intra humanam ſpeciem multiplex eſſe vltimus finis, quatenus nempe vnus homo vnum vltimum finem, & alius alium ſibi proponat. Ita notat S. Thomas art. 7., & eſt manifeſtum ex dictis.

Et reſpectu eiuſdẽ hominis ſucceſſiuè. Quintò, poteſt etiam idem homo ſucceſſiuè modò vnum modò alium vltimũ finem ſibi aſſumere. Hoc voluit Ariſt. 1. Ethic. cap. 4. *Cùm enim ægrotat quis, ſanitatem; cùm pauper eſt, diuitias ſummum bonum putat.* Id autem poteſt accidere vel per ſolam mutationem voluntatis, vt ad libitum quis modò intendat vnum modò alium vltimum finem: vel per mutationem etiam opinionis in intellectu, vtpote ſi inter Gentiles tranſeat quis de vna in aliam ſectã, ex ijs quæ in conſtituẽdo vltimo fine diſcrepant, fiatq; vel de Epicureo Stoicus, vel de Stoico Epicureus.

Aut ſimul diſiunctiuè. Sextò, videtur vlteriùs, poſſe eundem hominem ſimul ſibi proponere plures vltimos fines vniuerſales ſub diſiunctione, nempe hoc modo, apud ſe deliberando, ſi acquirerem aut ſummos honores, aut ſummas diuitias, me felicem putarem, nec quicquam amplius appeterem. Saltem inquam quoad huiuſmodi deliberationis actum id poteſt accidere: licèt reuera quoad exequutionem & in applicatione mediorum, difficile vel impoſſibile ſit, ſemper ob vtrumque finem operari: non enim reperiuntur media, quæ pariter vel ad vnum vel ad alium finem perducant operantem: ſed ad ſummum talis homo quædam opera faceret & media aſſumeret, ob vnum ex illis finibus, & quædam ob alium: quæ eſſet multiplicatio finium ſucceſſiua, vt iàm modò ſupra conceſſimus.

Plura etiam bona coniunctiuè. Septimò, poteſt homo ſimul & coniũctiuè ſibi proponere pro vltimo fine plura bona quorum vnum non ordinetur ad aliud, ita tamen vt non quodlibet per ſe ſit finis adæquatus, ſed potiùs ex ijs pluribus bonis intelligatur integrari vnus finis totalis atque perfectus in quo homo quieſcat: atque adeo materialiter quidèm plura ſint quæ ad integritatem vltimi finis conueniant & includantur, vnus verò ſit formaliter vltimus finis, ex ijs omnibus bonis coaleſcens. Hoc eſt de mente Ariſt. 1. Ethicorum, Platonis in Philebo, & aliorum ex Gentilibus Philoſophis, quorum meminit Auguſt. lib. 19. de Ciuit., qui plura quidem requirebant ad conſtituendam perfectam felicitatem, tamen vnicam felicitatem eſſe dicebant ex ijs omnibus aggregatam. Eſt item de mente D. Thomæ art. 5., vbi in corpore docet, non poſſe eſſe plures vltimos fines eiuſdem hominis; in ſolut. verò ad 1. concedit, poſſe accipi plura bona vt conſtitutiua alicuius boni perfecti, in quo conſtituatur vltimus finis. Et quidem in re ipſa perſpicuum eſt, poſſe hominem ſibi appetere plurima bona quaſi vltima, ſeu cumulum plurium bonorum; vtpote bona interna & externa bona animæ & corporis, bona naturæ, & fortunæ; virtutes animi, valetudinem corporis, honores, diuitias, delitias, &c. Atque ſic opinabantur illi Philoſophi, qui adhuc non agnoſcebant, in

Deo

Aut ſimul di ſiunctiuè.

Deo ſolo inueniri complementum omnium bonorum.

Sed non plures vltimi fines vniuerſales formaliter.

Non poſſe verò eſſe plures vltimos fines totales ac perfectos eiuſdem hominis, eſt manifeſtum: quia de ratione vltimi finis eſt, ita explere omnem hominis appetitum, vt nihil ei deſiderandum relinquat, ſicut ait S. Thom. art. 5. & indicauit Ariſt. 1. Ethic. cap. 7. dicens, felicitatem eſſe perfectum quid atque ſufficiens. Et Plato in Philebo, dicens, ſummum bonum eſſe perfectiſsimum atque ſufficientiſſimum, ipſum omnes appetere, & alia circa ipſum, cæterorumquè nihil curare. Et D. Auguſt. lib. 8. de Ciuit. cap. 8. ſummum bonum eſſe id, quod aſpicientes, nihil quo beati ſimus vlteriùs requiramus. Aut ſaltem, quia ſimpliciter poteſt eſſe, vt præter vltimū finem appetat quis aliquod aliud bonū: ideo inquam de ratione vltimi finis ſaltem eſt, vt homo illum præferat omnibus alijs bonis appetibilibus, paratuſquè ſit ſpernere & relinquere cuncta alia bona, dummodo vltimum ſuum finem conſequatur. Dum ergo homo reſpicit quendam vltimum finem, ſequitur, quòd vel prorſus non appetat vllum alium bonum niſi in ordine ad talem finem; vel ſaltem non poteſt quicquam appetere æqualiter cum illo, ſed omnino debet præponere illum vltimum finem omnibus alijs bonis: nullum ergo aliud bonum poteſt eſſe vltimus finis huius hominis. Sed ſi homo æqualiter appetat plura bona; ſignum eſt, eum non ſe felicem putare quocumque ex is bonis ſingillatim adepto, ſed potiùs aggregatione eorum plurium bonorum: atque hic erit vltimus finis & completa beatitudo in intentione talis hominis.

Plura etiam bona coniunctiuè.

Quomodò poſſit quis pluribus peccatis intendere.

Et hinc ſatisfaciendum eſt cuidam difficultati quæ ſolet offerri ad probandum poſſe eſſe plures vltimos fines eiuſdem hominis. Vnus homo committit plura peccata mortalia, non ſolùm ſucceſſiuè vnum poſt aliud; ſed ſimul poteſt eſſe affectus ad ea plura peccata: diximus autem, hominem per peccatum mortale conſtituere vltimum finem in creatura: ergo poteſt idem homo ſimul reſpicere plures huiuſmodi vltimos fines. Hoc dubium Caiet. vocat nouitiorum. Et reſpondet, hominem committentem plura peccata mortalia, ea omnia ordinare ad ſe ipſum, & ſic vnum eſſe vltimum finē. Hanc reſponſionem Vaſq. diſp. 5. cap. 3. ait maiori ratione vocari poſſe nouitiorum. Cùm enim alius ſit finis cui, ideſt ſubiectum cui bonum appetitur; & alius finis qui, ideſt bonum quod appetitur; eo pacto explicatur ſolùm vnum eſſe finem cui, ſed quæſtio eſt de fine qui, & negauimus poſſe eundem hominem ſibi vni conſtituere plures vltimus fines. Sed fortaſſe magis hæc impugnatio dici poterit nouitiorum. Caietanus enim non tantùm aſſignare voluit vnum finem cui, ſed vnum finem qui, ideſt collectionem omnium illarum voluptatum ſeu commoditatum quas homo in illis peccatis ſibi quærit, ita vt hæ commoditates ſe habeant vt fines partiales integrantes vnū finem totalem & adæquatum, ſicut iam conceſſimus contingere poſſe: & ſic inquit, *Homo appetit omnia commutabilia bona ad quæ peccando conuertitur, vt conferentia ad bonum proprium, ita quòd huiuſmodi bona non appetuntur vt fines vltimi ſimpliciter; ſed vt fines vltimi partiales*. Et hæc reſponſio adhibenda eſt in caſu quo peccans intenderet bonum commutabile tanquam vltimum finem vniuerſalem. Tamen, quia hoc regulariter non contingit, ſed homo peccans mortaliter conſtituit ſolummodò particulariter vltimum finē in creatura: ideo abſolutè concedi poteſt, hominem ſimul reſpicere plures vltimos fines particulares: nam ſolùm de fine vniuerſali diximus non poſſe eſſe niſi vnicum.

Quare dari poſſint plures vltimi fines particulares, non verò vniuerſales.

Rurſus alia difficultas eſt, quare dari poſſint plures vltimi fines particulares totales eiuſdem operis, non autem plures vltimi fines vniuerſales eiuſdem hominis. Ad hanc quoque difficultatem colligitur diſparitas ex dictis: quia ad rationem vltimi finis particularis totalis reſpectu operis ſufficit, vt homo ex intentione talis finis eligat & exequatur mediū: at de ratione vltimi finis vniuerſalis totalis maximè eſt, vt homo vel nihil aliud appetat niſi in ordine ad illum, vel non appetat æqualiter cum illo, & ita planè non poteſt plures huiuſmodi fines ſimul intendere.

Vnicus eſt verus vltimus finis.

Dico iam ſecundò. Finis vltimus vniuerſalis quem homo intendere debet, eſt vnicus.

timus finis omniũ hominũ. vnicus reſpectu omnium hominum. Hæc concluſio eſt prorſus certa: & demonſtratur iiſdem rationibus, quibus oſtenſum eſt, huiuſmodi vltimum finem eſſe ex ipſa rerum ordinatione præfixum. Vnus eſt enim vltimus finis totius rerum vniuerſitatis: vna eſt virtutis & rectitudinis norma, iuxta quam ſuas actiones omnis homo dirigere debet: vnum eſt primum ens, ac proinde ſummum bonũ & appetibile: vnus ergo eſt verus vltimus finis humanæ vitæ reſpectu omniũ & ſingulorum hominũ, ad quem omnes tendere debent. Et certè vnus eſt Deus, qui eſt vltimus finis noſter: vna eſt vita æterna, ſiue poſſeſſio Dei, ad quam tanquam ad finem formalẽ ordinati ſumus: non quaſi vna numero futura ſit operatio circa Deum in tot multis hominibus, ſed eſt vnius naturæ & communis in ſpecie. Hic autem vltimus finis vniuerſalis ac verus, quem omnes homines intendere debent, eſt de quo in præſenti tractatu inquirimus ac diſputamus.

SECTIO QVARTA.

Vtrum detur Beatitudo hominis.

Beatitudo explicatur. Beatitudinis ſignificatum atque felicitatis (quorum nominum idem eſt ſenſus) apud Veteres fuit, vt teſtatur Ludouicus Viues ſuper lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 11., *Status perfectus & numeris bonorum omnium abſolutus*. Vel, vt definiuit Boetius lib. 3. de Conſol. proſa 2., *Beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed clariùs ad noſtrum intentum, D. Thom. 1. par. q. 62. art. 1. ſic beatitudinis ſignificatum expreſsit, *Nomine beatitudinis intelligitur vltima perfectio rationalis ſeu intellectualis naturæ:* & vberiùs 1. par. quæſt. 26. art. 1. *Nihil aliud*, inquit, *ſub nomine beatitudinis intelligitur, niſi bonum perfectum intellectualis naturæ, cuius eſt ſuam ſufficientiam cognoſcere in bono quod habet, & cui competit vt ei contingat aliquid vel benè vel malè, & ſit ſuarum actionum domina*. Quæ explicatio prorſus conſonat doctrinæ Ariſtotelis in Ethicis, Platonis in Philebo, Ciceronis in lib. de Finibus, & aliorum Philoſophorum, qui nomine felicitatis intelligunt maximũ bonum, ſummam perfectionem, ac perfectiſsimum ſtatum. Et ſic S. Thom. explicat etiam ac limitat hic quæſt. 3. art. 3. ad 2, definitionem illam Boetij, vt beatitudo dicatur aggregatio omnium bonorum ſufficientium ad perfectiſsimam operationem hominis.

Eſt propria rationali natura. Et ex hac explicatione conſtat, beatitudinem hic quæri tanquam perfectionem peculiarem ac propriam intellectualis naturæ, ad differentiam omnium creaturarum irrationalium; quæ etiam ſi videantur omnibus perfectionibus ſibi connaturalibus abundare, & in ſtatu perfectiſsimo ſibi conſentaneo conſtitutæ, nunquam illis tribuitur nomen beatitudinis. Sic rectè Ariſt. 1. Ethic. cap. 10. & lib. 10. cap. 8. *Cætera*, inquit, *animalia præter hominem eſſe felicitatis expertia, eſſe beatitudinis incapacia, eo quòd contemplatione careant*. Et D. Auguſt. lib. 83. qq. quæſt. 5. *Nullum animal ſcientia carens, beatum eſſe poteſt: non cadit in animalia rationis expertia, vt beata ſint*. Porrò cùm triplex ſit intellectualis natura, Diuina, Angelica, & Humana, Deus quidem dicetur per eſſentiam ſuam beatus, & eſſentialiter ipſamet ſua beatitudo. Creaturis verò intellectualibus beatitudo conuenit per participationem & aſſimilationem quandam ad beatitudinem Dei. Sic notauit Boetius lib. 3. de Conſolat. proſa 10. Et Ariſt. ipſe indicauit 10. Ethic. cap. 8., dicens, *Dijs beata tota vita eſt, hominibus autem eatenus, quatenus ſimilitudo quædam eiuſmodi operationis in ipſis eſt*. Hoc ergo modò quærimus, an hominibus beatitudo conueniat: eademque doctrina poterit & Angelis applicari.

Diſtinguitur duplex hominis ſtatus. Duplex verò eſt humanæ naturæ ſtatus, in quo hominis beatitudo conſideranda occurrit. Vnus eſt, ſtatus in quo de facto genus humanum diuino beneficio & eleuatione conſtitutum eſt, nempe ſtatus ſupernaturalis: alius eſt qui per ſe homini debebatur, iuxta eius naturam, fuiſſetquè ſtatus merè naturalis. In primo ſtatu conſideratur beatitudo ſupernaturalis, in ſecundo beatitudo naturalis.

lis. Gentiles Philoſophi, ſicut beatitudinem ſupernaturalem, nobis fidei lumine reuelatam, ignorarunt, ita beatitudinem quandam homini conſiderato in pura natura attribuerunt. Thologi verò noſtri, non ſolùm beatitudinem ſupernaturalem in ſtatu præſenti agnoſcũt; ſed etiam beatitudinem naturalem, quæ homini in ſtatu puræ naturæ conueniſſet communiter concedunt: niſi quòd Vaſq. hic diſp. 12. cap. 3. & 1. par. diſp. 226. cap. 2. negat tàm Angelis quàm hominibus beatitudinem naturalem.

Datur Beatitudo ſupernaturalis in ſtatu præſenti.

Sed dicendum omnino eſt, de facto quidem propoſitam eſſe homini beatitudinem ſupernaturalem, in caſu verò quo fuiſſet homo conditus in ſtatu puræ naturæ, non defuturam illi beatitudinem naturalem quam aſſequi poſſet. Prior aſſertionis pars, notiſſima eſt in noſtra Fide. Nam Sacra Scriptura, & Sancta Eccleſia, huiuſmodi beatitudinem ſupernaturalem, quam præſertim nomine vitæ æternæ appellat, hominibus proponit. Sic Deus ipſe hanc beatitudinem, hominibus præparauit, & hominibus notificauit, vt ad eam toto conatu contenderent.

Admittenda eſt Beatitudo naturalis in ſtatu naturæ.

Altera aſſertionis pars probatur primò authoritate Ariſtotelis, Platonis, & omnium Philoſophorum, qui nihil per lumen fidei de ſupernaturali beatitudine cognoſcentes, & conſiderantes tantùm hominem iuxta naturæ debitum, abſque diſſenſione conſtituerunt illi beatitudinem aliquam; licèt non conuenirent, in qua nam re veram rationem beatitudinis collocarent. Item authoritate D. Thomæ 1. par. quæſt. 62. art. 1., Scoti, Durandi, & aliorum Theologorum, qui, vt Vaſq. ipſe fatetur diſp. cit. ex 1. par. cap. 1., naturalem beatitudinem conceſſerunt.

Probatur ſecundò ijs omnibus rationibus, quibus ſect. præcedenti demonſtrauimus, dari verum aliquem vltimum finem hominis, etiam ſecundùm naturam ſuam ſpectati: idem enim eſſe vltimum finem ac beatitudinem, infra conſtabit; addita hac formalitate, quòd in vltimo fine conſiſtat ſummum bonum atque perfectio hominis.

Probatur tertiò: quia in ſtatu puræ naturæ adhuc naturalia præcepta ad ſui obſeruationem hominem obligarent, tenereturquè homo iuxta virtutis normam ac rectam rationem traducere vitam, & à peccatis ac vitijs abſtinere: ergo debebat in eo ſtatu homini repoſitum eſſe præmium felicitatis ac beatitudinis, ad quod ſuis rectis operibus contendere deberet: ſicut è contra prauè operantibus debebat eſſe repoſita pœna per priuationem eiuſdem felicitatis ac præmij. Sic præclarè Ariſt. 1. Ethic. cap. 9. *Videtur ex diuiniſſimis rebus felicitas eſſe, quippe cùm præmium virtutis, ac finis, optimum quoddam ac diuinum beatitudo eſſe videatur. Si ergo aliquod aliud eſt à Dijs exhibitum donum hominibus, veriſimile eſt à Dijs felicitatem quoque hominibus exhiberi, ac tantò magis quòd ipſa omnium humanarum rerum optima eſt.*

Habemus ſufficientes Beatitudinis cõditiones.

Quartò. Alijs quoque rebus conuenit maxima aliqua perfectio, ipſis connaturalis ac debita: vtpote brutis vita voluptuoſa, grauibus quies in centro, leuibus in ſublimi: multò magis ergo non debebat deeſſe homini ſumma perfectio & maximum bonum inter omnia quæ in eius vita ipſi contingere poterãt. Et hæc perfectio reſpectu hominis rationem felicitatis habet. Quocirca qui negat felicitatem hominis naturalẽ, aut prorſus negat hanc hominis perfectionem, aut huic perfectioni negat beatitudinis rationem. Sed certè non poteſt negari hæc perfectio: datur enim contemplatio naturalis Dei, quæ eſt maxima perfectio naturalis hominis, & in qua Ariſtoteles humanam felicitatem conſtituit. Item huic perfectioni negari non debet ratio beatitudinis. Quamuis enim huic naturali contemplationi, ac toti ſtatui naturali hominis, non conuenirent quædam conditiones quæ de facto beatitudini ſupernaturali conueniunt: tamen ad cõpletam rationem beatitudinis illi ſtatui proportionatã, tot ac tales conditiones quærendæ non ſunt: ſed ſufficere debet ſi ſtatus ille ſit talis perfectionis, qualem Ariſtoteles alijquè Philoſophi agnouerunt, vt ei nomen beatitudinis aſſignarent. Neque oportet in alio magis rigoroſo ſignificato nomen naturalis beatitudinis vſurpare.

Et

Et Ariſtoteles ipſe 1. Ethic. cap. 11. in hoc ſenſu dixit, potuiſſe homines reddi beatos; ſed vt homines, hoc eſt quantũ naturaliter poſſit hominibus cõuenire. Et per hoc facilè ſatisfiet ad argumẽta quæ cõtra beatitudinem naturalẽ Vaſq. adducit.

Excluderet peccati miſeriam.

Obijcit primò. Quicquid eſt in homine ſecundùm ſtatum naturæ, etiam ipſa contemplatio Dei, poteſt ſimul ſtare cum peccato mortali: ſed nihil quod ſecum patitur peccati conſortium, meretur nomen felicitatis; ſiquidem peccatum eſt maxima miſeria, felicitas autem & miſeria opponuntur: ergo nulla vocari poteſt felicitas naturalis.

Reſpondetur primò. Summa miſeria eſt priuatio ſummæ felicitatis, ſicut ſummum malum eſt priuatio ſummi boni. Vel ergo per peccatum ab homine commiſſum amitteretur illa perfectio & cõtemplatio Dei, quæ dicebatur beatitudo: & ſic non procedit argumentum factum de coexiſtentia beatitudinis cum peccato, ſed ſuccedit aliud de amiſſibilitate beatitudinis, quod poſtea afferemus. Vel homo peccans retinebit eam ſummam perfectionem: & ſic, ſi illa per ſe ſumpta dicebatur beatitudo, peccatum quod illam non tollit, non diceretur ſumma miſeria, hoc eſt ſumma infelicitas: atque adeo dicetur, non eſſe contra rationem illius beatitudinis, admittere ſecum miſeriam quamdam inferiorem; ſiquidem illa beatitudo pro eo ſtatu non poſſet eſſe perfectior.

Secundò meliùs. Beatitudo, vt notat S. Thom. hic quæſt 4. art. 4. & quæſt. 5. art. 7., dicere debet coniunctionem cum vero vltimo fine qui eſt Deus; peccatum verò auertit à Deo: ideo dicetur beatitudo naturalis non ſaluari per ſolam contemplationem Dei aut aliam huiuſmodi perfectionem, ſed includere perfectam rectitudinem voluntatis quoad omnes virtutes, & excludere omne peccatum. Sic docuit ipſe Ariſtoteles 10. Ethic. cap. 6. & 8., & rurſus cap. 9. ait, Beatum eſſe Deo chariſsimum, & recipere remunerationem à Deo. Et præclarè 1. Ethic. cap. 10. inquit, *Nullus ex Beatis miſer efficitur, nunquam enim odioſum quippiam ac prauum aget; nam eum qui reuera bonus eſt ac prudens, decorè omnem fortunam perferre, & pro facultatibus ſemper pulcherrima quæque atque optima agere exiſtimamus.* Itaque, etiam ſi de facto beatitudo ſupernaturalis in ſola Dei viſione conſtituatur, adhuc in beatitudine naturali debet per ſe rectitudo voluntatis includi. Et ratio diſcriminis eſt: quia intantum operatio intellectus poteſt eſſe ac dici beatitudo, inquantum omnino ſecum fert rectitudinem voluntatis; adeo quòd ſi videns Deum poſſet peccare, nequaquam ſola viſio poſſet dici beatitudo: cùm ergo mera contemplatio naturalis Dei non excludat per ſe peccatum, non ſufficeret ad rationem beatitudinis, ſed ad conſtituendam beatitudinem per ſe requireretur rectitudo voluntatis. Vnde nunc de facto Dæmones, quamuis habeãt Dei notitiam naturalem, eandem fortaſſe quam in ſtatu puræ naturæ habuiſſent, nullo modo dici debent habere beatitudinem naturalem, ex defectu ſcilicet dictæ rectitudinis requiſitæ.

Subeſſet Prouidentiæ Dei naturali.

Obijcit ſecundò. Homo in puris naturalibus conſtitutus, hoc ipſo ſupponitur omni auxilio diuinæ gratiæ deſtitutus: ſed non poteſt homo ſeruare mandata aut virtuoſè quicquam operari abſque diuina gratia: atque adeo, dum Deus relinqueret hominem in puro ſtatu naturali, permitteret eum labi in innumera peccata, & relinqueret in ſumma miſeria: ergo nullatenus homo in ſtatu naturali poſſet eſſe beatus.

Reſpondetur. Si hoc argumentum valeret, potiùs demonſtraret, ſtatũ hominis naturalẽ fore admodum mõſtruoſum, & humanæ naturæ ac diuinæ prouidentiæ prorſus indecẽtem. Vel ergo hominem in eo ſtatu præcepta obligarent, vel non obligarent. Hoc ſecundum dici non poteſt: quia præcepta naturalia ex ipſa vi rationis neceſſariò obligant. Si concedatur primum: ergo verè homo in eo ſtatu habebat facultatem obſeruãdi præcepta & vitandi peccata: habebat inquã, ſi non ex ſola virtute natiua, ſaltem cum alijs diuinis auxilijs, non quidẽ ſupernaturalibus, ſed illi ſtatui accomodatis, & ſpectantibus ad ſtatum naturæ: ſic ergo poterat homo eſſe in illo ſtatu beatus, ac quandã naturalem beatitudinẽ adipiſci.

Obijcit

Eſſet diuturna & aſſidua iuxta capacitatem illius ſtatus.

Obijcit tertiò. De ratione beatitudinis eſt, vt ſit æterna, vel ſaltem de mente Ariſt. diuturna: ſed contemplatio Dei quæ in ſtatu puræ naturæ dicitur eſſe beatitudo, talis eſt, vt pro præſenti vita vix poſſit quis exiguo ſpatio diuinæ contemplationi vacare: ergo nulla eſſet beatitudo hominis naturalis. Adde, quòd ſi beatitudo non ſit perpetua, vtique non expleret hominis appetitum, imò relinqueret eum in maxima anxietate, dum ſciret vel timeret ſe ſuam beatitudinem amiſſurum: vel argueret maximam ſtultitiam, ſi huiuſmodi amiſſionem homo non metueret. Quo argumento D. Auguſt. lib. de Vita beata, oſtendit, non poſſe veram hominis beatitudinem conſiſtere in bonis fortuitis ac mutabilibus. Et lib. 11. de Ciuit. cap. 11. probat, Angelos malos ante ſui caſū non fuiſſe beatos, ſiue præſcierint ſiue non præſcierint eumdem caſum futurum. Inſuper, de ratione beatitudinis eſt, vt ſit continua abſque interruptione: alioqui idem homo modò eſſet beatus & modò miſer: efficieturquè illud quod irridet Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 10. *Si fortunas ſequi velimus, nos eumdem felicem & rurſus miſerum ſæpè eſſe dicturos, Chamæleontem quendam imbecilliterquè ſtabilitum felicem facientes.* At certè, homo non ſolùm ad finem vitæ amiſſurus eſſet beatitudinem naturalem, ſed plerumque etiam ante mortem aduerſitatibus concuſſus: & certè non poſſet eſſe ſemper diuinæ contemplationi intentus: igitur illa non eſſet vera beatitudo.

Subeſſet Prouidentia Dei naturali.

Reſpondetur. Cùm beatitudo naturalis non eſſet ſumma perfectio ſimpliciter poſſibilis ſed ſumma quæ conueniret homini in illo ſtatu naturæ: ideo nec requirit ſummam durationem vel ſummam continuitatem; ſed ſatis eſt, ſi haberet maximam quæ in eo ſtatu exerceri poſſit. Sic reſpondet Ariſt. 1. Ethic. cap. 10., vbi per hoc concludit, beatos quidem dici, ſed vt homines. Itaque ſatis eſſet quod ait idem Philoſophus cap. 7., Perfectam felicitatem eſſe, cùm competentem vitæ longitudinem nacta ſit: & rurſus quod ait cap. 12., quòd beatus non facilè vel quibuslibet infortunijs, ſed nō niſi multis & ingentibus à felicitate dimoueretur, quæ rarò acciderent. Item ſatis eſſet, quod ait lib. 1. cap. 11. & lib. 10. cap. 7., contemplationem eſſe felicitatem, quia inter omnes operationes humanas eſt aſſiduiſſima. Rurſus, ſatis erat, in ſtatu naturæ explendum fuiſſe hominis appetitum, quantum tunc poſſibile erat, & quantum ſtatus ille permittebat: & ſimiliter ſatis erat depelli aut reprimi timorem & anxietatem de amiſſione beatitudinis, quantum tunc poſſibile erat. D. Auguſt. verò loquutus eſt de beatitudine præſenti ac ſimpliciter perfecta. Demum ſatis erat, quòd homo fuiſſet promptus & expeditus ad contemplationem Dei, licèt non ſemper in actuali eius exercitio reperiretur. Et, vt notauit Ariſt. 10. Ethic. cap. 7. *Eſſet aſſiduiſſima, contemplari ſiquidem aſſiduè magis quam operari quippiam poſſumus.* Neq; dum pro tempore ceſſabat, dicēdus fuiſſet homo miſer: miſeria enim è contra importat ſtatum talem in quo eſſet homo penitus diuinæ contemplationis expers, quantum eſt ex hac parte. Hinc autem vltrò fatendum eſt, quòd beatitudo naturalis in eo ſtatu fuiſſet valde imperfecta, in comparatione ad præſentem beatitudinem ſuperiorem. Et Ariſtoteles ipſe qui hanc non agnouit, beatitudinē prorſus completam & perfectam ſoli Deo adſcripſit: vnde 12. Metaph. cap. 6. dixit, *Vita verò qualis nobis pauco tempore, optima illi eſt, ſiquidem ita ſemper illud eſt, nobis autem profectò id impoſſibile eſt:* & infra, *Si igitur ita benè ſe habet Deus ſemper, vt nos aliquando, admirabile eſt; quòd ſi magis, adhuc admirabilius eſt; at ita ſe habet.*

Eſſet ſuo modo ſufficiens.

Obijcies præterea quartò. De ratione beatitudinis eſt, vt ipſa ſola ſit homini ſufficiens. Sic Ariſt. 10. Ethic. cap. 6., *Felicitas,* inquit, *nullius rei indiga eſt, ſed ex ſeſe ipſa ſufficit:* at certè nulla perfectio, nec inquam illa contemplatio Dei, fuiſſet homini ſufficiens in ſtatu naturæ: ergo.

Reſpondetur. Ariſtoteles ipſe, ad completam beatitudinem, præter Dei contemplationem, requiſiuit conſortium externorum bonorū: & ſic docuit lib. 1. cap. 9. & lib. 10. cap. 9. Itaque tota beatitudo, includens collectionem horum bonorum, erat homini ſufficiens. Vel, pro ipſa contemplatione addi poteſt,

quod

quod ait Ariſtoteles iiſdem locis, & clariùs lib. 10. cap. 7., ad operationem contemplationis non magnam eſſe indigentiam, ſed pauca homini ſufficere: *Nam eorum*, inquit, *quæ ad viuendum neceſſaria ſunt, & ſapiens & iuſtus & cæteri indigens; ſapiens verò etiam ſi per ſe ipſum ſit contemplari poteſt, meliùs quidem fortaſſe ſi adiutores habeat, ſufficientiſſimus tamen ipſe eſt*: & cap. 8. *Videtur vel parùm vel minus quàm moralis externarum rerum apparatu indigere*: & rurſus; *Contemplanti nulla huiuſmodi rerum ad operationem quidem indigentia eſt*. Et ita declarat, contemplationem eſſe inter alia bona quàm maximè ſufficientem. Sic etiam D. Auguſt. lib. de Vita beata, *Miſerum eſſe hominem qui eget, dubitat nemo: neque nos terreat, quædam ſapientum corpori neceſſaria: non enim eis eget ipſe animus in quo poſita eſt vita beata: & quod videtur corpori neceſſarium, ſumat ſi adfuerit; ſi non adfuerit, non eum iſtarum rerum franget inopia*.

Eſſet iucunda. Objicies quintò. Felicitas debet ſecum afferre maximam iucunditatẽ, adeo vt homo nil melius habeat, quam actuale beatitudinis exercitium: at naturalis contemplatio non eſt huiuſmodi, quinimò potiùs quandam moleſtiam ac defatigationem homini affert: ergo nulla eſſet beatitudo hominis naturalis.

Reſpondetur cum Ariſtotele 10. Ethic. cap. 7. *Exiſtimamus, oportere voluptatem felicitati eſſe admiſtam: iucundiſsima autem ex virtutis operationibus ea proculdubio eſt, quæ ſecundùm ſapientiam fit*. Et alibi etiam commendare ſolet iucunditatem & voluptatem quam contemplatio affert, non quidem ſenſualem corpori, ſed ſpiritualem menti. Et, vt ait lib. 1. cap. 11., contemplatio quàm minimam fatigationem de ſe affert: imò mens ipſa per ſe eſt infatigabilis: quare fatigatio & laſſitudo ex defectu & grauamine corporis oriens, non poteſt tollere beatitudinis rationem.

Eſſet malorum expers. Objicies ſextò. De ratione beatitudinis eſt, vt excludat omne malum: ſed homo in ſtatu naturæ, neceſſariò pateretur plurima mala & anguſtias, non ſolùm ab externo, ſed etiam ab interno vexaretur pugna ſuarum paſſionum: & ab initio plerique naſcuntur affecti varijs malis ac deſtituti quibuſdam bonis: & in progreſſu ſolent occurrere plurima aduerſa & incommoda.

Reſpondetur. In illo ſtatu, licèt Beatus non fuiſſet expers omnium malorum, tamen quam minimè iis premeretur. Pugna enim illa paſſionum fuiſſet leuior in Beato. Et mala illa naturæ quæ acciderent, non per hoc omnino tollebant, licèt aliquatenus macularent ac perturbarent illam beatitudinem. Aduerſitates verò illas quæ in decurſu vitæ ſolent occurrere, beatus æquo animo pertuliſſet: & ſic licèt ijs aliquo modo premeretur ac læderetur beatitudo, tamen non prorſus deſtruebatur. Quo pacto reſpondet etiam Auguſt. lib. de Vita beata, dicens, Beatum euaſurum quidem plurima mala quæ vitare potuiſſet: ea autem quæ vitare non poterat, non feciſſent eum miſerum, quia obſeruare deberet dictum illud Poetę comici, Si nõ poteſt fieri quod vis, id velis quod fieri poteſt; et ſic non fuiſſet miſer, cui nihil accideret præter voluntatem.

Cæterùm, hæc dicta ſint, ad defendendam cum Ariſtotele naturalem beatitudinem hominis mortalem vitam agentis in corpore. Sed longè meliùs poteſt ac debet beatitudo ſaluari, ſuppoſita immortalitate animæ, in ſtatu ſeparationis eius à corpore: non ſolùm inquam de facto iuxta fidem, ſed ſimpliciter iuxta rationem: quia ſtatus ſeparationis fuiſſet magis accomodatus ad perpetuam & aſſiduam Dei contemplationem, ad recipiendũ præmium pro dignè geſtis in vita præterita, ad immunitatem malorum, & ad retinendam firmam quandam rectitudinem voluntatis, adhæſionemquè cum Deo vltimo fine, & ad reliqua quæ ad beatitudinem requiruntur. Et dum dicitur ſtatus naturæ, excluduntur quidem dona ſupernaturalia gratiæ, ſed ſemper inuoluitur naturalis prouidentia Dei cum ſubſidijs & beneficijs naturalibus illi ſtatui proportionatis.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Beatitudo hominis idem ſit ac vltimus finis eius.

Idem realiter eſt Beatitudo ac vltimus finis.

DIco primò. Eadem res eſt beatitudo atque vltimus finis hominis, & ſic materialiter & realiter vnum quid eſt vltimus finis & beatitudo. Hæc aſſertio eſt de mente Ariſtotelis lib. 1. & 10. Ethic., & D. Auguſt. lib. 19. de Ciuit. cap. 1. & lib. 13. de Trinit. cap. 3. & 4., & eſt D. Thomæ hic & aliorum. Et patet manifeſtè: quia tàm vltimus finis, quàm beatitudo, eſt ſummum ac maximum bonum hominis: vnicum verò eſt huiuſmodi bonum, vt conſtat ex dictis: igitur eadem omnino res, idem bonum, eſt ſimul beatitudo ac vltimus finis hominis. Eſtquè hoc proportionaliter intelligendum: vt idem ſit vltimus finis formalis & beatitudo formalis, itemquè vltimus finis obiectiuus & beatitudo obiectiua. Idem eſt ex natura rei verus ac debitus vltimus finis & vera ac debita beatitudo. Idem eſt apud quemcumque hominem vltimus finis ac beatitudo quã ipſe ſibi proponit.

Illud tamen circa hanc concluſionem videtur obſtare: quòd beatitudo eſt quoddam bonum proprium ipſius hominis: at Sacri & pij Doctores magis commendãt hominem operantem non intuitu ſui proprij boni, ſed potiùs ob diuinam laudem & gloriam: vnde verus vltimus finis quem homo magis reſpicere debet, non eſt ſua propria beatitudo, ſed potiùs gloria Dei. Imò eandem ſuam beatitudinem debet homo reſpicere & intendere ob gloriam Dei, & ſic ordinare ſuam quoque beatitudinem ad alium vltimum finem. Et non defuerunt qui putauerint, hominem operantem intuitu beatitudinis & æternæ mercedis peccare: & propterea Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. & can. 31. declarauit, hominem operantem ob retributionem æternę mercedis non peccare, ſed benè ac meritoriè agere. At ſaltem perfectior modus operandi eſt, ob meram Dei gloriam, etiam ſecluſa propria mercede.

Reſpondetur primò, hic inquiri & aſſignari vltimum finem qui eſt finis cuius reſpectu ipſius hominis tanquam finis cui, ideſt quem homo ſibi ipſi appetit & intendit. Atque huiuſmodi vltimus finis non poteſt prorſus eſſe alius ab eadem hominis beatitudine. Cùm verò quis operatur ob meram Dei gloriam, tunc finis cuius eſt ipſa gloria Dei, finis cui eſt ipſe Deus cui gloriam intendit. Secundò, eadem ipſa beatitudo hominis eſt maxima glorificatio Dei, quam creatura rationalis poſſit illi appetere: vnde gloria Dei non eſt quid extraneum á beatitudine hominis. Itaque homo perfectiſsimè aget, operando propter ſuam beatitudinem, tanquam propter maximam gloriam Dei: non quidem quaſi ordinet beatitudinem ad aliquem alium vlteriorem ac diſtinctum finem, ſed quia conſiderat ipſammet ſuam beatitudinem tanquam gloriam Dei.

Formaliter differt

Dico ſecundò. Beatitudo & vltimus finis formaliter aliquo modo diſtinguuntur penes quaſdam conſiderationes, ſecundùm quas eadem res & idem bonum habet vtranque rationem ac denominationem. Probatur & explicatur concluſio. Beatitudo in ſua ratione formali præcisè importat hoc, vt ſit maximum, ſummum, ac perfectum bonum intellectualis naturæ, vt docet S. Thom. 1. par. quæſt. 26. art. 1. Vltimus autem finis in ratione finis formaliter importat cauſalitatem reſpectu appetentis & operantis ac media ordinantis. Quas duas rationes patet aliquo modo eſſe diſtinctas, adeo vt poſſit alicui rei vna ſine altera conuenire. Etenim reſpectu agentium naturalium datur ratio finis abſque ratione beatitudinis: & ex aduerſo datur in Deo propriiſſima ac excellentiſſima ratio beatitudinis, vt docet ibidem S. Thom., & agnouit quoque Ariſtoteles; tamen abſque ratione finis: Deus enim non reſpicit quicquam vt cauſam ſibi finalem, neque appetit aut procurat ſibi ſuam beatitudinem tanquam finem, quæ nimirum eſt eadem ſua eſſentia. At verè quoad hominem tendenté ad ſuum vltimum finem ac beatitudinem, idem prorſus realiter eſt vltimus finis ac beatitudo: eſt finis, quatenus homo media aſſumit & operatur propter eius aſſequutionem; eſt beatitudo, quatenus ſummum bonum ac perfectio hominis.

Et idcirco deinceps de vltimo fine ac beatitudine hominis indiſtinctè agere proſequemur.

SECTIO SEXTA.

An & quo pacto homo appetat appetitu innato ſuum vltimum finem atque beatitudinem.

PRoximè ſequitur inueſtiganda & aſſignanda habitudo hominis erga ſuum vltimum finem ac beatitudinem. Quæ habitudo dupliciter debet attendi: primo modo quatenus homo immediatè appetit ipſum finem beatificum: ſecundo modo quatenus operatur & aſſumit media ob ipſum finem. Solent verò hanc ſolam ſecundam habitudinem conſiderare in quæſtione præſenti, & primã differre cum S. Thoma ad finem huius materiæ, nempe quæſt. 5. art. vlt. Sed certè intentio finis præcedit ordinationem mediorum; prior eſt appetentia finis in ſe, quàm operatio propter finem: priùs ergo agendum eſt de appetitu noſtro erga ipſum finem ac beatitudinem.

Et ſupponenda in primis eſt vulgata diuiſio in appetitum innatum & elicitũ. Appetitus innatus eſt per modum naturæ & potentiæ inclinatæ ad ſuam perfectionem: quo modo graue appetit centrum, materia formas. Appetitus elicitus eſt verus deſiderij actus, quo agens cognoſcitiuum fertur in obiectum & perfectionem ſibi repræſentatam. Rurſus dupliciter poteſt appeti vltimus finis & beatitudo, nempe vel in vniuerſali, vel in particulari. In vniuerſali appetit quis beatitudinem, abſtrahendo ab hac & illa & quacumque determinata perfectione in qua vera beatitudo cõſiſtat. In particulari appetit quis certam ac determinatam ſibi perfectionem, quæ eſt vera eius beatitudo, ſiue quam ipſe ſibi in ſuam felicitatem aſſumit. Iuxta hanc diſtinctionẽ varia ſunt de hac re Autorum placita, quæ tamen poſſunt magna ex parte conciliari, vt per ſequentes concluſiones commemorabimus.

Dico primò. Appetit homo appetitu innato ac naturali ſuum vltimum finem & beatitudinem in vniuerſali. Hæc concluſio eſt communis & certa. Probatur primo ratione, quam indicat S. Thom. 1. par. quæſt. 26. art. 1. vbi de appetitu innato loqui videtur, & quam afferunt etiam Scotus in 4. diſt. 49. queſt. 10. Durand. ead. d. quæſt. 8. alijque frequenter. Commune & naturale eſt cuicunque ſubiecto, appetere naturaliter ſuam perfectionem ſibi conſentaneam: ergo maximè appetit homo ſupremam & vltimam ſuam perfectionem, quæ eſt ſua beatitudo. Imò, nihil aliud eſt appetitus innatus, niſi propenſio ſeu capacitas naturæ ad habendam ſuam perfectionem: & hoc ipſo quòd conſideramus perfectionem aliquam conſentaneam naturæ, certè talis natura habet huiuſmodi capacitatem & propenſionem, & ita inductione conſtat in omnibus rebus: ergo planè habet homo appetitum innatum erga ſuam beatitudinem.

Homo appetit appetitu innato beatitudinem in vniuerſali.

Secundò. Ex eadem ratione colligunt Scotus & Durandus, homini neceſſariò ineſſe hunc appetitum, & eſſe ſummum: Cùm enim natura mutari non poſſit, vtique non poteſt amittere capacitatem & propenſionem quam ex ſua eſſentia habere ſupponitur: & cùm hic appetitus dicatur in ordine ad perfectionem naturæ, vtique eo maior denominabitur appetitus, quo maior eſt perfectio: dicetur ergo maximus & ſummus appetitus, erga maximam & ſummam perfectionem, qualis eſt beatitudo.

Hic appetitus eſt ſummus.

Tertiò. Ad maiorem explicationem huius appetitus innati, ſimpliciter quidem huiuſmodi appetitus eſt potentia naturæ reſpicientis ſuam perfectionem. Duplex autem potentia conſideratur in natura rationali, nempe voluntas & intellectus. Et voluntas quidem peculiari modo eſt appetitus, quia eſt facultas elicitiua actus deſiderij; & vt ſic propriè dicitur appetitus elicitiuus & deliberatiuus: ſed poteſt etiam dici appetitus innatus, ad differentiam ipſius actus eliciti. Intellectus verò intantum poterit appellari appetitus innatus, inquantum beatitudo dicetur conſiſtere in aliqua intellectuali perfectione. Quòd ſi beatitudo conſtituatur in alia voluntatis perfectione, tunc voluntas hoc alio modo

Eſt in voluntate et intellectu.

modo dicetur appetitus: maximè enim appetitus innatus eſt potentia reſpiciens perfectionē quã natura appetere dicitur.

Quomodo reſpiciat beatitudinem in vniuerſali.

Quartò. Ad magis explicandum, quomodo huiuſmodi appetitus ſit erga beatitudinem in vniuerſali: non eſt cogitandum, quaſi natura reſpiciat & poſſit in ſe recipere conceptum vniuerſalem perfectionis ac beatitudinis non determinatum ad aliquid ſingulare: ſicut ineptè nonnulli impugnant hunc appetitum beatitudinis in vniuerſali. Sed ita accipiendum eſt: quòd homo eſt capax pluſimarum perfectionum, quas omnes in particulari recipere poteſt, & de quibus poteſt quæri in quanam beatitudo conſiſtat: & hinc abſtrahimus conceptum beatitudinis formaliter abſque determinatione vllius certæ perfectionis: & ſic dicimus hominem appetere beatitudinem in communi, licèt in actu exercito non niſi in particulari ac determinatè ſingulas perfectiones recipere debeat: ſicut dicitur quoque materia appetere formam abſolutè, licèt realiter non niſi formas particulares recipiat.

Habet homo appetitum naturalem erga beatitudinem naturalē, & obedientialem erga ſupernaturalē.

Dico ſecundò. Habet etiam homo appetitum innatum erga ſuum verum vltimum finem ac beatitudinem in particulari: appetitum quidem naturalem erga beatitudinem naturalem; obedientialem verò circa beatitudinem ad quam in ſtatu præſenti eſt ordinatus, quæ eſt ſupernaturalis. Prima concluſionis pars, quòd homo ſimpliciter appetat ſuam veram beatitudinem in particulari, eſt ſatis manifeſta: eſt enim homo capax huiuſmodi beatitudinis tanquam ſuæ perfectionis maximæ. Secunda pars de appetitu naturali erga beatitudinem naturalem, eſt non minùs certa ac nota. Tertia pars de appetitu obedientiali, eſt ad mentem Caietani & ferè omnium Thomiſtarum: in contrarium referuntur Scotus, Durandus, Maior, & Sotus, apud Vaſq. diſp. 22. cap. 1. Sed declaratur & probatur aſſertio: quia penes duplicem reſpectum poteſt appetitus denominari naturalis. Vno modo per reſpectum ad appetentem, quatenus in eius natura fundatur, ſeu ex eà dimanat: & ſic quicumque appetitus erga quæcumque perfectionem ſupernaturalem, debebit vocari naturalis: fundatur enim in natura humana; & hoc forſaſſe voluerunt Auctores in contrarium relati, & apertè id explicauit Sotus, & intendit Gregor. de Valent. quæſt. 9. puncto 1. & ſignificauit D. Auguſt. de Prædeſt Sanctorum, dicens, *Poſſe habere fidem, natura eſt hominum; habere autem, gratia eſt fidelium.* Quia tamen iuxta hanc ſignificationem, quicumque appetitus, & quæcumque capacitas, etiam ad vnionem hypoſtaticam cum perſona diuina, vocari deberet naturalis; vnde ſic non explicatur diſtinctio inter potentiam naturalem & obedientialem: ideo appetitus iuxta hanc acceptionem vocari debet innatus potiùs quàm naturalis. Alio ergo modo denominatur propriè appetitus naturalis reſpectu termini & perfectionis quàm reſpicit: vt ſcilicet ille dicatur appetitus naturalis, qui reſpicit formã naturalem debitam ipſi ſubiecto: & appetitus obedientialis, qui reſpicit formam ſupernaturalem, quæ excedit debitum ſubiecti, & quam non poteſt quis ſuis viribus aſſequi, ſed recipere debet ab agente ſuperiori eleuante: & dicitur obedientialis, quatenus creatura ſubditur Deo, qui poteſt de illa diſponere quæ excedunt virtutem eius. Supponimus autem, tum ex dictis 1. par. q. 12. de viſione Dei, tum ex dicendis infra quæſt. 3. de beatitudine formali, verè eſſe penitus ſupernaturalem beatitudinē, ad quam de facto eleuatus eſt homo à Deo: hinc ergo ſequitur manifeſtè, appetitum hominis reſpectu huiuſmodi beatitudinis in particulari, vocandum eſſe obedientialem.

SECTIO SEPTIMA.

An & quo pacto homo appetat appetitu elicito vltimum finem ac beatitudinem.

Qvoniam homini abſque dubio conuenit deſiderium elicitum erga ſuam beatitudinem, id quod quæritur eſt, vtrum homini neceſſariò vel liberè, vtrum naturaliter vel voluntariè, eliciat hunc actum appetendi. Pro quare ſupponenda eſt diſtinctio duplicis neceſſitatis, quarum vna dicitur quoad ſpeci-

cificationem, altera quoad exercitium. Prima eſt, qua voluntas ita elicit actum deſiderij & amoris circa tale obiectum, vt non poſſit circa illud habere actum fugæ & odij: vnde dicere valet, ſi aliquem actum eliciat, non poteſt niſi actũ proſequutionis elicere: & ſic habet neceſsitatem quoad ſpeciem actus. Secunda eſt, cùm vlterius voluntas non poteſt non elicere & exercere illum actum circa tale obiectum.

Appetit neceſſariò quoad ſpecificationẽ beatitudinem in vniuerſali.

Dico primò. Homo appetit actu elicito ſuum vltimum finem ac beatitudinẽ in vniuerſali, neceſſariò quoad ſpecificationem. Hæc concluſio eſt S. Thomæ quæſt. 5. art. 5. & quæſt. 10. art. 1. & 2., & 1. par. quæſt 82. art. 1.; Scoti in 4. d. 49. q. 10., & aliorum communis: niſi quòd videtur contra Nominales qui indicarunt, poſſe voluntatem odio habere bonum ſub ratione boni. Probatur primò auctoritate. Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 1. ait, *Bonum eſt quod omnia appetunt*: quaſi diceret, bonum eſt quod nullus odit. Itaque eo magis ſummum bonum & beatitudinem omnes appetunt, & nullus refugit. Et 1. Metaph. in principio, *Omnes homines naturaliter ſcire deſiderant*: vbi iuxta communiorem expoſitionem ſenſus eſt de appetitu elicito. Vnde pariter & maiori ratione, omnes homines naturaliter deſiderant eſſe beati. Item Plato in Philebo inquit, *Summum bonum eſt, quod omne cognoſcens venatur & appetit, apprehendere cupiens*. Similiter D. Auguſt. lib. 13. de Ciuit. cap. 3. 4. & 5., lib. 4. cont. Iulian. cap. 3., in Enechirid. cap. 105., & alibi frequenter, D. Anſelm. lib. de Caſu Diaboli cap. 4., & alij Patres vnanimiter notant, omnem hominem ita cupere ſe eſſe beatum, vt non poſſit beatitudinem odiſſe, vel amarem miſeriam.

Probatur ſecundò ex D. Thom. loco cit. 1. partis. Ita ſe habet finis in operabilibus, ſicut principia in ſpeculabilibus: ſed intellectus neceſſariò aſſentitur principijs quæ ſunt per ſe nota, iiſquè diſſentiri non poteſt: ergo & voluntas neceſſariò appetit vltimum finem ſummè bonum, eumquè non poteſt odiſſe.

Tertiò ratione vniuerſali. Voluntas non poteſt ferri per actum odij in bonũ ſub ratione boni, ſicut neque per actum amoris in malum ſub ratione mali, vt in vniuerſum de voluntatis obiecto tractabimus: ſed beatitudo formaliter dicit rationem boni: ergo.

Quartò ratione peculiari de tali bono quod eſt beatitudo: quia, vt arguit D. Thomas iiſdem locis; ratio beatitudinis eſt, vt ſit bonum perfectum quo voluntas ſatiatur; & ſic proponitur voluntati vt adæquatè bonum ſecundùm omnem conſiderationem; ſiquidem perfectum eſt cui nihil deeſt: ſed voluntas vtique non poteſt odiſſe huiuſmodi bonum ſibi propoſitum: ergo neceſſariò illud amat & appetit.

Quintò. Hic actus, in homine cognoſcente ſe poſſe conſequi beatitudinem, erit abſolutus & efficax, ad differentiam illius appetitus quem habere poſſunt etiam Damnati carentes omni ſpe & facultate beatitudinis conſequendæ: hi enim cognoſcunt, beatitudinem eſſe iam ipſis impoſſibilem: voluntas autem non poteſt efficaciter velle obiectum cognitum impoſſibile: vnde non poſſunt habere appetitum efficacem beatitudinis, ſed ad ſummum actum inefficacem per ſimplicem complacentiam: & ita notauit Scotus loco citato. Homines ergo qui cognoſcunt, beatitudinem eſſe ſibi poſsibilem, hi ſunt qui habent appetitum elicitum efficacem circa beatitudinem.

Hic appetitus eſt abſolutus & efficax.

Sextò. Hic appetitus debet dici ſummus, vt benè notauit Scotus. Sicut enim Ariſtoteles initio Metaphyſicæ, ex vniuerſali illo principio, *Omnes homines ſcire deſiderant*, deducere intendit, homines ſummè deſiderare ſcientiam Metaphyſicæ quæ eſt ſcientia perfectiſſima: ita in hac re, cùm homo neceſſariò appetat bonum, ſummè dicetur appetere ſummum bonum. Dupliciter autem poteſt appetitus dici ſummus, vel intenſiuè, vel appretiatiuè. Primo modo dicitur, cùm actus appetendi eſt intenſiſſimus ſupra omnem alium actum appetendi. Secundò modo dicitur ſummus, cùm appetens æſtimat maximè obiectũ ſupra omne aliud obiectũ appetibile. Et quidẽ non oportet, appetitũ beatitudinis eſſe ſummum intenſiuè: ſiquidem benè poteſt homo elicere actum appetitus intenſiorem erga aliud particulare obiectum.

Eſt ſummus appretiatiuè.

ctum. Sed intelligi debet appretiatiuè; quia ita homo appetit & æſtimat beatitudinem, vt eam præferat cuicumque bono particulari.

Simili neceſſitate refugit homo miſeriam.

Septimò. Ex his deducitur, quòd ſimiliter homo neceſſariò quoad ſpecificationem fugit & odio habet miſeriam. Ita D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 62., dicens, hominem non poſſe velle ſe non eſſe felicem. Et D. Auguſt. in Enchirid. cap. 105. ſic inquit: Neque enim voluntas culpanda eſt, aut voluntas dicenda non eſt, qua beati eſſe ſic volumus, vt eſſe miſeros non ſolùm non velimus, ſed nec velle poſſimus.

Non appetit neceſſariò quoad exercitiū beatitudinem.

Dico ſecundò. Homo non appetit neceſſariò vltimum finem ac beatitudinē neceſsitate quoad exercitium. Hæc concluſio eſt pariter D. Thomæ, Scoti, & omnium ferè communis: niſi quod Durand. in 4. d. 49. quæſt. 8. num. 18. concedere videtur appetitum aliquem inefficacem per ſimplicem complacentiam neceſſarium quoad exercitium: neminem enim eſſe ait; cui proponatur, bene eſſe habere bonum & carere malo, quin per ſimplicem complacentiam id deſideret. Sed concluſio probatur primò experientia ipſa: non enim ſentit quiſquam hanc neceſsitatem exercendi actum deſiderij de ſua beatitudine: ſed licèt non poſſit beatitudinem reſpuere & odiſſe, tamen optimè poteſt ſuſpendere omnem actum, & ceſſare ab exercitio omnis actus: non ſolùm quia poteſt homo diuertere intellectum ne cogitet de beatitudine, vt notat S. Thomas: ſed etiam quia ſtante cogitatione in intellectu poteſt cohibere voluntatem ne exerceat actum.

BIBLIOTECA NAZ. VITT. EMANUELE ROMA

Secundò probatur ratione à priori: quia neceſſitas quoad exercitum naſcitur ex eo quòd homo cognoſcat, non ſolùm in ipſo obiecto rationem boni, ſed etiam in ipſo exercitio actus cognoſcat omnē rationem boni, & nullam mali: at pro ſtatu præſentis vitæ poteſt potiùs apprehendere rationem aliquam incommoditatis & moleſtiæ in exercendo tali actu: non ergo habet neceſsitatem vt illum exerceat.

Verum eſt tamen, quòd ſtatim atque ab intellectu voluntati proponitur beatitudo, facilè voluntas ex ſua inclinatione ad bonum, rapitur ad actum ſaltem ſimplicis complacentiæ. Hoc tamen nō eſt propriū circa beatitudinem: ſed etiā circa quodcumque aliud obiectum oblatum voluntati ſolet oriri aliquis actus abſque deliberatione: & huiuſmodi actus vocantur primi motus. Id tamen non obſtat, quominùs deliberatè poſſit voluntas omnem actum, etiam ſimplicis complacentiæ, circa beatitudinem cohibere: & fortaſſe neque Durandus contradicere voluit.

Atque iuxta has duas concluſiones explicandum eſt, quonam modo hic appetitus elicitus ſit vocandus, naturalis, an liber, aut voluntarius. Poteſt inquam his omnibus modis appellari: voluntarius vtique, quoniam eſt a voluntate, eaquè non aliunde coacta, ſed ſua ſponte propenſa: naturalis, quia eſt a potentia per modum naturæ, ita operantis vno modo, nempe amando, vt non poſſit oppoſito, nempe odio habendo: tandem liber, quia ſimpliciter poteſt non elici, non exerceri; & ſic poterit eſſe meritorius.

Deinde circa appetitum beatitudinis in particulari, inter ſe aduerſari cenſentur D. Thomas & Scotus. Ille quippe hic quæſt. 5. art. 8. docet, hominem non neceſſariò appetere beatitudinem in particulari, ſicut appetit in vniuerſali. Scotus verò in 4. d. 49. quæſt. 10. contendit, hominem non minùs neceſſariò ac naturaliter appetere beatitudinem in particulari. Sed facilè poſſunt iuxta ſequentem concluſionem conciliari.

Appetit etiam neceſſariò quoad ſpecificationem beatitudinem in particulari formaliter acceptam.

Dico ergo tertiò. Homo non appetit neceſſariò quoad exercitium vltimum finem ac beatitudinem in particulari, ſed appetit neceſſariò quoad ſpecificationē formaliter, hoc eſt ſub ratione ipſa beatitudinis, non verò materialiter, ideſt rem ipſam quæ eſt beatitudo cum alijs ſuis conditionibus conſideratam. Prima concluſionis pars patet ex concluſione præcedenti. Secunda pars eſt ad mentem Scoti. Eamquè ſatis perſuadent rationes quas ipſe adducit: præſertim hæc, quia beatitudini in particulari conueniunt ea omnia quæ dicuntur de beatitudine in vniuerſali. Si ergo, ob ſummam rationem bonitatis quæ ineſt beatitudini in vniuerſali, non poteſt quis eam

odio habere, nec etiam poterit ſub hac ratione reſpuere beatitudinem in particulari. Conſonant quoque rationes ſuperiùs allatæ pro beatitudine in vniuerſali: nam non minùs beatitudo in particulari, ſub ratione formali beatitudinis, habet complementum totius boni, ita vt ſub hac ratione non poſſit odio haberi. Imò dum abſolutè loquimur de beatitudine in vniuerſali, non oportet intelligere vniuerſalitate abſtractionis; ſed ſatis eſt intelligere vniuerſalitate quadam formalitatis, hoc eſt vt conſideretur ratio ipſa formalis beatitudinis: quæ licet ſit in ſe ſingularis, hoc eſt non communis ad plures ſpecies formales beatitudinis; tamen adhuc non concipitur certæ alicui materiæ alligata, ſed vagè apprehenditur pro quacumque materia cui eam placeat applicare. Atque hoc pacto, cùm quis ſibi determinat certam materiam pro ſua beatitudine, non poteſt odio habere rationem ipſam formalis beatitudinis, ſiuè à ſubiecto præciſam, ſiue in quocumque ſubiecto conſideratam. Neque hoc eſt contra mentem S. Thomæ: quinimò eodem illo art. in ſolut. ad 2. ſignificat, hominem non poſſe odio habere beatitudinem ſub ratione beatitudinis, ſed tantùm ob alias rationes, quod ſpectat ad tertiam concluſionis partem.

Non antè materialiter acceptam. Tertia ergo pars eſt de mente S. Doctoris. Et patet facilè ex duplici capite. Quoniam ſi conſideretur res ipſa, videlicet viſio clara Dei, quæ reuera quidem eſt beatitudo, poteſt quis ignorare eam eſſe poſſibilem, ſiue ei veram rationem beatitudinis conuenire, vt de facto multi Infideles ignorant: ergo tales homines non determinantur neceſſariò quoad ſpecificationem, vt appetant talem beatitudinem in particulari. Aut, ſuppoſita tali notitia, quam de facto Fideles habent, poteſt adhuc quis apprehendere in tali materia alias conditiones, incommoditatis, difficultatis, & laboris, & oppoſitionem cum voluptatibus huius vitæ: & ob has rationes poterit quis pro ſua libertate recuſare talem beatitudinem: quo pacto non deſunt ex ijs, qui vt fruantur delitijs vitæ præſentis, contemnunt ſalutem æternam ac veram beatitudinem. Hanc vtramque rationem attingit S. Thom. eo articulo, primam in corp., ſecundam in ſolut. ad 2. Neutra autem reperitur in beatitudine vniuerſaliter ſeu formaliter conſiderata: nã ſic ſumitur præcisè ſecundùm rationem boni, abſtrahendo ob omni ratione mali: & vt ſic non poteſt odio haberi, ſed neceſſariò quoad ſpecificationem amatur.

SECTIO OCTAVA.

An Homo, omnia quæ vult, velit propter vltimum finem ac Beatitudinem.

Diſtinguitur duplex ſenſus beatitudinis, & duplex modus ordinationis. DIximus quidem ſect. 1., omnem volitionem & actionem hominis operantis propter finem, reſpicere finem aliquem vltimum ſaltem particularem. Sed dubium eſt, an omnes humanæ volitiones & actiones ordinatæ ſint ad vltimum finem vniuerſalem quem à beatitudine non diſtinguimus. Et rurſus beatitudo hoc modo poteſt ſumi dupliciter, vel tanquam cumulus omnium bonorum appetibilium, vel magis propriè tanquam ſummum bonum ac maxima perfectio hominis, ſicut dicemus beatitudinem eſſe claram viſionem & fruitionem Dei. Ordinatio quoque ad beatitudinem poteſt exerceri dupliciter: nempe vel formaliter & expreſsè, cùm homo actualiter intendit ac reſpicit finem, & propter eum operatur; vel virtualiter & implicitè, cùm homo ex aliqua præuia intentione qua finem appetit, mouetur poſtea ad operandum, etiam ſi tunc de illo fine non cogitet: vt in exemplo D. Thomæ art. 6., dum quis pergit ad certum locum, non in ſingulis paſſibus actualiter recordatur ſui finis, omnes tamen paſſus exercet ex intentione quam ab initio habuit perueniendi ad illum locum.

His ſuppoſitis, S. Thomas art. 6. docet, verè hominem omnia quæ vult, velle propter vltimum finem. Addunt quidam Thomiſtæ, propter vltimum finem ac beatitudinem in particulari: & ita defendit Medina eod. art., qui concl. 3.

proba-

probabile exiſtimat, ante omnem aliam volitionem præcedere voluntatem beatitudinis, ex qua omnis alia volitio ſaltem virtualiter oriatur: & concl. 5. abſolutè aſſerit, hominem omnia velle propter Deum. Ex aduerſo Scotus in 4. d. 49. quæſt. 10. negat, hominem omnia quæ vult velle propter vltimum finẽ.

Vno modo homo omnia vult ſub ratione beatitudinis.

Dico primò. Omnia quæ homo vult, verè vult ſub ratione vltimi finis & beatitudinis amplè acceptæ priori modo ſupra aſſignato. Hoc videtur intendere S. Thomas, vt colligitur ex prima ratione, in qua aſſumit, hominem omnia appetere propter bonum perfectum: & ita intellexit Caietanus, quem alij ex Thomiſtis ſequuti ſunt. Hoc etiam intendit Durand. in 2. d. 38. quæſt. 4, & ſequitur Vaſq. hîc diſp. 6. cap. 2. Probatur primò auctoritate. D. Auguſtinus lib. 2. Confeſſ. à cap. 5. vſque ad finem, lib. 13. de Trinit. cap. 3., & lib. de Epicureis & Stoicis cap. 4., declarat, hominem omnia velle ſub ratione boni, vel ſub quadam beatitudinis conſideratione & fuga miſeriæ: idque explicat etiam de peccatis. Dionyſ. cap. 4. de Diuin. nominib. ſic ait, *Etiam malorum omnium initium & finis eſt bonum: boni enim cauſa ſunt, omnia ea quæ bona ſunt, & quæ mala, quippe cùm hæc quoque boni deſiderio agamus.* Et D. Anſelm. lib. de Concord. liber. arbitr. & prædeſt. affirmat, voluntatem omnia velle, aut propter commoditatem, aut propter rectitudinem, in quibus ipſe beatitudinem collocat.

Probatur ſecundò manifeſta ratione. Quicquid homo appetit, vtique appetit ſecundùm aliquam rationem boni, quia vel eſt in ſe ipſo bonum, vel confert ad aliquod bonum: ſicut quicquid fugit, fugit ob aliquam rationem mali: ſed beatitudo illo priori modo accepta, eſt cumulus & aggregatio omnium bonorum appetibilium: ergo quæcumque homo vult, planè vult ſub ratione beatitudinis eo modo. Conſultò autem dicimus, ſub ratione beatitudinis, & non dicimus propter beatitudinem: penes hanc enim conſiderationem, omne bonum in quo ſiſtit appetitus hominis, non dicit reſpectum ad beatitudinem tanquam medium ad finem, ſed potiùs ſe habet tanquam pars ad totum.

Tertiò. Ad hoc neceſſe non eſt, præceſſiſſe in homine actum aliquem, quo propoſuerit ac determinauerit conſequi cumulum omnium bonorum tanquam bonum perfectum, vt deinceps ex vi huius voluntatis appetat quodcumque particulare bonum: ſed regulariter quidem contingit, vt homo interdum exerceat talem actum, quo appetit omnia bona ſibi conuenientia. Saltem verò in quocumque actu quo homo appetit aliquod particulare bonum, velut implicitè inuoluitur appetitus totius boni perfecti. Si enim interrogetur quare velit tale bonum, ſiue delectabile, ſiue honeſtum; reſpondebit, quia abſolutè conueniens eſt habere bona. Sicut D. Auguſt. lib. cit. de Epicureis & Stoicis affert exemplum Furis, qui interrogatus quare furetur, reſpondebit, quia malum illi erat carere eo quod non habebat, & bonum erat habere: ex quo infert Auguſt., illum eo ipſo actu quodammodo quærere beatitudinem & fugere miſeriam.

Alio modo nõ omnia vult propter beatitudinem.

Dico ſecundò. Neceſſe non eſt, vt omnia quæ homo vult, velit propter vltimum finem ac beatitudinem determinatè acceptam, nec inquam formaliter, nec etiam virtualiter. Hæc eſt ad mentem Scoti, & ferè per ſe manifeſta. Primò enim experientia ipſa demonſtrat, hominem non omnia appetere formaliter ob certum vltimum finem quem in omni ſua actione reſpiciat: quinimò ſæpè homo operatur nihil cogitans de huiuſmodi vltimo fine ac beatitudine quam ſibi determinatè propoſuerat.

Nec etiã virtualiter.

Secundò, neç etiam virtualiter: quia vel fortaſſe non præceſſit in homine quidam voluntatis actus, quo ſe omneſque ſuas actiones in poſterum ordinauerit ad vltimum finem, vt ſic deinceps alia omnia velit ex vi eius præuiæ volũtatis: non enim neceſſe eſt, ante quemcumque actum deliberatum præceſsiſſe talem ordinationem ad finem. Vel etiam ſi præceſſerit, non opus eſt, poſtea ſemper omnem actionem oriri ex vi illius primæ intentionis: ſed benè poteſt homo, dum libuerit, operari ob aliquem alium finem, & non propter illum antea ſibi propoſitum. Et certè, ad hoc vt aliquis actus dicatur propriè fieri ex in-

tentione virtuali finis, oportet inuenire cauſalitatem aliquam ex præuia intentione erga nouum actum: vnde dicitur debere illa intentio permanere per aliquid ſui, ſeu per aliquem effectum proximè à ſe cauſatum, ratione cuius habeat continuationem quandam cum actu poſtea eliciendo: ſicut cùm quis ab aliquem finem incipit ambulare, intentio finis cẽſetur quodammodo permanere & continuari quouſq; ille perſeueret in ambulando; adeo vt omnes paſſus dicantur eſſe ex prima intentione finis. Sed planè poteſt & ſolet homo plurimas actiones exercere, quarum non reperitur huiuſmodi continuatio & connexio cum præcedenti illa intentione: nòn ergo omnia quæ homo vult, dici debet virtualiter velle ob certum vltimum finem. Tertiò. Vel homo propoſuit ſibi ad libitum aliquẽ finem alienum à debito vltimo fine, vel reſpicit ipſum verum ac debitum vltimum finem qui eſt Deus. Si primum, planè non oportebit, hominẽ omnem ſuam actionem ordinare ad illũ vltimum finem: alioqui ſuppoſita prauitate illius finis, ſequeretur, omnem ſemper actionem eſſe peccaminoſam: & ſi quis v. g. propoſuerat ſibi pro vltimo fine cultum Idoli, in omni ſua actione committeret ſacrilegium. Si ſecundum, exploratum ſatis eſt, homines ipſos fideles ac probos, non ſemper ordinare omnem ſuam actionem ad Deum & ad vitam æternam.

Quodammodo omnia reſpicit in ordine ad Deum.

Dico tertiò. Licèt non omnia quæ homo vult, velit propter Deum tanquã vltimum finem determinatè; tamen in omni ſua voluntate & actione habet quodammodo pro vltimo fine Deum ſub conſideratione quadam vniuerſali. Hanc concluſionem ponimus, vt explicemus doctrinam quandam D. Thomæ, & omnia tandem reducamus ad Deũ. D. Thomas ergo 1. par. quæſt. 6. art. 1. ad 2. & quæſt. 44. art. 4. conſtituebat Deum tanquam finem vniuerſalem omnium actionum, quæ à cauſis ſiue naturalibus ſiue liberis exercentur: & magis ex profeſſo lib. 3. cont. Gent. cap. 17. & ſequentibus, idem aſſerit & multis probare proſequitur. Id verò ita intelligendum eſt, vt ex iiſdem locis colligitur, & manifeſtiùs ipſe declarat quæſt. 22. de Verit. art. 2., non omnia quidem hominem velle propter Deum quatenus eſt bonum quoddam in ſe: ſed tamen quodammodo implicitè & imperfectè in omnibus reſpicere Deum: quia inquit, omne bonum vtique eſt bonum per aſſimilationem quandam, & participationem bonitatis diuinæ: quicquid ergo appetitur, ſi non appetitur quaſi conducat ad Deum, ſaltem appetitur quatenus in ſe habens ſimilitudinem & participationem aliquã Dei. Atque hoc eſt, implicitè in omnibus intendere Deum ſub ratione quadã vniuerſali, hoc eſt inquantum omnia ſunt bona & appetibilia per participationem bonitatis diuinæ. Et hanc eandem rem expreſſit Auguſt. lib. 2. Confeſſ. cap. 6., vbi declarat, etiam in peccatis hominem intendere imitationem aliquam Dei; & obiecta ipſa peccatorum appeti quatenus repræſentant aliquo modo perfectionem aliquam Dei: *Nam ſuperbia celſitudinem Dei imitatur, ambitio honores & gloriam, ſæuitia metuendam poteſtatem, blanditia charitatem, curioſitas ſcientiam, ignorantia ſimplicitatem, ſtultitia innocentiam, ignauia quietem, luxuria plenitudinem, effuſio liberalitatem, auaritia abundantiam, inuidia excellentiam, ira iuſtitiam, timor ſecuritatem.* Vnde concludit: *Ita fornicatur anima, cùm auertitur abs te, & quærit extra te, ea quæ pura & liquida non inuenit niſi cùm redit ad te: peruersè te imitantur omnes qui longè ſe à te faciunt, & extollunt ſe aduerſum te: ſed etiam ſic te imitando indicant, creatorem te eſſe omnis naturæ, & ideo non eſſe quo à te omnimodò recedatur.*

Vt perfectè operetur debet omnia ordinare ad Deum.

Dico quartò. Homo vt perfectè & optimè iuxta rectam rationem operetur, omnia quæ vult, debet uelle propter verum vltimum finem ac beatitudinem. Hanc concluſionem expreſsit Durand. in 2. d. 38. q. 4., & rectè diſtinguit, hominem rectè operantem ex dictamine fidei, ordinare omnia ad Deum vt finem ſupernaturalem, & beatitudinem ſupernaturalem; operantem verò ex puro dictamine rationis, ordinare omnia ad Deum tanquam finem naturalem, & ad felicitatem pariter naturalem. Idem ſupponit D. Thomas, dum infra quæſt. 18. ar. 9. hinc probat, non reperiri actum huma-

num

num deliberatum ſingularem, qui ſit merè indifferens, nec bonus nec malus moraliter: quia inquit, ſi actus ordinatur ad debitum vltimum finem, eſt bonus; ſi non ordinatur, eo ipſo eſt malus. Sed tamen nos non intendimus hic, tàm ſeuerè hominem obligare, vt ſi quem actũ in ſpecie indifferentem exerceat, & non in ordine ad dictum vltimum finem, ſtatim reus culpæ iudicetur: de hoc enim ibi differemus. Sed ſatis nunc nobis eſt, quòd homo perfectè & optimè operabitur, etiam ſi ad id non obligetur, cum dicta ordinatione ad verum vltimũ finem.

Concluſio ſic explicata probatur primò auctoritate. Nã Ariſtoteles 1.Ethic. cap. 1.4. & 7., Cicero lib.1. & 2. de Finibus, D.Auguſt.lib.19.de Ciuit.cap.1. & 2., aliiquè paſſim, docere ſolent, vltimum finem eſſe, qui propter ſeipſum appetitur, & propter quem alia appetuntur, ſeu appetenda ſunt: ſenſus enim eſt, iuxta rectam rationem & perfectè operando.

Secundò colligitur concluſio ex dictis antea, nempe dari verum vltimum finem, vnicum, quem homo debet ſibi in vniuerſum proponere pro omnibus ſuis actionibus, & pro toto ſuæ vitæ curſu, cum ſemper intendat: & huiuſmodi vltimum finem eſſe quaſi normam & regulam humanarum actionum, cui homo rectè operans ſe conformare debet, vtique non alio modo quàm omnes ſuas actiones dirigendo, & omnia quæ vult appetendo propter talem verum vltimum finem.

Tertiò. Idem eſt manifeſtum, reſpiciendo ad finem ſupernaturalem, ad quem homines de facto ſunt eleuati: tunc enim cenſemus, vnumquemque rectè operari, cùm omnia quærit propter Deum & vitam æternam: & vtique multò perfectiùs operatur quicumque operatur propter hunc finem, quàm aliàs exercens realiter idem opus abſque tali ordinatione ad hunc finem.

Quartò. Idem perſuadent quædam quæ de vltimi finis ratione dicuntur: nempe quòd ſatiet hominis appetitum: quòd homo nihil aliud velit, quàm ipſum vltimum finem & quæ ordinantur ad illum: quòd vltimus finis ita ſe debet habere ad actiones humanas, ſicut ſe habet primum agens à quo omnes effectus dependent. Hęc inquam & ſimilia, non ſunt intelligenda, ex neceſſitate, ſed ex conuenientia & perfectione: vt ſcilicet vltimus finis ſit ita ſufficiens ad explendum hominis appetitum, quòd homo conuenienter & perfectè operãs, non aliud velle debet, quàm verum vltimum finem, & alia propter ipſum. Item quòd vltimus finis ita terminet omnes humanas actiones perfectè exercendas, ſicut primum agens operatur omnes effectus. Non tamen, ſicut ex neceſſitate nullus effectus eſſe poteſt qui non à primo agente dependeat: ſic nullus ſit actus humanus, quem homo non propter vltimum finem operetur. Et ratio diſcriminis eſt: quia dependentia à primo agente non ſubeſt hominis poteſtati: ſed ordinatio ad cauſam finalem poſita eſt in hominis arbitrio, vt homo poſſit ob quemcumque finem ad placitum operari: attamen vt rectè & perfectè operetur, non niſi propter Deum verum vltimum finem debet operari.

QVAE-

QVÆSTIO SECVNDA.

Quidnam ſit Vltimus finis obiectiuus circa quem formalis beatitudo conſiſtit.

POST præcedentem quæſtionem in qua coniunctim tractauimus de vltimo fine obiectiuo ac beatitudine formali, ſequitur modò, vt diſtinctè tractemus, hac q. de vltimo fine obiectiuo, & altera ſequenti de beatitudine formali. Idquè conforme eſt Sancto Doctori, qui hac quæſtione proponit de his in quibus hominis beatitudo conſiſtit, & planè intelligit de obiecto circa quod beatitudo conſiſtit. Ad maiorem autem commoditatem, vltimum finem obiectiuum abſolutè appellabimus vltimum finem, & beatitudinem formalem abſolutè beatitudinē. De hoc ergo vltimo fine ſupereſt determinādum, quidnam ſit, quænam res ſit, quodnam illud bonum, cuius aſſecutioni homo intendere debet, & cuius adeptione ac poſſeſſione erit beatus. De qua re rectè dixit Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 2. *Nonne magnum ad vitam cognitio ipſius momentum affert? Nam ſi quemadmodum ſagittarij ſcopum habeamus, magis bonum & honeſtum aſſequi poſſumus*. Et Cicero lib. 1 de Finib. circa initium, *Quid eſt in vita tantopere inquirendum, quàm quid ſit finis, quod extremum, quod vltimum, quò bene viuendi rectequè faciendi conſilia referenda, quid ſequatur natura vt ſummum ex rebus expetendis*.

In octo autem articulos S. Thomas præſentem diuidit quæſtionem. Primò negat, hominis beatitudinem conſiſtere in diuitijs: quia inquit, omnes diuitiæ, ſiue naturales, vt victus, & veſtitus, ſiue artificiales, vt pecunia, ordinantur ad ſubſtentationem naturæ: ergo potiùs referuntur ad hunc finem, & non ſunt finis ad quem refertur homo. Secundò negat, conſiſtere in honore: quia inquit, exhibetur homini ob eius excellentiam, excellit autem homo per ipſam beatitudinem & ea quæ ſunt beatitudini annexa: ergo honor conſequitur potiùs ad beatitudinem, & non eſt veræ beatitudinis obiectum. Tertiò negat, conſiſtere in fama ſiue gloria: quia inquit, fama & gloria conſiſtit in aliena notitia de bono alicuius: notitia autem humana cauſatur ex bono alterius, vnde beatitudo potiùs conſiſtet in tali bono, & non in aliena notitia: notitia autem diuina è conuerſo eſt cauſa boni & felicitatis in homine. Quartò negat, conſiſtere in poteſtate & dominio: tum quia poteſtas habet rationem principij, beatitudo autem rationem finis: tum quia poteſtas reſpicit bonum & malum, beatitudo autem eſt propriè ſummum ac perfectum hominis bonum. Addit S. Doctor quatuor alias rationes vniuerſaliter oſtendentes, nullum ex prædictis quatuor generibus bonorum, quæ ſunt bona externa, & appellantur bona fortunæ, eſſe veræ beatitudinis materiam: quæ rationes claræ ſunt in textu.

Quintò rurſus negat, beatitudinem conſiſtere in aliquo corporis bono: tum quia non poteſt conſiſtere in ipſomet eſſe humano & conſeruatione eius: non enim ipſe homo eſt ſummum bonum & vltimus finis ſui. Tum etiam ſi finis hominis eſſet conſeruatio ſui; tamen eſſe hominis conſiſtit in anima & corpore, & corpus quidem dependet ab anima, & eſt propter animam: beatitudo ergo hominis conſiſtere non poteſt in aliquo bono corporis. Sextò hinc negat conſiſtere in voluptate: tum quia voluptas conſequitur ex eo quòd homo habeat in ſe aliquod bonum: ergo ad ſummum conſequitur beatitudinem, & non eſt id in quo conſiſtit beatitudo. Tum ſpecialiter voluptas concernit bonum & iucundum ſenſus & corporis: at beatitudo non conſiſtit in bono corporis: ergo voluptas corpora-

lis

lis nec etiam per ſe conſequitur ad beatitudinem. Septimò vlteriùs negat, beatitudinem conſiſtere in ipſa anima: quia anima per ſe eſt in potentia, dicens ordinem ad perfectionem & actum. Item negat conſiſtere in aliquo bono intrinſeco animæ: quia non eſt ſummum bonum, ſed tantùm bonum quoddam participatum, quod non ſatiat animæ appetitum. Concedit autem, adeptionem & poſſeſſionem vltimi finis eſſe perfectionem animæ. Octauò demum concludit, noſtram beatitudinem non conſiſtere in bono vllo creato, ſed ſolùm in Deo: quia id in quo beatitudo conſiſtit, debet eſſe bonum perfectum, totaliter quietans hominis appetitum: ſolus autem Deus eſt huiuſmodi bonum, iuxta illud, *Qui replet in bonis deſiderium tuum*.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Bonum aliquod creatum, vel tantùm Deus, ſit vltimus finis, circa quem beatitudo conſiſtit.

ANtiquiores Philoſophi, plurimùm laborarunt, vt inuenirent quodnam bonum proponerent homini, circa quod noſtram beatitudinem collocarent. Sed hoc inquirentes, in varios ac plurimos inciderunt errores; & præſertim in bono aliquo creato humanam beatitudinẽ conſtituebant. Atque, vt aliquod determinatum bonum ſpecialiter aſſignarent, in plures ſectas & oppoſitas ſententias abierunt. Vnde D. Auguſt. lib. 19 de Ciuit. cap. 1. ex Varrone commemorat vſque ad ducentas quinquaginta & octo ſectas. Celebriores autem ſententiæ fuerunt, Vna Epicureorum, qui beatitudinem in voluptate collocarunt, quos poſtea Mahumettani imitati ſunt. Alia oppoſita Stoicorum, qui in operatione virtutis beatitudinem conſtituerunt. Alia fuit ſententia Ariſtotelis in Moralibus, qui in contemplandis ſubſtantijs ſeparatis, cum quadam alia adiunctione bonorum, beatitudinem cõſiſtere decreuit. Fuit item ſententia Platonis in Philebo, qui omnia prædicta ſimul ad completam & integram rationem beatitudinis coniunxiſſe videtur.

Solus Deus eſt vltimus finis beatificus. Satis autem certum & exploratum iam eſt; nullum bonum creatum eſſe ſufficiens & proportionatum, vt aſſignetur tanquam verus vltimus finis & veræ beatitudinis obiectum: ſed ſolum Deum eſſe verum vltimùm finem, verum noſtræ beatitudinis obiectum. Hoc in primis apud nos conſtat ex Fide & Chriſtiana Religione. Hæc eſt enim vna ex veritatibus notiſſimis apud Chriſti Fideles, quam ſæpiſsimè declarant Sacræ Scripturæ, hortantes homines ad contemptum bonorum temporalium, & ad quæſitionem Dei. Vbique etiam prædicant Sancti Patres, ac præſertim D. Auguſt. eod. lib. de Ciuit., & lib. de Vita beata: & præclarè lib. 1. de Moribus Eccleſiæ catholicæ cap. 8. ſic inquit: *Bonorum ſumma Deus nobis eſt, Deus eſt nobis ſummum bonum: neque infra remanendum nobis eſt, neque vltra quærendum; alterum enim periculoſum, alterum nullum eſt.*

Secundò conſtat ex dignitate ipſa Dei. Sicut enim Deus eſt primum principium, ita eſt vltimus finis: & ſicut eſt fons & origo totius noſtri boni, ita etiam eſt terminus & obiectum totius noſtræ vitæ. Quod vtrumque attributum, Deus ipſe coniunxit, cum dixit, *Ego ſum principium & finis.*

Tertiò conſtat ex ratione ipſa vltimi finis & obiecti beatifici. Hoc enim vel eſt bonum totale, complectens omne bonum, vel bonum principale, ſummum, ac maximum inter omnia bona: nullum autem bonum creatum eſt huiuſmodi, vt manifeſtum eſt: Deus verò eſt bonũ vniuerſale, complectens omne bonum, vel formaliter, vel virtualiter, vt Theologi loquũtur: eſt principale ſummum ac maximum bonum inter omnia bona. Deus ergo ſolus eſt verus vltimus finis, humanæ felicitatis obiectum. Atque hanc rationem indicaſſe videtur D. Auguſt. vbi ſupra cùm dixit, Deus eſt nobis ſumma bonorum, Deus eſt nobis ſummum bonum.

Quartò rurſus ex natura & capacitate hominis; homo enim præditus eſt intellectu

tellectu ac voluntate, & ita aptus eſt per operationes harum potentiarum attingere ac poſſidere Deum atque adeo cùm Deus in infinitum excedat omnia bona creata, non niſi in ipſius Dei adeptione & poſſeſsione homo quieſcere poteſt: igitur hoc eſt noſtræ felicitatis obiectum.

Sed ad beatitudinem naturalem huius vitæ plura adminicula requirebãtur.

Quintò demum. Hæc veritas maximè conſtat, loquendo quoad beatitudinem ſupernaturalem, quæ præparata eſt hominibus in vita futura, & competit homini peculiariter ſecundùm animam: huius enim beatitudinis obiectum eſſentialiter eſt ſolus Deus. Tamen, ſi loquamur de beatitudine naturali præſentis vitæ, quam Philoſophi agnouerunt, certum prorſus eſt, Deum eſſe ſaltem principaliter huius quoque felicitatis obiectum: adeo vt magis dici deberet homo beatus per quamcumque poſſeſsionem Dei, cum carentia omnium aliorum bonorum; quàm per poſſeſſionem omnium aliorum bonorum cum carentia Dei. Quamuis concedatur, ad abſolutam denominationem beatitudinis naturalis vitæ præſentis, iuxta communem exiſtimationem qua vocetur quis in hac vita felix, adiungenda quoque eſſe aliqua obiecta & bona creata. Et ſic affirmauit Ariſt. lib. 1. Ethicor. cap. 8., & latè ibi aduerſus Stoicos defendit nuper Gallutius circa eundem locum Ariſt. quæſt. 3. & 4. Sic etiam admittit S. Thom. q. 3. ſequenti dicens, aliqualem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum: & poſtea quæſt. 4. concedit requiri quædam bona ad beatitudinem vitæ præſentis, quæ negat ſimpliciter requiri ad beatitudinem perfectam ſupernaturalem vitæ futuræ. Et ratio eſt: quia ſi conſideretur homo quoad puram contemplationem Dei naturalem, & quoad ſtatum vitæ præſentis; ea contemplatio non eſſet tàm excellens, ac tantæ perfectionis, vt homo diceretur poſſidere Deum, ſicut nunc dicitur per claram viſionem, atque adeo appetitus humanus non totaliter expleretur per ſolam illam Dei notitiam, ſed adhuc remaneret cum anxietate & inquietudine, ſi non cognoſceret ſubſtantias ſeparatas, & res alias naturales. Item, in ſtatu vitæ præſentis homo plurimis rebus indiget ſibi neceſſarijs, quibus ſi careret, nec ipſe putaret ſe felicẽ, nec ab alijs exiſtimaretur beatus.

At p... Dei viſio eſt per ſe ſufficiens.

At verò viſio clara Dei, eſt tantæ perfectionis, tàmquè perfecta poſſeſsio Dei, vt de reliquo pro nihilo reputentur omnia entia creata, nullamquè relinquat anxietatem vel inquietudinem, etiam ſi omnes res creatæ ignorarentur. Vnde de facto, licèt Beati videntes Deũ, cognoſcant etiam aliquas creaturas, tamen nullatenus ipſæ creaturę dicuntur ad obiectum beatificum pertinere. Sic præclarè notauit Auguſtin. lib. 4. Confeſſ. cap. 5. *Infelix ille homo, qui ſcit illa*, ſcilicet entia creata, *te autem neſcit: beatus autem qui te ſcit, etiam ſi illa neſciat: qui verò te & illa nouit, non propter illa beatior, ſed propter te ſolùm beatus*. Itaque, cùm hæc beatitudo tribuatur homini tantùm quoad animam ſecundùm ſtatum vitæ futuræ, nulla ſunt alia bona quibus homo taliter indigeat, vt abſquè ijs non poſſet homo dici beatus. Sic ergo accipiendo beatitudinem, ſolus Deus eſt eius obiectum. Et cùm dicitur vt ſic Deus eſſe bonum vniuerſale, complectens omnia bona, vel formaliter vel eminenter; non eſt ita intelligendum, quaſi ipſa quoque bona creata ſint in parte obiecti beatifici: ſed ita quòd ſolùm Deus ipſe qui per ſuam infinitam perfectionem eminenter cõtinet omnia, abſolutè & adæquatè dicatur eſſe noſtræ ſupernaturalis beatitudinis obiectum.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Deus quoad omnia quæ ſunt in ipſo formaliter, ſit adæquatum beatitudinis obiectum.

IN Deo conſideramus, & eſſentiam cum attributis, & perſonas cum relationibus perſonalibus: meritò ergo quærimus, num quoad hæc omnia, vel fortaſſe tantùm quoad naturam, & non quoad perſonas, Deus ſit ſimpliciter beatitudinis obiectum. Et quidẽ non deſunt pro vtraq; parte validę rationeș dubitãdi

Ex

Ratio dubitãdi pro vna parte.

Ex vna parte videtur, ſolam naturam diuinam ſecluſis perſonis eſſe adæquatum obiectum beatificum. Tum quia, beatitudo naturalis, in diuina contemplatione conſiſtens, non verſaretur circa perſonas, ſed tantùm circa eſſentialia Dei, quæ naturaliter cognoſcibilia ſunt: ergo pariter beatitudo ſupernaturalis, circa Deum quoad ſolam naturam conſiſtit, per claram ſcilicet viſionem. Tum etiam, intantum Deus eſt beatitudinis obiectum, inquantum eſt ſummum bonum: ſed Deus prout vnus in eſſentia, præciſa conſideratione perſonarum, eſt ſummum bonum: ergo vt ſic eſt ſufficiens beatitudinis obiectum. Tum præterea, ſi ex hypoteſi Deus eſſet vnica perſona, ac non in tribus ſubſiſteret; vel ſi quis intueretur tantùm eſſentialia, & non perſonalia Dei; tunc ſufficienter eſſet Deus obiectum beatificum: ergo etiam de facto. Tum demum Deus ipſe eſt eſſentialiter beatus: hoc enim eſt vnum ex attributis diuinæ naturæ. Itaque eſt beatus in priori ſigno rationis quàm ſubſiſtat in tribus perſonis, atque adeo priùs quàm intueatur ipſas perſonas. Ergo ſimpliciter Deus vt Deus, abſtrahendo à Trinitate perſonarum, eſt ſufficiens beatitudinis obiectum.

Ratio dubitãdi pro altera parte.

At ex alia parte, verè de facto Beati vident Deum adæquatè vt trinum in perſonis, ita vt vnus indiuiſibilis ſit viſionis actus, quo Beati cuncta quæ in Deo ſunt formaliter, tam perſonalia, quàm eſſentialia, intuentur: & hæc viſio eſt vera beatitudo: ergo Deus quoad hæc omnia eſt adæquatum felicitatis obiectum. Tum etiam beatitudo hominis eſt poſſeſſio Dei prout Deus eſt in ſe ipſo: ſed Deus vt ſic dicit omnia quæ habet, non ſolùm eſſentialia ſed etiam perſonalia: ergo ſic quoque eſt beatitudinis obiectũ. Tum inſuper, eodem modo erit Deus obiectum beatificum in alia vita, quo eſt vltimus finis in hac vita: ſed vltimus finis quem intendimus, eſt videre Deum in ſe, etiam quoad perſonas: ergo hæc quoque erit beatitudo in alia vita. Tum demum, Deus elargitur homini per fidem in hac vita notitiam ſupernaturalẽ, non ſolùm ſuæ eſſentiæ, ſed etiam perſonarum; & ſic explet appetitum obedientialem hominis de cognoſcendo Deo; ſed certè viſio clara, quæ erit beatitudo in alia vita, debebit eſſe proportionata fidei, vt non minùs appetitũ expleat obedientialem hominis: ſicut ergo Deus, etiam vt trinus in perſonis, eſt obiectum fidei, ac pariter ſpei & charitatis in hac vita; ſic erit quoque obiectum beatitudinis in alia vita.

Deus quo ad ſolam naturam eſſet naturalis beatitudinis obiectum.

Hæ rationes vtrinque pro ſua parte conuincunt. Vnde dicendum eſt, Deum quoad ſolam eſſentiam vt à perſonis abſtractam, eſſe obiectum beatitudinis naturalis, eſſe etiam obiectum alicuius beatitudinis ſupernaturalis: ſed verè quoad omnia quæ formaliter habet, non ſolùm eſſentialia, ſed etiam perſonalia, eſſe obiectum adæquatum beatitudinis completæ & perfectæ quam de facto homines in alia vita habent. Prima pars huius reſolutionis conſtat ex dictis de beatitudine naturali, additis ijs quæ dicemus in materia de Trinitate, ad oſtendendum, non poſſe ab homine naturaliter acquiri, nec eſſe ei debitam, notitiam Trinitatis: non ergo quatenus trinus in perſonis, eſſet Deus naturalis contemplationis & felicitatis obiectum.

Et poſſet eſſe etiam ſupernaturalis beatitudinis.

Secunda pars patet ex reliquis rationibus priori loco adductis. Negari enim non poteſt, quòd ſi conſideremus viſionem Dei quatenus Dei, præſcindendo à viſione perſonarum, ſiue hæc viſio ſit realiter poſſibilis, ſiue non; negari inquam non poteſt, viſionem Dei ita conſideratam dici poſſe beatitudinem. Et ſimiliter, conſiderando Deum in quodam ſigno ante proceſſionem perſonarum, comprehendentem quidem perfectè ſe ipſum, abſtrahendo tamen ab exiſtentia perſonarum; etiam inquam negari non poteſt, Deum in illo ſigno poſſe dici beatum: cùm beatitudo ſit vnum ex diuinis attributis eſſentialibus, quæ Deo conueniunt præciſa pluralitate perſonarum. Beatitudinis ergo ſic acceptæ, Deus quatenus Deus, & non quatenus trinus, eſt ſufficiens obiectum.

Sed de facto eſt quo ad omnia, etiam perſonas.

Tertia demum concluſionis pars ſatis oſtenditur rationibus poſteriori loco allatis. Cùm enim viſio Dei de facto attingat eſſentiam & perſonas, & omnia quę ſpectant ad eſſentiam & perſonas: ſic vtique abſolutè & adæquatè dici debet, & homo, & Angelus, & Deus ipſe, eſſe

beatus

beatus per hanc viſionem, cuius Deus ipſe quoad omnia quæ in ipſo ſunt eſt adæquatum obiectum. Nec dicere quis debet, hanc viſionem prout præcisè fertur in eſſentiam, & non ſimul prout fertur in perſonas, eſſe beatitudinem. Non enim perinde ſe habet notitia perſonarum ad notitiam eſſentiæ, ſicut ſect. præcedenti diximus ſe habere notitiam creaturarum ad notitiam Dei, vt eſt per ſe manifeſtum. Et cùm D. Auguſt. dicebat, hominem intuentem Deum & creaturas, non eſſe propter illas beatiorem, ſed propter ſolum Deum eſſe beatum; non vtique dixiſſet, hominem intuentem eſſentiam & perſonas diuinas, non eſſe propter illas beatiorem, ſed propter ſolam eſſentiam eſſe beatum. Verè ergo, ſimpliciter & adæquatè Deus, non ſolùm quoad eſſentiam, ſed etiam quoad perſonas, eſt beatitudinis obiectum.

QVÆSTIO TERTIA.

Quidnam ſit hominis Beatitudo formalis.

NOTVM iam eſt ex dictis, beatitudinem formalem eſſe conſequutionem ſeu poſſeſſionem quandam Dei: in hoc enim diſtinguitur beatitudo formalis á fine obiectiuo; quod finis eſt res quæ poſſidetur, beatitudo eſt poſſeſſio talis rei: cùm ergo finis obiectiuus ſit Deus, vt demonſtrauimus; beatitudo non erit aliud quam poſſeſsio Dei, qualis creaturæ rationali competere poteſt. Examinandum verò ſupereſt, quidnam ſit quod habeat hanc rationem poſſeſsionis Dei, & hæc erit beatitudo formalis. Porrò S. Thomas, inter octo articulos quos in hac quæſtione proponit, quoſdam immiſcet, qui magis de vltimo fine obiectiuo quàm de beatitudine formali procedunt. Sed nos iam ſufficienter expediuimus ſuperiori quæſtione, quæcunque de vltimo fine obiectiuo quæri poterant. Solùm ergo nunc agemus de ijs quæ circa beatitudinem formalem occurrunt.

In primo ergo art. S. Doctor, quærens num beatitudo ſit aliquid increatum, reſpondet, obiectum quidem beatitudinis eſſe bonum increatum, ſed beatitudinem formalem omnino eſſe aliquid creatum, in homine ipſo beato exiſtens, nempe fruitionem ſeu adeptionem vltimi finis. Secundò docet, hanc beatitudinem eſſe operationem: debet enim eſſe vltima perfectio hominis: vltima autem perfectio eſt actualis operatio. Tertiò docet, eſſe operationem partis intellectiuæ & non ſenſitiuæ: quia ſenſus non verſatur circa Deum, ſed tantùm circa bona corporalia quæ non ſunt obiectum beatificum. Concedit tamen operationem ſenſus requiri antecedenter ad beatitudinem imperfectam vitæ præſentis, quia pro hoc ſtatu operatio intellectus præſupponit operationem ſenſus: item conſequi ad beatitudinem futuram alterius vitæ, quoniam, teſte Auguſtino, ex beatitudine animæ conſequenter perficientur quoque ſenſus corporis. Quartò docet, beatitudinem eſſe operationem intellectus, & non voluntatis: quia actus voluntatis circa bonum abſens, non eſt conſequutio obiecti, ſed deſiderium conſequendi: circa bonum verò præſens, ſupponit iam conſequutionem, quæ circa Deum eſt viſio intellectualis; & ſic potiùs operatio intellectus eſt beatitudo, ad quam conſequitur operatio voluntatis. Quintò docet, beatitudinem eſſe operationem intellectus ſpeculatiuam & non practicam: quia verſatur circa Deum, & eſt propter ſeipſam, magiſque aſſimilat hominem Deo & Angelis. Sextò docet, non conſiſtere in ordinarijs ſcientijs ſpeculatiuis quæ ſunt circa obiecta ſenſibilia &

mate-

materialia: quia hæc omnia ſunt inferiora ipſo homine, ſed intellectus humanus debet beatificè perfici per aliquod obiectum quod ſit ſupra hominem. Septimò docet, nec etiam conſiſtere in contemplatione ſubſtantiarum ſeparatarum: quia in vniuerſum omnia entia creata habent bonitatem & veritatem participatam ac non per eſſentiam; ſed vera beatitudo conſiſtere debet circa obiectum quod ſit bonum & verum per eſſentiam. Octauò tandem concludit, conſiſtere in viſione Dei: quia ſi quis omnia alia cognoſcat, & non videat Deum, non ſatiatur, ſed potiùs incitatur eius appetitus; at per viſionem Dei qui eſt prima omnium cauſa, perfectè expletur humanus appetitus.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Beatitudo hominis ſit aliqua diuina perfectio increata, vel vnio ſeu illapſus Dei in animam Beati.

Sententia affirmans.

ANtiquiores quidam Theologi docuerunt, beatitudinem formalem de qua quærimus, eſſe eandem eſſentiam diuinam communicatam animæ, formaliter beatificatiuam eius. Quod aliqui magis explicarunt; dicentes, eſſentiam Dei poſſe peculiariter conſiderari quatenus eſt viſio ſui, & ſecundùm hanc conſiderationem dixerunt, eandem viſionem diuinam increatam formaliter communicari Beato, & ſic formaliter eum reddere videntem Deum, atque adeo eſſe formalem noſtram beatitudinem. Aliter excogitauit Henricus Quodl. 13. quæſt. 12., conſtituens illapſum quendam Dei in animam Beati, quo Deus quodammodo ſeſe infunderet in eſſentiam animæ cuiuſcumque Beati, eamque totaliter veluti penetraret, ita vt in eſſentia animæ non niſi Diuinitas reluceat, ad eum modum quo ferrum ignitum non niſi ignis apparet: & ex hoc illapſu Dei in eſſentiam animæ voluit redundare perfectiones & operationes animæ. Atque ita aſſeruit, beatitudinem principaliter eſſe huiuſmodi illapſum Dei in eſſentiam animæ, & ex conſequenti cōnotare operationes potentiarum, ſcilicet intellectus & voluntatis. Poteritquè hic illapſus declarari per certum quendam modum vnionis & coniunctionis eſſentiæ diuinæ cum anima Beati.

Beatitudo formalis non eſt eadem eſſentia diuina.

Dico primò. Beatitudo formalis non eſt eadem eſſentia diuina ſeu perfectio aliqua increata. Hæc concluſio eſt communis & certa, tàm de beatitudine Angelorum quàm hominum, ita vt ſoliùs Dei beatitudo reuera ſit eadem eſſentia diuina. Probatur primò: quia in beatitudine noſtra diſtinguimus rem quæ eſt obiectum, & acquiſitionem ſeu poſſeſſionem eius: & illud quidem dicimus eſſe Deum: hoc verò ſecundum, quod propriè eſt beatitudo formalis, erit aliquid præter Deum, quo Beatus denominetur formaliter poſſidere Deum.

Secundò. Nullatenus poteſt eadem ipſa viſio diuina increata, hominem reddere videntem Deum, ac proinde beatū. Nam videre eſt actus vitalis intellectualis: de ratione autem actus vitalis eſt, vt intrinſecè recipiatur in ſubiecto, imò vt ab eodem intrinſecè emanet, & ſic illud denominat, vt in Philoſ. tractauimus: ſed viſio diuina increata, nec poteſt recipi in anima beata, nec ab ea emanare, vt perſpicuum eſt: ergo non poteſt ipſamet formaliter hominem reddere vel denominare videntem Deum, & ita beatum.

Tertiò. Alioqui, cùm diuina viſio ſit totalis comprehenſio Dei, & ſit vna ſimpliciſſima in Deo; ſequeretur, omnes Beatos pariter comprehendere Deum, & omnes eſſe æquales in viſione, atque adeo vnum non eſſe magis beatum altero: quæ ſunt maxima abſurda.

Quartò. Fuit olim hæreſis quædam damnata in Concilijs, quorundam dicentium, in Chriſto Domino non dari actum voluntatis humanæ diſtinctum ab actu voluntatis diuinæ, ſed eumdem actum diuinæ voluntatis denominare animam Chriſti volentem, & mouere ad alias operationes. Pariter ergo abſurdum erit dicere, Beatum non habere

pro-

proprium actum creatum, ſui intellectus & voluntatis, quo formaliter videat & amet Deum, & quo formaliter dicatur beatus; ſed eumdem actum intellectus & voluntatis diuinæ ei formaliter communicari, & ſufficere loco actus creati. Imò in vniuerſum Leo Papa Epiſt. 10. ad Flauian., vt etiam refertur in 6. Synodo Actione 17., ita loquitur: *Neque enim in quoquam vnam dabimus naturalem operationem Dei & creaturæ; vt neque quod creatum eſt, in diuinam deducamus eſſentiam; neque quod eximium eſt diuinæ naturæ, ad competentem creaturis locum deijciamus.*

Nec illapſus aut vnio Dei cum anima.

Dico ſecundò. Beatitudo non eſt illapſus ille Dei aut alia ſimilis vnio cum anima Beati. Dico ſimilis vnio: quia reuera beatitudo quam poſtea aſſignabimus, dici poteſt vnio quædam Beatorum cum Deo: tamen intendimus nunc, beatitudinem non eſſe vnionem, qualis dicebatur in ſententia Henrici, ſiue non eſſe vnionem in actu primo ante actualem operationem. Et concluſio ſic intellecta, eſt communis ac certa. Probatur primò: quia illapſus ille qualem Henricus poſuit, eſt inintelligibilis & inutilis, abſque fundamento cogitatus: atque adeo omnino vanus & fictitius cenſendus eſt.

Secundò. Etiam ſi admittatur aliquis huiuſmodi illapſus ſeu vnio Dei cum Beatis, ſicut ſaltem concedendus eſt illapſus Dei in humanitatem Chriſti per vnionem hypoſtaticam; adhuc dici non debet beatitudo eſſe talis illapſus & vnio. Imo quamuis vnio hypoſtatica ſit eſſentialiter perfectior viſione Dei; tamen Chriſtus non eſt beatus per vnionem hypoſtaticam humanitatis ſuæ cum Verbo, ſed per viſionem Dei. Et poteſt addi ratio: quoniam beatitudo debet eſſe perfectio conueniens naturæ intellectuali, quatenus talis eſt, adeo vt non poſſet conuenire naturæ irrationali: ſed talis illapſus & vnio Dei, qualis eſt in Chriſto, conuenit naturæ quatenus ſubſtantiali, ita vt poſſet Deus hypoſtaticè aſſumere aliam naturam non intellectualem: igitur huiuſmodi illapſus & vnio non debet dici beatitudo.

Tertiò. Etiam ſi ſupponatur vnio aliqua intellectualis Dei cum anima beata, ad eliciendum actum viſionis; adhuc beatitudo formaliter non eſt talis vnio: hæc enim ex natura ſua dici debebit ordinari ad eliciendum ipſum actum viſionis: atque adeo non erit vltima perfectio animæ: non ergo erit beatitudo. Ac demum, quomodocumque ponatur illapſus ſeu vnio Dei cum eſſentia animæ, ante operationem actualem, nequaquam eſt formaliter beatitudo, ex eo quod ſect. ſequenti oſtendemus, beatitudinem formaliter in actuali operatione conſiſtere.

Noſtra beatitudo non debet nec poteſt eſſe quædam diuina perfectio increata.

Sed contra primam concluſionem obijcies pro prima ſententia. Sancti ita loqui ſolent, vt dicant, beatitudinem noſtram eſſe participationem quandam beatitudinis diuinæ communicatæ nobis. Sic præſertim loquitur Nyſſen. lib. de Beatit. tract. 1., & Boet. lib. 3. de Conſolat. proſa 10.: igitur beatitudo hominis eſt ipſamet viſio increata, quæ eſt beatitudo diuina communicata homini. Item Auguſt. lib. 1. de Trinit. cap. vlt. viſionem beatificam apeellat ſummum bonum: & alij omnes beatitudinem vocant vltimum finem: ſed ſolus Deus ens increatum, eſt vltimus finis ac ſummum bonum: ergo. Demum concedunt Theologi, eſſentiam diuinam ſe ipſa vniri intellectui Beatorum ad inſtar ſpeciei impreſſæ: & aliqui volunt, vniri etiam pro ſpecie expreſſa: atque in Chriſto Domino ſubſiſtentia diuina vnitur naturæ humanæ, eamque reddit ſubſiſtentem: ergo pariter eſſentia diuina, quatenus eſt viſio ſui, poteſt vniri intellectui aliorum, eoſque formaliter beatificare.

Reſpondetur, loquutiones illas eſſe intelligendas de participatione & communicatione, non formali, ſed effectiua, ſeu exemplari, quatenus beatitudo noſtra erit quædam perfectio, deriuata à Deo, ad ſimilitudinem ſuæ beatitudinis increatæ. Beatitudo autem noſtra obiectiua, erit vltimus finis ac ſummum bonum ſimpliciter, nempe ipſe Deus: beatitudo verò formalis, erit vltimus finis formalis, ac ſummum bonum formale, hoc eſt vltima & ſumma perfectio ac forma, quæ formaliter ineſſe poſſit homini beato. Ad illa demum exempla, diſparitas manifeſta eſt; quia in illis non

ponitur

ponitur Deus loco vllius actus vitalis, quaſi homini tribuatur denominatio vitalis, & non per actum vitalem in ipſo receptum, ab eoque manantem: inde ergo non ſequitur, poſſe homines reddi beatos ac videntes Deum formaliter per eandem viſionem diuinam increatam, ipſis communicatam.

Nec ulla forma antecedēs ad actualem operationē.

Deinde contra ſecundam concluſionem obijcies pro ſecunda ſententia: Sacræ litteræ 1. Petri 2. explicare videntur futuram beatitudinem, per hoc quod erimus conſortes diuinæ naturæ. Et Dionyſ. cap. 4. Cæleſt. Hierarch. declarat, amorem habere vim vnitiuam & transformatiuam amantis in rem amatam: ſed Deus maximè amat Beatos: ergo concedi debet illapſus ille, quo Beati quodammodo deificentur, ac Deus veluti transfundatur in ipſos. Rurſus congruentius eſt, conſtituere beatitudinem in aliqua perfectione quæ immediatè attingat eſſentiam animæ, quàm in perfectione potentiarum, præſertim iuxta ſententiam S. Thomæ, qui in hac vita quoque collocat gratiam ſanctificantem immediatè in eſſentia animæ. Ac demum, ſi admittatur vnio aliqua Dei cum anima Beati in actu primo ante actualem operationem, potiùs in illa conſtitui debet beatitudo: etenim per illam dicetur homo aſſequutus eſſe & poſſidere Deum.

Reſpondetur, Beatos fore conſortes diuinæ naturæ, non formaliter, ſed repræſentatiuè, quatenus habebunt viſionem repræſentatiuam diuinæ naturæ, iuxta illud 1. Ioan. 3. *Cum apparuerit ſimiles ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt.* Transformatio etiam illa amoris, intelligenda eſt, non tam per realem vnionem, quàm potiùs per cogitationem & affectum amantis erga perſonam amatam, & per largitionem donorum, quæ erit collatio beatitudinis ex diuina beneuolentia erga Beatos. Deinde, licèt habitus gratiæ ſit in eſſentia animæ, ſatis erit quòd beatitudo perficiet eſſentiam quoque animæ, quamuis mediante potentia: & hoc debet ita eſſe, quia beatitudo erit vltima perfectio, quæ non poteſt eſſe niſi actualis operatio. Et ſimiliter beatitudo eſſe debet poſſeſſio & aſſequutio vltima ac perfecta, quæ eſt in actu ſecundo: & non ſufficit in actu primo, atque adeo quæcunque vnio in actu primo non erit ipſa formalis beatitudo.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Beatitudo ſit operatio immanens partis intellectiuæ, ab ipſomet homine elicita.

CVm ex præcedenti ſectione conſtet, humanam beatitudinem eſſe aliquam formam & perfectionem creatam, plures adhuc ſunt huiuſmodi formæ & perfectiones, aliæ per modum actus primi ante operationem, & aliæ per modum actus ſecundi, nempe actualis operatio. Et rurſus aliæ ſunt operationes tranſeuntes & aliæ immanentes, atque inter immanentes aliæ ſunt partis intellectiuæ & aliæ partis ſenſitiuæ: quærendum ergo eſt, quæ nam perfectio & operatio verè ſit beatitudo; & an ab extrinſeco infundatur, vel ab ipſamet anima eliciatur. Bonauent. in 4. d. 49. art. 1. q. 1. indicauit, beatitudinem magis principaliter conſiſtere in perfectione habituali qua poſſimus videre Deum, & concomitanter in operatione actuali qua formaliter videamus Deum.

Beatitudo eſt hominis operatio.

Dico primò. Beatitudo eſt actualis quædam hominis operatio. Hæc concluſio eſt communis & certa: eſtquè etiam ad mentem Ariſtotelis lib. 1. & 10. Ethicor. Et probatur primò ratione ex illo deſumpta. Vnaquæque res eſt propter ſuam operationem: quod ſaltem ita debet intelligi, vt rei natura appetat ea omnia quæ ſunt in actu primo propter operationem in actu ſecundo. Et in ſpeciali hoc procedit de homine: homo enim, omnia quæ ſunt in actu primo, quærit propter actualem operationem in actu ſecundo, quantum eſt ex natura & ordinatione ipſarum operationum. Et ita cùm in futura beatitudine detur lumen gloriæ tanquam habitus in actu primo, prorſus ordinatur ad actum ſecundum viſionis. Itaque, potiùs in actuali operatione, quàm in quacumque perfectione in actu primo, conſtituenda eſt vera beatitudo.

Probatur ſecundò ratione S. Thomæ. Beatitudo eſt vltima perfectio hominis: ſed vltima perfectio humanæ naturæ non eſt niſi actualis operatio: ante hanc enim homo eſt in potentia, atque adeo vt ſic non dicit eam perfectionem; ſed potiùs carentiam eius: ergo beatitudo non eſt niſi actualis operatio. Vbi obſeruandum eſt, quòd S. Thomas non aſſumit, beatitudinem eſſe maximam perfectionem; quia nimirum, licèt perfectio aliqua in actu primo eſſet nobilior quàm actualis operatio, tamen non eſſet beatitudo, vt de vnione hypoſtatica ſupra notauimus. Ad rationem enim Beatitudinis magis attendendum eſt, quod ſit vltima, quàm quòd ſit maxima perfectio. Quamuis beatitudo dici poſsit maxima perfectio, ſi non in genere rei, ſaltem in genere appetibilis; hoc eſt quòd ſit maximè & ſummè appetibilis, ſub ratione ſcilicet beatitudinis quam homo poſſit adipiſci.

Eſt operatio immanens.

Dico ſecundò. Beatitudo eſt operatio immanens. Hæc etiam concluſio eſt communis & certa. Probatur primò ratione quam affert S. Tho. art. 2. ad 3. Quoniam, ex Ariſt., operatio tranſiens magis eſt perfectio patientis in quo recipitur: operatio autem immanens, eſt perfectio intrinſeca eiuſdem agentis: ſed certè beatitudo eſſe debet perfectio intrinſeca Beati: ergo eſt operatio immanens. Secundò, Beatitudo debet eſſe quædam operatio quæ habeat pro obiecto Deum: ſed huiuſmodi eſſe poteſt tantùm operatio immanens, non autem tranſiens: ergo beatitudo eſt operatio immanens.

Eſt operatio partis intellectiuæ.

Dico tertiò. Beatitudo eſt operatio partis intellectiuæ. Hæc pariter aſſertio eſt communis & certa. Probatur primo; quia beatitudo eſt perfectio propria naturæ rationalis vt talis eſt: ergo in homine nõ eſt niſi operatio partis intellectiuæ. Itaque, cùm homo habeat facultatẽ exercendi, tàm operationes partis ſenſitiuæ, quam intellectiuæ: beatitudo omnino, erit operatio partis intellectiuæ, non autem ſenſitiuæ. Secundò, ſola operatio partis intellectiuæ, non autem ſenſitiuæ, verſari poteſt circa Deum, vt patet ex 1. par. q. 12.: ergo omnino beatitudo eſt operatio partis intellectiuæ. Qualiter autem admittendæ ſint in ſtatu futuræ beatitudinis operationes ſenſuum, conſequenter ad veram beatitudinem, dicemus q. ſequenti.

Eſt operatio ab homine elicita.

Dico quartò. Beatitudo eſt operatio elicita effectiuè ab ipſomet homine. Hæc concluſio eſt ferè communis. Eſt autem contra Nominales, & quoſdam alios, dicentes, vel beatitudinem prorſus non poſſe effectiuè procedere ab ipſo homine, vel quamuis poſſet, tamen de facto à ſolo Deo infundi in animã. Aliqui verò volunt, poſſe quidem actum beatificum à ſolo Deo infundi & produci, de facto tamen ab ipſa anima elici. Sed concluſio noſtra probatur primò ex Clement. *Ad noſtrum*, de Hæreticis, Vbi Pontifex definit, ad videndum Deum in futura vita, per quam viſionem homo fit beatus, requiri lumen gloriæ. In quo, licèt damnare tantùm voluerit errorem quorundam Hæreticorum, dicentium, hominem ex ſolis viribus ſui intellectus poſſe videre Deum, & ſic fieri beatum: tamen cùm decernat, eſſe neceſſarium lumen gloriæ; manifeſtè videtur ſupponere, actum viſionis elici quidem ab intellectu humano, ſed tamen cum conſortio luminis gloriæ: alioquin ſi à ſolo Deo infunderetur, non eſſet neceſſarium lumen gloriæ.

Secundò ratione probatur, ex eo quod oſtendimus in Philoſ., actum vitalem ita eſſentialiter dependere à principio vitali intrinſecè operante, vt nullatenus poſſit à ſola cauſa externa totaliter effici. Ex quo concluditur, ita beatitudinem hominis de facto eſſe operationem ab ipſo homine procedentem, vt non poſſit fieri oppoſitum. Sed etiam ſi id eſſet poſſibile, tamen negari non poteſt, actum vitalem ſaltem natura ſua exigere, vt modo ipſi conſentaneo eliciatur, à principio vitali intrinſeco: ergo potiùs putandum eſt, ita de facto Deum ſe gerere, vt faciat, beatitudinem hominis, tanquam actum vitalem, ab ipſomet homine effectiuè manare.

Tertiò idem perſuadetur: quoniam nulla eſt ratio quare dicatur oppoſitum. Aut enim eſſet ex ratione beatitudinis, quia inconueniens fortaſſe videtur, hominem producere actum beatificum, & ſic beatificare ſe ipſum: Aut eſſet ex perfe-

fectione eius operationis, nempe viſionis & fruitionis Dei, quę dicitur beatitudo, quia ſi lumen gloriæ à ſolo Deo debet infundi, eo magis actus viſionis qui eſt eſſentialiter perfectior deberet à ſolo Deo effici in anima. Sed neutra ex his rationibus obſtat. Non prima: quoniam abſurdum non eſt, hominem effectiuè operari ad ſuum actum beatificum. Cauendus tamen eſt modus ille loquendi, homo ipſe ſe beatificat: tum quia poſſet reddere ſenſum de obiecto beatitudinis, quo pacto ſolus Deus nos beatificat: tum quia poteſt reddere ſenſum de beatitudine formali, quo pacto viſio ipſa Dei hominem beatificat: tum quia etiam poteſt reddere ſenſum de principio effectiuo primo, quo pacto Deus infundens lumen gloriæ, & eleuans intellectum, ac perducens ad actum, verè beatificat nos. Si tamen loquutio illa ſufficienter explicetur, id eſt, homo eleuatus à Deo & ſimul cum lumine gloriæ, concurrit quoque effectiuè ad actum quo fit beatus, ſic quidem verum habet ſenſum. Nec etiam ſecunda ratio obſtat: perfectio enim operationis in qua beatitudo conſiſtit, tantùm efficit vt talis operatio non poſſit ab homine ſolo ex naturæ viribus effici: non verò excludit, quin homo ſimul cum auxilio Dei ſupernaturali, eleuatus ab ipſomet Deo, ad ſuam vitalem operationem effectiuè concurrat, quod ſolum intendimus. Vnde quamuis actus viſionis ſit perfectior habitu luminis, & hic habitus à ſolo Deo efficiatur & infundatur: non idem ſequitur de viſione: quia nimirum viſio eſt actus vitalis, & in hoc valde differt à lumine.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Beatitudo ſit operatio intellectus, nempe Viſio Dei, an voluntatis, nempe Fruitio, vel ex vtraque integretur.

Proponuntur duæ operationes

NOtum ſatis eſt, duplicem eſſe operationem partis intellectiuæ ab homine elicitam, vnam intellectus, & alteram voluntatis. Operatio intellectus in præſenti cauſa eſt viſio clara Dei, quæ eſt perfectiſſima cognitio ad quam natura intellectualis eleuari ac pertingere poteſt, vt ex 1. par. q. 12. ſupponimus. Operatio voluntatis, eſt præſertim triplex; nempe amor, qui eſt de bono abſolutè ſpectato, abſtrahente à præſentia & abſentia; deſiderium, quod eſt de bono abſenti; & delectatio, ſeu gaudium, & cõplacentia, quæ eſt de bono præſenti. Ex quibus tribus actibus manifeſtum eſt, deſiderium eſſe à ratione beatitudinis excludendum: hic enim actus cõuenit ſtatui huius vitę in quo ad Deum aſſequendum aſpiramus: cùm verò in ſtatu beatitudinis Deum clarè videbimus, ceſſabit deſiderium. Alijs duobus actibus accõmodatur nomen fruitionis. Diſſenſio tamẽ eſt inter Theologos, vter è duobus magis propriè fruitionis nomine denotetur; de quo agendum erit quæſt. 11. At in præſenti propoſito, quoniam Auctores qui beatitudinem in voluntatis actu conſtituũt, abſolutè nomine fruitionis vtuntur: etiam nos in hac diſceptatione hoc nomine indifferenter vtemur; ad actum amoris ſeu dilectionis, & actum gaudij ſeu delectationis: cùm verò diſtinctè de ijs actibus loquendum erit, his alijs proprijs certiſquè nominibus vtemur. Controuerſia ergo in hoc tractatu præcipua eſt, in quonam ex duobus actibus, intellectus ne an voluntatis, in viſione Dei an in fruitione conſtituenda ſit noſtra beatitudo formalis.

Referũtur tres ſententiæ.

Prima ſententia eſt, quæ abſolutè determinat, beatitudinem eſſe actum voluntatis, nempe fruitionem. Ita Scotus in 4. d. 49. q. 5., cui ſequaces adhærent. Declarat verò Scotus, nomine fruitionis ſe intelligere dilectionem & amorem amicitiæ. Sed Aureolus dixiſſe refertur, beatitudinem eſſe potiùs actum delectationis. Secunda ſententia eſt, quæ abſolutè in viſione Dei, quæ eſt operatio intellectus, beatitudinem conſiſtere definit. Ita S. Tho. hic art. 4., quem Thomiſtæ ſequuntur, Caiet. & Conrad. hic art. 4. & 8. Aluarez diſput. 21. Lorca diſput. 17. Martinez eod. art. 4. Curiel Tract. de Eſſent. beatitud. q. 6., Carafa eod. art. 4. diſp. 1., Vaſq. hoc loco diſp. 10. & 11., Becanus Tract. 1.

cap. 1. q. 3. & 4. Granadus Controuerſia 1. tract. 2. diſp. 3. Monteſinus diſp. 4. q. 2. & 3. Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 28. Capreol. in 4. d. 49. q. 2., vbi etiam Durand. q. 4., & alij plures circa eadem loca. Tertia ſententia eſt, quæ vtranque ſimul operationem iungens, beatitudinem in vtroque actu, ſcilicet in viſione & fruitione, adæquatè conſtituit. Ita Bonauent., Riccard., Maior, Argentina, Gabriel, Baſſol., Marſil. in 4. d. 49. & perſpicuè Aureol. ead. d. art. 2. quem hactenus immeritò pro prima ſententia referebant, quaſi in ſolo actu delectationis beatitudinem collocaſſet. Item Altiſidor. lib. 4. ſummæ tract. 12., Alenſ. 3. par. q. 23. memb. 1., Vgo de S. Victore lib. 6. ſuper Dionyſ. cap. 7. Eandem ſententiam ſequuntur Antonius Corduba lib. 1. quæſt. 42. Andræas de Vega lib. 7. ſuper Concil. Trid. cap. 3., Gregor. de Valent. hac q. puncto 4. Ioannes de Salas diſp. 2. ſect. 1., Ægidius a Præſentatione lib. 4. de Beatitudine q. 7. Molina 1. par. q. 26., & alij frequenter.

In hac controuerſia, vt quid ſentiendum ac dicendum ſit ſtatuamus, quoniam magna ſolet eſſe contentio plus de nomine quam de re, idcirco præfinire iuuabit, quid nomine beatitudinis intelligatur. Et quidem non oportet aliud quærere ſignificatum, quam quod ex omnibus ſupradictis ſumitur, vt ſcilicet nomine beatitudinis intelligamus perfectam aſſequutionem, adeptionem, & poſſeſſionem Dei vltimi finis, penitus explentem appetitum animæ rationalis tendentis in Deum.

Beatitudo adæquata in vtraque operatione conſiſtit.

Dico primò. Beatitudo in hoc ſignificato accepta, completè & adæquatè in vtroque actu conſiſtit, ſcilicet intellectus & voluntatis, & ex viſione ac fruitione ſimul totaliter integratur. Hæc concluſio eſt, non ſolùm Auctorum tertiæ ſententiæ, ſed etiam plurium aliorum, qui cùm iuxta primam & ſecundam ſententiam in altera tantùm operatione beatitudinem conſtituere viderentur, loquuti ſunt de operatione in qua magis principaliter beatitudinem conſiſtere ſentiebant, non excludendo conſortium alterius operationis. Ac præſertim non pauci Thomiſtæ ſunt, qui ingenuè fatentur, hominem qui ſolùm videret Deum, & non haberet ſimul actū voluntatis, non fore ſimpliciter & perfectè beatum. Et Scotus quoque diſt. 49. citata q. 3., concedit, beatitudinem animæ quoad potentias, adæquatam totalitate extenſiua, includere vtranque operationem. Ac demum S. Tho., cùm hic art. 4. doceat, beatitudinem in intellectus actu cōſiſtere, infra q. 11. art. 3. ad 3., de fruitione quæ eſt actus voluntatis ita loquitur, vt dicat, Deum quidem eſſe vltimum finem ſicut rem, fruitionem verò ſicut adeptionem huius vltimi finis, & in hac fruitione conſiſtere beatitudinem. Idem repetit q. 34. art. 3. in fine corporis, vbi planè ſumit beatitudinem in hoc ſenſu, quatenus eſt adeptio & poſſeſſio Dei. Vnde, ne S. Doctorem in tàm breui interuallo ſibi contradixiſſe dicamus, fatendum eſt, hac quæſt. collocaſſe beatitudinem in operatione intellectus tanquam in parte principali, & alijs in locis adiunxiſſe fruitionem ex parte voluntatis, qua beatitudinem totaliter conſtitueret. Imò eodem art. 4. huius quæſtionis, in fine corp., adducens illud Auguſt., *Beatitudo eſt gaudium de veritate*, concedit, gaudiū eſſe conſummationem beatitudinis.

Auctoritates pro viſione.

Probatur autem primò, beatitudinem in Dei viſione conſiſtere, auctoritatibus, Sacra Scriptura interdum proponens præmium & beatitudinem futuræ vitæ, Dei viſionem aſſignat. Pſal. 83. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Syon*. Pſal. 90. *Longitudine dierum adimplebo eum, & oſtendam illi ſalutare meum*. Ioan. 14. *Si quis diligit me, manifeſtabo ei me ipſum*. Idem habetur 1. Cor. 13. 1. Ioan. 3., ac præſertim in Euangelio Ioannis cap. 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum verum Deum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*. Eandem veritatem manifeſtè docuit D. Auguſt. lib. 1. de Trinit. cap. 8. 9. & 10., lib. 22. de Ciuit. cap. 29., lib. de Spiritu & littera cap. 22., & alibi. Idem ſignificauit Irenæ lib. 4. cont. Hæreſes cap. 37., & plures alij Patres. Non oportet autem intelligere, beatitudinem in ſola viſione conſiſtere, ſed ſatis eſt viſionem includere, & alia non excludere.

Secundò

Auctoritates pro fruitione. Secundò probatur, beatitudinem in fruitione conſiſtere; auctoritatibus. Sic enim ſacra Scriptura beatitudinem nomine delectationis & gaudij explicare ſolet. Pſal. 35. *Inebriabuntur ab vbertate domus tuæ, & torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Matt. 25. *Intra in gaudium Domini tui.* Idemquè habetur Ioann. 15. & 16. Simili modo D. Auguſt. lib. 1. de Doctrina Chriſt. cap. 32., lib 8. de Ciuit. cap. 9., & lib. 10. Confeſſ. c. 21., 22., & 23., beatitudinem in fruitione conſtituit. Atquè hæc etiam loca, non de ſola fruitione tanquam de totali beatitudine, ſed de includenda fruitione in beatitudinis eſſentia, intelligi debent.

Auctoritates pro vtraque ſimul. Tertiò coniunctim probatur, beatitudinem ex vtraque operatione compleri, auctoritatibus in quibus vtraque operatio copulatur. In Script. Pſal. 33. *Guſtate & videte quoniam ſuauis eſt Dominus*: quem locum ita intelligit Hugo de S. Victore ſuper cap. 7. Dionyſ. de Cæleſt. Hierarch. Et Pſal. 35. *Torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te eſt fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen.* Item ex Patribus, hoc indicant Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 10 & lib. de Morib. Eccleſiæ cap. 3., Bernard. Epiſt. 28., & manifeſtè docet Hugo de S. Victore loco citato. Inſuper Ariſt. lib. 1. & 10. Ethicor., voluptatem contemplationi adiungit, vt beatitudinem compleat: ac præſertim lib. 1. cap. 9. inquit, *Beatorum vita, voluptate quaſi appendice aliqua minimè indiget, ſed in ſe eam habet*: quaſi diceret, voluptatem non ſe habere conſequenter, ſed intrinſecè includi in beatitudine.

Auctoritates pro viſione. Rurſus hoc probatur alijs præcipuis auctoritatibus. In Concil. Viennenſi ſub Clemente V., & refertur in Clementina *Ad noſtrum*, de Hæreticis, ſupponi videtur, beatitudinem in vtraque parte conſiſtere, dum refertur quintus Beguardorum error, qui dicebant, animam non indigere lumine gloriæ ad Deum videndum & eo beatè fruendum. Et Benedictus Papa 12. in quadam Extrauaganti, quæ incipit, *Benedictus*, planè expreſſit, animam noſtram, ex vtroque actu, viſionis & fruitionis Dei, fore beatam. Ac demum in Cathechiſmo Romano, iuſſu Pij quinti edito, circa illa verba Symboli, *Credo in vitam æternam*, ita dicitur: *Solida beatitudo, quam eſſentialem communi nomine licet vocare, in eo ſita eſt, vt Deum videamus, eiuſquè pulchritudine perfruamur.* Porrò, tantam vim in his teſtimonijs, & præſertim in illo Benedicti duodecimi, pleriq; opinati ſunt reperiri, vt cenſerent rem eſſe definitam de fide. Sed tamen non eſt tàm ſeuerè cenſendum: quia Pontifex non videtur ex intento hanc rem definire voluiſſe. At certè hæc ſatis valida ſunt pro concluſione. Non enim ſatisfaciunt, dum reſpondere ſolent, Pontificē ſolùm enumeraſſe eas operationes, in quarum aliqua conſtituitur à Theologis beatitudo: vel non ſumpſiſſe nomen beatitudinis propriè & in rigore, ſicut à Theologis ſumitur. Non inquam ſatisfaciunt: nam Pontifex non loquitur ſub diſiunctione, beatitudinem conſiſtere in altera ex ijs operationibus: ſed loquitur coniunctiuè, dicens, conſiſtere in vtraque. Et ſumit etiam beatitudinem propriè, nempè quatenus verſatur circa Deum, tanquam poſſeſſio Dei: alioquī ſi latiori ſignificato nomen beatitudinis accepiſset, alias plures perfectiones debuiſſet includere, quarum certè non meminit.

Rationes pro viſione. Quartò deinde ratione probatur, beatitudinem in viſione conſiſtere. Viſio enim Dei ſine dubio eſt aſſequutio & poſſeſſio quædam Dei: idquè non ſolùm aſſerunt Auctores ſecundæ & tertiæ ſententiæ, ſed etiam Scotus ipſe diſt. 49. cit. q. 4. Et certè non aliud poteſt intelligi per aſſequutionem & poſſeſsionem Dei, quàm operatio rationalis naturæ erga Deum, qua dicatur habere quodammodo apud ſe Deum, & exhibere Deum ſibi præſentem: quod propriſsimè in viſione Dei reperitur.

Rationes pro fruitione. Quintò ratione probatur, beatitudinem in fruitione quoque conſiſtere. Siquidem etiam fruitio eſt adeptio & poſſeſsio quædam Dei: idquè præter Auctores primę & tertiæ ſententiæ, concedit S. Thomas ipſe: & fatetur Vaſq. diſp. 2. cap. 6. num. 32., qui alioquī nimis rigorosè pro ſola viſione cenſebat. Et ſuadetur magis: quia illa dici debet conſequutio Dei, qua Beatus perfectè coniungitur cum Deo, mediante ſua ope-

ſua operatione: non enim alia ratio adeptionis hîc eſt quærenda: ſed dilectio ſeu fruitio Dei eſt huiuſmodi: ergo. Imò, in ſtatu vitæ præſentis homo per charitatem dicitur quodammodo habere in ſe Deum, & poſſidere Deum: igitur in ſtatu beatitudinis maiori ratione eſt id concedendum: cum hoc nempe diſcrimine, quòd in hoc ſtatu vitæ præſentis eſt imperfecta poſſeſſio Dei, in ſtatu autem futuræ beatitudinis erit perfecta poſſeſſio. Vnde etiam in ſtatu præſenti conceditur homini beatitudo aliqua imperfecta, vt inferiùs adnotabimus: atque adeo, tàm per intellectum, quàm per voluntatem, poteſt dici, imperfectè poſſidere Deum; in ſtatu autem futuro poſſidere perfectè, per viſionem nempe Dei & per fruitionem. Quoniam verò duplicem eſſe diximus voluntatis actum qui ad beatitudinem poterat pertinere, nempe actum amoris, & actum delectationis; ac rurſus delectatio, alia eſt proximè & directè de perfectione Dei in ſe, alia verò de poſſeſſione Dei: idcirco aduertendum eſt, ſi actus amoris & actus delectationis circa Deum in ſe cenſeantur diſtincti, vtrunque ad eſſentiam beatitudinis pertinere, quod ſatis colligitur ex dictis: delectationem verò quam habet Beatus de ſua poſſeſſione Dei, non includi formaliter in eſſentia beatitudinis, ſed potiùs ad eam conſequi; quia nimirum vera noſtra beatitudo debet ſimpliciter & adæquatè verſari circa Deum, hæc vero delectatio per ſe verſatur circa poſſeſſionem Dei.

Rationes pro vtraque ſimul.

Sextò probatur, beatitudinem ſimul in viſione & fruitione conſiſtere. Tum quia homo per vtramque operationem perfectè & completè aſſequitur Deum: ſic enim dixit S. Tho. quæſt. 1. art. 8., rationales creaturas conſequi vltimum finem, cognoſcendo & amando Deum: idquè ſatis probatum manet ex dictis de ratione aſſecutionis, quæ naturæ rationali circa Deum competere poteſt. Tum etiam completa beatitudo conſiſtit in completa vnione naturæ beatificabilis ad obiectum beatificum: ſed natura humana, cùm vniatur Deo per ſuam operationem, vnitur tum per actum intellectus, tum per actum voluntatis: ergo in vtroque actu completa beatitudo conſiſtit. Tum præterea, eatenus natura humana dici debet quieſcere in Deo, quatenus tendit ad Deum; ſed tendit ad Deum vtraque potentia: ergo & vtraque debet quieſcere in Deo, hoc eſt conſequi & poſſidere Deum tanquam terminum ad quem tendit. Et quidem intellectu tendit ad Deum tanquam ſummum verum cognoſcibile, voluntate tanquam ſummum bonum amabile: ergo penes vtranque operationem fatendum eſt, naturam humanam fore beatam. Tum demum, ſi per poſſibile aut impoſſibile homo videret Deum & non frueretur, aut frueretur & non videret; non diceretur ita ſimpliciter & perfectè beatus, ſicut videndo & fruendo dicitur. Imò eo magis ſi alterutra ex his operationibus deeſſet homini, homo relinqueretur inquietus & anxius, nec expleretur appetitus animæ rationalis. Certè enim, anima videns Deum, & cognoſcens quàm ſit amabilis, ſi careret amore, neq; diceret ſe perfectè beatam, nec experiretur ſe perfectè quietam. Audiendi autem non ſunt quidam Thomiſtæ, qui fatentes in hoc caſu hominem non fore ſimpliciter beatum, adhuc contendunt, beatitudinem eſſentialiter in ſola viſione conſiſtere; ſed completiuè dicunt ei fruitionem adiungi. Nam certè ſi ſola viſio habet totam beatitudinis eſſentiam, ſequeretur, per ſolam viſionem, & abſque fruitione, hominem fore perfectè beatum: & alioqui omnino fatendum eſt, etiam fruitionem ad beatitudinis eſſentiam pertinere. Atque ex aduerſo, ſumma miſeria erit, carentia viſionis & fruitionis ſimul: alioqui non vtique diceretur ſummè miſer, qui alteram haberet, & altera ſola careret.

Beatitudo magis principaliter in viſione conſiſtit.

Dico ſecundò. Ad beatitudinem conſtituendam, pars magis principalis eſt operatio intellectus, nempe viſio clara Dei. Hæc eſt ad mentem D. Tho. hîc art. 4. Et probatur primò ratione eiuſdem: quoniam illa operatio habet rationem beatitudinis, quę verſatur circa obiectum præſens: ſed operatio voluntatis ſupponit operationem intellectus, ac proinde priùs obiectum fit præſens per eandem operationem intellectus, & ſic priùs homo aſſequitur Deum per viſionem quàm per fruitionem: igitur ope-

tur ope-

tur operatio prior & principaliori in conſtituenda beatitudine, eſt viſio intellectiua.

Secundò. Viſio ex natura ſua talis eſt: vt ſecum ferre debeat fruitionem in voluntate: vnde quaſi virtualiter continet ipſam fruitionem: igitur viſio eſt pars magis principalis ad conſtituendam beatitudinem.

Tertiò: Addi ſolet, quòd intellectus eſt potentia nobilior voluntate, & operatio intellectus operatione voluntatis: vnde magis in viſione intellectuali debet conſiſtere beatitudo. Verùm, ad hanc rem non multum referre videtur talis maior nobilitas in entitate phyſica. Et præterea, hæc comparatio exceſſus inter intellectum ac voluntatem eſt mutua ex vtraque parte, ita vt penes varias conſiderationes vna vel altera potentia præferatur.

Quartò, ex Aureolo diſtinct. 49. citata artic. 5. Per actum cognitionis, trahitur Deus tanquam obiectum ad animam; cognitum enim exhibetur præſens cognoſcenti: per actum vero amoris anima trahitur ſeu fert ſe ipſam in Deum; ſic enim amans dicitur eſſe in amato. Per actum intellectus Deus magis vnitur animæ: per actum voluntatis anima magis vnitur Deo. Per actum cognitionis magis is qui cognoſcit dicitur habere in ſe & poſſidere obiectum cognitum: per actum verò amoris, magis dicitur amans tradere ſe ipſum amato, eiquè præbere poſſeſſionem ſui. Viſio Dei magis eſt bonum ipſius videntis: diligere verò alterum, eſt quodammodo bonum dilecti. Viſio Dei magis habet rationem mercedis & præmij; dilectio verò magis ſe habet vt recompenſatio quædam qua homo tribuit ſe ipſum Deo. Ex quibus omnibus planè colligitur, nomen poſſeſſionis & aſſequutionis Dei, rationemquè beatitudinis, magis viſioni quàm fruitioni cōpetere. Non tamen ſequitur, ſimpliciter non conuenire ipſi fruitioni: adhuc enim abſolutè verum eſt, fruitionem eſſe quoque in ſuo gradu aſſequutionem & poſſeſſionem Dei, vt iam oſtenſum eſt, & teſtatur quoque S. Thomas infra q. 66., art. 6. dicens, amorē charitatis eſſe de eo quod iam habetur, ad differentiam fidei quæ eſt de obiecto non viſo, & ſpei quæ eſt de obiecto non habito: *Eſt enim*, inquit, *amatum quodammodo in amante, & amans trahitur per affectum ad vnionem amati: propter quod dicitur primæ Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.*

Beatitudo magis principaliter in viſione conſiſtit.

Imò vlteriùs concedendum videtur, id quod Aureolus ibidem docet, ſecundùm aliquam conſiderationem dilectionem Dei eſſe præferendam viſioni: quia, inquit, dilectio eſt magis quodammodo bonum ipſius dilecti, viſio verò magis eſt bonum Beati videntis: at ex hac parte ſublimius & appetibilius eſt, bonum Dei, quàm bonum proprium hominis: ſicut magis deteſtabile eſt, id quod opponitur dilectioni, nempe odium Dei: ac multò turpius, eſſet, diſplicere de Deo, ſeu non amare Deum, videndo Deum: quàm non videndo complacere de Deo. Attamen, quia beatitudo ipſa magis denotat bonum Beati, in ordine tamen ad Deum: & ita comparatur ad hominem tanquam ad finē cui, ſcilicet cui eſt bonum; ad Deum vero tanquam finem obiectiuum, ſcilicet tanquā obiectum circa quod verſatur: Idcirco, ſimpliciter & abſolutè firmum ſtat quod diximus, beatitudinem magis principaliter in viſione quàm in fruitione conſiſtere.

Idquè adeo verum eſt, vt etiam de beatitudine naturali aſſerendum ſit, magis in contemplatione Dei quàm in quacumque alia perfectione conſiſtere: quæ planè eſt ſētentia Ariſtotelis lib. 10. Ethicor., ac D. Thomæ q. ſequenti. Item Beatitudo aliqualis ſupernaturalis, quæ à Theologis conceditur in hac vita, licèt admodum imperfecta, de qua dixit Auguſt. lib. 19. de Ciuit. cap. 10., *Hîc dicimur quidem beati, quando pacem habemus quantalacunque hîc haberi poteſt in vita bona, ſed hæc beatitudo comparatione illius quam finalem dicimus, prorſus miſeria reperitur*: hæc inquam beatitudo, pariter in Dei magis cognitione conſiſtit: & ita indicat S. Thom. hac quæſt. art. 5. Si inquam ſumatur hæc beatitudo, quatenus ſimilis beatitudini perfectæ futuræ in alia vita: ac etiam ſi ſumatur, quatenus in ſe eſt quædam aſſequutio Dei. Nam alioqui ſi ſumatur beatitudo ſuperna-

Etiā beatitudo naturalis & beatitudo huius vitæ.

ſupernaturalis vitæ præſentis, pro illa quæ magis valet ad promerendam beatitudinem ſupernaturalem vitæ futuræ: ſic aſſerendum eſt, beatitudinem ſupernaturalem præſentem, magis in charitate erga Deum, quàm in quacumque alia operatione conſiſtere; charitas enim eſt quæ maximum habet meriti valorem ad vitam æternam.

Atque per hæc ſatis explicata manet tota ratio & eſſentia beatitudinis quam inquirimus. Solent verò à quibuſdam alia pro hac re hoc loco tractari, nempe de ratione ipſius claræ viſionis in qua beatitudo conſiſtit. Sed de ipſa viſione ſatis egimus proprio loco prima parte quæſt. 12. Alia autem quædam ad fruitionem ſpectantia, ex parte in ſequentibus trademus. Nunc tantùm ſupereſt, ſatisfacere obiectionibus quæ contra noſtram reſolutionem occurrunt.

Bene poteſt beatitudo ex duplici parte conſtitui.

Obijcies primò ad probandum, beatitudinem non poſſe ex vtraque operatione coniunctim integrari. Vltimus finis non poteſt eſſe niſi vnicus: optimum non poteſt eſſe niſi vnicum: vltima perfectio non poteſt eſſe niſi vnica: præſtantiſſima operatio non poteſt eſſe niſi vnica. Sed beatitudo eſt vltimus finis, eſt quid optimum, eſt vltima perfectio, eſt præſtantiſſima operatio: ergo non poteſt ex duplici operatione conſtitui.

Reſpondetur. Vltimus finis obiectiuus, omnino eſt vnicus ſimplex, nempe Deus: ſed vltimus finis formalis eſt vnicus, non vnitate ſimplicitatis, ſed vnitate totalitatis: aggregatum enim ex viſione & fruitione Dei, eſt vltimus finis formalis totalis. Ratio autem huius rei eſt: quia circa idem ſimplex obiectum poteſt verſari duplex noſtra operatio. Item, optimum obiectiuè, eſt vnicum ſimplex: optimum formaliter, nempe beatitudo formalis, eſt vnum totaliter. Rurſus, vltima perfectio formalis, eſt vna totaliter per aggregationem duarum partium: & præſtantiſsima operatio eſt, tum viſio, tum fruitio Dei.

Viſio verò habet beatitudinis rationem.

Obijcies ſecundò ad probandum, non viſionem, ſed ſolam fruitionem, eſſe beatitudinem. Tum quia viſio tendit ad Deum prout eſt in intellectu, amor verò eſt qui tendit ad Deum vt eſt in ſe, vt docuit S. Tho. 1. par. q. 82. art. 3. & q. 108. art. 6. ad 2.: beatitudo autem eſt operatio quæ verſatur circa Deum prout eſt in ſe. Tum etiam, non viſio, ſed fruitio ſola attingit Deum ſub ratione boni; voluntatis enim obiectum eſt bonum, intellectus verum: ſed vltimus finis beatificus eſſentialiter conſtituitur per rationem bonitatis: ergo, non viſio, ſed ſola fruitio attingit Deum formaliter quatenus obiectum, & vt ſic eſt beatitudo. Tum præterea, viſio ordinatur ad fruitionem: ſed beatitudo non ordinatur ad aliud, eſtquè id ad quod alia ordinantur: ergo, non viſio, ſed ſola fruitio eſt beatitudo. Maior probatur à Scoto diſt. 49. citata q. 4., auctoritate Anſelmi lib. 2. *Cur Deus homo*, dicentis, peruerſum ordinem eſſe, amare vt intelligas, rectum verò intelligere vt ames. Probat etiam ratione: inter duo ordinata per ſe ad certum finem, debet quoque eſſe aliquis ordo: ſed vtique non eſt dilectio propter cognitionem, non enim ideo beati diligunt Deum vt videant, ſed priùs vident quàm diligant: ergo eſt è conuerſo viſio propter dilectionem.

Reſpondetur ad primam inſtantiam. Viſio dicitur tendere ad Deum prout eſt in intellectu, loquendo effectiuè: ideſt viſio efficitur ex eo quòd obiectū in eſſe intelligibili eſt vnitum intellectui. Sed tamen loquendo obiectiuè, omnino cognoſcit & intuetur obiectum ipſum prout eſt in ſe, & ſic vocatur viſio clara Dei prout in ſe. Vel aliter, ponitur diſcrimen illud inter cognitionem & amorem: quia per cognitionem exhibetur obiectum præſens cognoſcenti, & quodammodo trahitur ad intellectum cognoſcentem: per amorem verò dicitur amans transferri in amatum. Sed abſolutè loquendo, viſio Dei, cùm repræſentet Deum prorſus prout eſt in ſe, verè eſt beatitudo.

Ad ſecundam inſtantiam, ſi quid valeret, probaret, non niſi amorem eſſe conſecutionē cuiuſcumque obiecti quatenus finis eſt: atque adeo, ſi quis conſtitueret pro ſuo vltimo fine pecunias, huius beatitudo eſſet, amare pecunias, ſecluſa alia poſſeſsione. Dicendum ergo eſt, quòd licèt vltimus finis tanquam bonum amabile ſeu amatum, reſpiciatur

ſolùm

ſolum à voluntate amante: tamen tanquam bonum acquirendum & poſsidendum, ſeu acquiſitum & poſſeſſum, reſpici & attingi per omnem potentiam & operationem qua acquiritur & poſsidetur: & in hac poſſeſsione conſiſtit beatitudo. Sic Deus principaliter attingitur per intellectualē viſionem, & per hanc poſsidetur, & hæc verè eſt beatitudo.

Ad tertiam inſtantiam, in primis negatur maior. Viſio enim Dei ex natura ſua eſt propter ſe ipſam: adeo vt, etiam ſi poſt viſionem non ſequeretur dilectio, non per hoc viſio eſſet fruſtra: imò ex ratione ſua abſoluta ita tunc eſſet appetibilis, ſicut nunc eſt. Et ſimpliciter potentia intellectiua, non vtique per ſe eſt propter voluntatem, licèt conſequutiuè ex intellectu oriatur quodammodo voluntas, & ex cognitione dilectio. Anſelmus verò ibi locutus eſt, non de cognitione futura in beatitudine, ſed de cognitione præſenti huius vitæ: cùm enim homo per dilectionem Dei proximè mereatur futuram beatitudinem, debemus in hac vita referre cognitionem ad dilectionem. Nec plus valet ratio illa Scoti. Ea enim quæ ſunt per ſe ordinata ad certum finem, tanquam media, quorum vnum reſpiciat aliud, dicere debent ordinem inter ſe: ſed operationes immediatè attingentes finem & obiectum, non debent habere huiuſmodi ordinem in genere cauſæ finalis. Verè autem inter viſionem & fruitionem Dei, datur ordo in genere cauſæ effectiuæ, quatenus fruitio ex viſione dependet: quod potiùs præfert viſionem fruitioni. Deinde, admitti poteſt, viſionem Dei tanquam bonum hominis, ordinari quodammodo ad dilectionem Dei tanquam ad bonum ipſius Dei: & ſic etiam rectus ordo eſt, appetere bonum proprium propter bonum Dei. Neque id erit contra rationem beatitudinis: repugnaret enim ſi eſſet propter aliud bonum principale ipſius hominis; non autem ſi ſit propter quoddam veluti bonum Dei.

Fruitio verè habet beatitudinis rationem.

Obijcies tertiò ad probandū, fruitionem non eſſe beatitudinem, atque adeo ſolam viſionem facere hominem beatum. Tum quia beatitudo eſt quid primò volitum ab homine ordine intentionis: ſed actus voluntatis, non poteſt eſſe primum volitum; ſicut nec actus intellectus poteſt eſſe primum intelligibile: ergo fruitio quæ eſt actus voluntatis, non eſt beatitudo. Tum etiam, fruitio non videtur eſſe poſſeſsio obiecti: per hoc enim quòd quis amat finem, vel de fine gaudet, non dicitur poſsidere finem. Sic manifeſtè patet: quia ſi quis pecunias vel honorem conſtituat ſibi finem, non dicetur poſsidere pecuniam vel honorem, eo quòd amet vel gaudeat de illis. Tum præſertim, fruitio aut eſt actus amoris, aut actus delectationis: ſed neuter videtur eſſe beatitudo. Non actus amoris: quia amor indifferenter eſt de re tàm abſenti quàm præſenti, ideoquè benè conuenit viatori nondum beato. Non etiam actus delectationis: quia non delectatur quis niſi de bono iam habito, & de obiecto iam per alium actum facto præſenti, atque adeo ſupponit poſſeſsionem, & ex illa conſequitur: ergo fruitio nullatenus eſt beatitudo.

Reſpondetur ad primam inſtantiam. Verè omnis actus, ſiue intellectus, ſiue voluntatis, in quo beatitudo conſiſtere dicitur, ſupponit ſuum obiectum, nempe Deum ipſum, finem vltimum obiectiuum. Atque de ratione huius finis obiectiui eſt, vt ſit ſimpliciter primum volitum. De ratione autem beatitudinis formalis, quæ circa hunc finem verſatur, ſatis eſt, vt ſit non quidem primum ſimpliciter volitum; ſed primus actus volitus ordine dignitatis & intentionis: & huiuſmodi optimè poteſt eſſe actus voluntatis ſimul cum actu intellectus.

Ad ſecundam inſtantiam, Amor & gaudium benè poteſt habere rationem poſſeſsionis, eius ſcilicet poſſeſsionis quæ conſiſtit in operatione immanenti, qua natura rationalis fertur in obiectum poſſidendum, vt ſuperiùs explicauimus. Ideo autem amor & gaudium de pecunia vel honore, non dicitur poſſeſsio: quoniam alio genere poſſeſsionis debet homo aſſequi pecunias & honores, nempe per externam detentionē vel adminiſtrationem pecuniarum, & exercitium honorum. Alioqui enim, neque cognitio quantumuis perfecta pecuniarum & honorum, vocatur poſſeſsio: vnde hoc exemplum probaret, nec etiam viſionem Dei eſſe eius poſſeſsionem: patet ergo, eſſe

eſſe aliud genus poſſeſsionis erga Deum, conſiſtens in actibus intellectus & voluntatis.

Ad tertiam inſtantiam, Vterque actus, tum delectationis, tum amoris erga Deum, habet beatitudinis rationem. Etenim, licèt amor in genere, ſit indifferens ad obiectum abſens ac præſens: tamen ille amor quem Beati habebunt in Patria, erit de obiecto præſenti. Vnde, eſto amor ſecundùm rationem amoris præciſè conſideratam, non poſsit dici poſſeſsio: tamē talis amor quatenus cum viſione coniunctus, optimè habet rationem poſſeſsionis. Imò etiā amori huic imperfecto vitæ præſentis, tribuitur aliqua poſſeſsionis denominatio, vt ſupra notauimus: maiori ergo ratione, amori perfecto futuro in Patria, concedenda eſt ratio poſſeſsionis. Idquè, ſiue amor in Patria erit ſpecie diuerſus, ac maioris perfectionis eſſentialis, quàm in præſenti; ſiuè ſit eiuſdem ſpeciei, & tantùm intenſiuè perfectior. Sufficit enim, quod inquit S. Tho. infra q. 63. art. 7. ad 3., charitatē viæ non poſſe per augumentum peruenire ad perfectionem charitatis in Patria, propter diuerſitatem cognitionis, cùm viſio ſit longè perfectior fide. Actus quoque delectationis, licèt ſupponat præſentiam obiecti per actum intellectus, atque adeo hanc poſſeſsionem: tamen adhuc habet ſuam rationem poſſeſsionis; quoniam Beatus, non ſolùm primariò per intellectum, ſed conſequenter quoque per voluntatem, dicetur poſsidere Deum.

Viſio magis quam fruitio habet beatitudinis rationem.

Obijcies quartò ad probandum rationem beatitudinis magis propriè & principaliter conuenire fruitioni quàm viſioni. Tum quia beatitudo conſiſtit in vnione ad Deum: ſed amor eſt magis vnitiuus, vt docet S. Tho. infra q. 28. art. 1. ad 3. Tum quia beatitudo eſt maximum appetibile: ſed magis eſt appetibilis perfectio propria quam aliena: igitur á voluntate magis eſt appetibilis fruitio quam viſio, & ſic illa eſt magis beatitudo. Tum demum actus & habitus dilectionis in voluntate, eſt perfectior, quàm cognitionis in intellectu. Quod patet, comparando fidem & charitatem in hac vita: de quibus 1. Corint. 13. dicitur, maiorem eſſe charitatem ſpe & fide. Comparando etiam ipſaſmet potentias, Scotus multa congerit, quibus voluntatem præferat intellectui. Comparando quoque odium Dei cum carentia viſionis Dei, ſeu cum errore intellectuali circa Deum, ſine dubio peius eſt odium: ſed illud eſt melius, cuius oppoſitum eſt peius: ergo præferenda eſt dilectio & fruitio viſioni. Comparando demum Ordines Angelorum, ex Dionyſ. cap. 7. Cæleſt. Hierarch., Ordini ſupremo, ſcilicet Seraphim, tribuitur præſtantia amoris, alteri vero Ordini inferiori, ſcilicet Cherubim, tribuitur præſtantia cognitionis: igitur beatitudo magis principaliter in fruitione voluntatis, quàm in viſione intellectuali collocanda eſt.

Reſpondetur ad primam & ſecundam inſtantiam, Amorem dici magis vnitiuum ſecundùm concordiam & conformitatem affectus: ſed tamen viſionem eſſe magis vnitiuam in ratione poſſeſsionis, quod eſt præcipuè attendendum. Voluntas autem non debet magis appetere maximam ſuam perfectionem, ſed maximam perfectionem totius ſui ſubiecti, quæcumque illa ſit, ac etiam ſi ſit operatio alterius potentiæ ab ipſa voluntate. Voluntas enim non ſe habet præciſè vt appetitus quidam particularis, reſpiciens particulariter ſuam perfectionem: ſed magis ſe habet vt appetitus vniuerſalis totius hominis, reſpiciens proinde magis principaliter maiorem totius hominis perfectionem.

Ad tertiam inſtantiam dicendum, Omnino in ratione beatitudinis & poſſeſsionis Dei, potiorem fore actum & habitum intellectus quàm voluntatis. Ad comparationem verò charitatis & fidei in hac vita, admittendum eſt, charitatem eſſe potiorem: quia nimirum propinquior eſt ad promerendam beatitudinem futuram, & quia in genere moris laudabilior eſt: ſed tamen in ratione pærmij & poſſeſsionis Dei, viſio erit perfectior charitate, ſiue charitas māſura ſit eadem ſpecie atque in hac vita, ſiue erit alterius ſpeciei. Item ad comparationem potentiarum, intellectus & voluntatis, negari non poteſt, ſecundùm quaſdam conſiderationes quas Scotus adducit, voluntatem eſſe nobiliorem intellectu:

tellectu:

tellectu: tamen nec eſt potiſsimè hæc nobilitas in aſſignatione beatitudinis æſtimanda; & ex alia parte ſecundùm alias conſiderationes eſt intellectus voluntate præſtantior. Ad aliam comparationem de odio voluntatis & errore intellectus circa Deum, quamuis ſimpliciter admittatur, odium eſſe deterius, non inde ſequitur, eſſe amorem viſioni præferendum: quoniam, vt communiter notare ſolent, non eſt vniuerſaliter verum, melius eſſe illud cuius oppoſitum eſt peius. Et afferuntur exempla: v. g. maioris perfectionis eſſe videtur dilectio inimici quàm dilectio amici, & tamē deteſtabilius eſt odium amici quàm inimici. Sed præterea, ſi conſideremus id quod eſt maius malum ipſius hominis, ſic peius homini eſt, errare circa Deum; ſicut dicebamus, maius bonum hominis eſſe, videre Deum, quàm amare Deum: licèt ſi conſideremus id quod magis dedecet reſpectu ipſius Dei, peius eſt odiū Dei. Dictum autem eſt, beatitudinem magis attendi penès eam perfectionem quæ eſt bonum ipſius hominis, quàm penès eam quæ eſt maius bonum Dei. Et per hoc miſeria Damnatorū, magis principaliter in carentia viſionis Dei quam in carentia dilectionis, collocanda eſt. Ad vltimam denique comparationem de Ordinibus Angelorum: certè quod attinet ad rem ipſam, illi Angeli qui magis in amore excellunt, pariter magis præſtant in cognitione, & è contra. Quod verò dicitur de Cherubim & Seraphim, intelligendum eſt ſecundùm quandam accomodationem: nempe vel iuxta ſignificationem eorum nominum: vel quoniam amor eſt vlterior operatio ſequens poſt cognitionem: vel conſideratio ſit, non de cognitione & dilectione beatifica quam Angeli habent in Patria, ſed de ea quam habuerunt in via; tunc enim in ratione meriti potiorem locum habebat dilectio.

QVÆSTIO QVARTA.

De Ijs quæ ad Beatitudinem requiruntur ſeu conſequuntur.

PRAETER dictam beatitudinem formalem & eſſentialem, alia bona ſunt quæ homini in eo felici ſtatu conueniunt. Quæ reſpectu quidem ipſius beatitudinis eſſentialis, dicentur conſequi: ſed reſpectu totius ſtatus Beatorum dici poſſunt requiri, quatenus dicebatur beatitudo, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Et de his omnibus agit S. Thomas in præſenti quæſtione per octo articulos.

Primò docet, in beatitudine verè inueniri, ad eamquē requiri, delectationem, nempè tanquam concomitantem, ſeu conſequentem: cùm enim beatitudo ſit adeptio ſummi boni, ex hac adeptione oritur delectatio. Secundò docet, in beatitudine principaliorem eſſe viſionem quàm delectationem: quoniam Beatus delectatur ob perfectionem quam affert ipſa operatio, quæ eſt viſio: maius ergo bonum eſt ipſa viſio, quam delectatio. Tertiò docet, ad beatitudinem requiri comprehenſionem: intelligendo ſub hoc nomine præſentiam Dei vltimi finis, quæ præſentia vtique in ſtatu beatitudinis reperitur. Quartò docet, ad beatitudinem requiri rectitudinem voluntatis: tum antecedenter ad obtinendam beatitudinem: tum conſequenter, quoniam beatus videns Deum, omnia amat ſub ordine ad Deum; & ſic non niſi rectè amat. Quintò docet, ad beatitudinem eſſentialem, quæ eſt viſio Dei, non requiri corpus: quoniam animæ à corporibus ſeparatæ, ante reſurrectionem, verè ad viſionem beatificam aſſumentur. Concedit tamen, ad bene

eſſe requiri corpus, ad maius ſcilicet complementũ felicitatis. Sextò docet, eodem ferè modo ad beatitudinem requiri perfectionem corporis. Septimò docet, non requiri bona externa: quoniam homo in ſtatu beatitudinis non indigebit huiuſmodi adminiculis. Octauò demum docet, ad beatitudinem ſimpliciter non requiri ſocietatem amicorum, quoniam homo habebit totam plenitudinem ſuæ perfectionis in Deo: ſed tamen ad bene eſſe conferre. Vnde refert ex Auguſt. lib. 8. de Geneſi ad litter. cap. 25. *Quòd creatura ſpiritualis, ad hoc quòd ſit beata, non niſi intrinſecùs adiuuatur, æternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinſecùs verò ſi adiuuari dicenda eſt, fortaſſe hoc ſolo adiuuatur, quòd ſe inuicem vident, & ſua ſocietate gaudent.*

SECTIO PRIMA.

De ijs quæ ad Beatitudinem requiruntur ſeu conſequuntur in Intellectu.

IN eſſentia animæ, ſicut non reperitur beatitudo ipſa eſſentialis, iuxta determinationem traditam; ita nihil eſt, quod ad beatitudinẽ præuium vel ſubſequens cogitetur: tantùm ergo occurrunt ea, quæ in potentijs eiuſdem animæ beatitudinem comitantur.

Supponuntur ea quæ dicta ſunt circa viſionem. Et quidem in intellectu, ſuppoſito lumine gloriæ, & principio tanquam ſpecie impreſſa, ſiue ſit eſſentia ipſa diuina, ſiue qualitas aliqua creata, de quibus 1. par. q. 12. circa viſionem Dei ſatis egimus: conſiderari ac diſtingui debent, duo quaſi effectus eiuſdem viſionis, ad beatitudinem conſequentes; vnus poſitiuus, nempe creaturarum notitia, quæ ex beatifica viſione ſuboritur; alius negatiuus, nempe excluſio omnis falſæ & imperfectæ exiſtimationis è mente Beati. Et de primo quidem tractauimus quoque eodem illo loco de Viſione Dei; neque nunc idem repetere opus eſt.

Nũ Beati poſſint falli. Circa ſecundum, Robertus Holcot in ſuis Determinationibus q. 9. art. 2. abſolutè pronunciat, Beatum videntem Deum, poſſe errare ac decipi. Vaſq. diſp. 16. cap. 3. negans, Beatum poſſe errare circa Deum ipſum, admittit poſſe errare circa alias veritates de rebus creatis. Ex aduerſo D. Thomas hic q. 5. art. 4., cum tanta aſſeueratione docet, Beatum prorſus non poſſe errare, vt ſi erraret, non foret verè beatus. Hinc Medina ſuper eundem articulum cenſet, ex vi & natura ipſius viſionis Dei excludi omnem errorem ex intellectu Beati.

Ex protectione Dei non poſſũt falli. Dicendum tamen eſt, ex ipſo ſtatu beatitudinis cum protectione Dei extrinſeca fieri, vt Beatus nõ poſſit errare & decipi, nec poſſit habere notitiam incertam, fallacem, & errori obnoxiam. Probatur in primis ratione quam indicat S. Thomas: Omnis error & falſitas eſt malum intellectus, ſicut verum eſt bonum intellectus: ſed beatitudo debet excludere omne malum: ergo. Hoc tamen non eſt cum tanto rigore accipiendum: quaſi hoc malum, nempe error aliquis in intellectu, deſtrueret verã beatitudinis rationem, quam in Dei poſſeſſione collocauimus: hæc enim beatitudo, per illud ſolum malum deſtrueretur, quo tolleretur ipſa formalis poſſeſſio Dei, ſiue viſio, ſiue fruitio. Sed ità accipiendum eſt, quòd decens & congruum ſit, ob perfectionem huiuſmodi beatitudinis, nullum tale malum in Beati mente permitti. Vel conſideretur ſtatus beatitudinis magis amplè, in quo dicatur homo habere omne bonum ipſi conſentaneum, & carere omni malo ſibi diſconuenienti: ſic inquam, concedi poterit, huiuſmodi ſtatum beatitudinis per aliquem errorem vitiari ac deturpari: ideoquè nullus error, aut exiſtimatio obnoxia falſitati, debeat in mente Beati admitti.

Rurſus, rationem à priori, & modũ huius immunitatis in mente Beatorũ aliqui aſſignãt ex ſumma prudẽtia Beati, quæ ex eadẽ beatitudine neceſſariò oritur; inde enim nunquam Beatus adhibebit aſſenſum in quo falli poſſit, etiam circa eas res quæ nec ex natura viſionis, nec ex diuina reuelatione, notæ ſunt Beatis. Sed hæc ſola ratio fortaſſe non ſufficit: poteſt enim cogitari, quòd Beato cuipiã narretur aliquid ab alio cui prudenter præſtare deberet fidem, & tamen

reuera

reuerà id eſſet falſum: vel ſaltem talis aſſenſus ex genere ſuo eſt obnoxius falſitati. Adæquata ergo ratio reddenda eſt, ex eo quòd ſingulis Beatis manifeſtantur à Deo ea quæ pertinent ad ſtatum ipſorum: hoc ipſo autem, quòd alicui Beato quicquam proponitur, iam ſpectat ad ſtatum ipſius cognoſcere veritatem eius rei. Atque adeo ſtante protectione Dei, qua putandum eſt Deum non permittere in Beatis malum vllum dedecens puritatem beatitudinis, & quia Deus manifeſtat ſingulis quæ ad ſtatum eorum pertinent: hinc inquam fit, vt Beati non poſſint decipi & errare.

SECTIO SECVNDA.

De Dilectione & Rectitudine quæ in voluntate Beati ex viſione Dei conſequitur.

IN voluntate Beati occurunt dilectio & delectatio, quorum actuum iam ante meminimus: & licèt in ipſa beatitudinis eſſentia includantur: tamen ad viſionem Dei, in qua beatitudinem principaliter conſiſtere diximus, conſequuntur. Hanc ergo conſequutionem nunc conſiderare debemus. Et præterea aliqua dilectio & delectatio ſupereſt, quæ totam beatitudinem eſſentialiter completam ſupponit, vt dicemus. Ac rurſus quidam alius effectus negatiuus addendus eſt, nempe excluſio odij ac triſtitiæ, quæ illis actibus opponuntur. Imò ad dilectionem pertinet, non ſolùm excluſio odij formalis contra Deum, ſed etiam cuiuſcumque prorſus peccati, tanquam repugnantis illi puriſſimæ dilectioni qua Beati Deum amant: & hæc dicitur impeccabilitas, eſtquè ſumma rectitudo voluntatis. De dilectione ergo & rectitudine ei annexa quærimus in hac ſectione, poſtea ſeparatim de delectatione quæremus.

An ad actum dilectionis requiratur habitus charitatis

Scotus in 1. diſt. 1. q. 1 art. 4. putat, ex ſola viſione Dei in intellectu, abſque alio habitu charitatis in voluntate, conſequi actum dilectionis; & ſic nullum aliud principium præter viſionem requirit in Beatis ad dilectionem Dei. Et fundamentum eius eſt, quia ſi voluntas ſine habitu non poteſt, & cum habitu poteſt elicere actum dilectionis; ſequitur, ipſum habitum vel eſſe potentiam volitiuam, vel ſaltem partem eius: quod vtrunque eſt falſum. Et præterea hic in via, præter repræſentationem obiecti amabilis non requiritur aliud in voluntate ad amandum: ergo multò minùs in Patria, vbi erit tàm excellentior repræſentatio per claram viſionem.

Verè requiritur præter beatificā viſionem.

Dico tamen primò, præter viſionem Dei in intellectu requiri etiam habitum charitatis in voluntate, vt eliciatur actus dilectionis. Hæc concluſio eſt apud Theologos communis, qui docent, non ſolùm actum, ſed etiam habitum charitatis in Patria permanere. Probatur primò: quia dilectio beatifica eſt actus ſupernaturalis. Non enim audiendus eſt Scotus, qui in ſolut. argumentorum ait, hunc actum eſſe naturalem. Sed omnino, ſicut viſio, ita & dilectio eſt actus ſupernaturalis. Et ſine dubio beatitudo tota eſt ſupernaturalis: dilectio autem in beatitudine includitur: imò iuxta Scotum eſt ipſa formaliter beatitudo. Sed certè ad actum ſupernaturalem requiritur principium ordinis ſupernaturalis, ſimul cum potentia vitali coniunctum. Neque hoc principium eſt ſola viſio: quinimò actus intellectus non influit directè ad actum voluntatis, ſed ſolùm proponit & repræſentat voluntati obiectum amabile, vt nunc ſupponimus: neceſſarius ergo eſt habitus charitatis in voluntate, ordinis ſupernaturalis, eleuans voluntatem ad eliciendum talem actum amoris.

Secundò. In Intellectu ad eliciendum actum viſionis requiritur habitus luminis gloriæ, eleuans ipſum intellectum, ita quòd præter ſpeciem impreſſam quæ ſemper interuenit ex communi ratione cognitionis, addatur quoque lumen gloriæ ex ſpeciali ratione talis cognitionis: ergo non minùs neceſſarius eſt habitus charitatis ſupernaturalis in voluntate, præter eandem viſionem Dei. Nam viſio interuenit ex communi ratione qua voluntas ſupponit præuiam cognitionem in intellectu: ſed ex ſpeciali ratione dilectionis ſupernaturalis debet addi habitus charitatis.

Tertiò. Hic in via, præter habitum

& actum

& actum fidei in intellectu, quo cognoſcimus, quid ſperare, quid amare debeamus, dantur habitus ſpei & charitatis in voluntate, vt elicere poſſit actus: ergo pariter in Patria, præter viſionem in intellectu, requiritur habitus in voluntate ad exercendum actũ dilectionis.

Et ex his patet ad fundamentum Scoti. Si nomine potentiæ intelligatur principium proximum totale actus, nullum abſurdum erit, concedere, habitum charitatis eſſe partem potentiæ volitiuæ: ſi autem intelligatur propriè facultas vitalis animæ, vt ſanè conſuetum eſt accipi; ſic certè non ſequitur id quòd inferabatur, vt manifeſtum eſt. Sicut vtique requiritur ſpecies intentionalis in intellectu ad omnem actum, & habitus luminis ad actum viſionis: & pariter dicetur pars potentiæ intellectiuæ in primo ſenſu, non autem in ſecundo. Deinde patet, falſum eſſe quod aſſumebatur, ſufficere in via repræſentationem obiecti: nam prorſus requiritur vlterius habitus charitatis ad exercitium dilectionis ſupernaturalis.

An actus dilectionis ſit neceſſarius in voluntate Beati.

Suppoſito ergo habitu in voluntate, & actu viſionis in intellectu, adhuc Gabriel in 1. d. 1. q. 6. art. 2., & Holcot in ſuis Determin. q. 9. art. 2., docent, Beatum videntem Deum, non neceſſariò amare Deum, nec etiam quoad ſpecificationem: imò poſſe dari caſum in quo odio haberet Deum. Scotus ead. d. 1. q. 1. art. 1. negat neceſſitatem quoad exercitium: & inquit, voluntatem in Patria, quantum eſt ab intrinſeco remanere liberam, vt poſsit non amare Deum. Sequitur Ochamus in 4. d. 49. q. vltima, & ex parte Salas hoc loco tract. 2. diſp. 7. Fauet S. Tho. q. 22. de Verit. art. 6., dicens, voluntatem in omni ſtatu habere libertatẽ quoad exercitium, vt poſſit velle, & poſſit non velle. Sed hunc locum Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 62. in fine, exponit de aliquo actu amoris, quem Beatus habere poteſt ex vi alterius cognitionis præter viſionem & dilectionem beatificam. Fauet etiam Magiſter in 2. diſt. 7. & 25., dicens, Angelos beatos liberè amare Deum. Sed videtur ſumpſiſſe liberum pro voluntario ac ſpontaneo, excludente violentiam ſeu coactionem. Ex alia ergo parte Henricus Quodl. 12. q. 5. & Aegid. Quodl. 3. q. 6. ſignificant, ſtante viſione Dei in intellectu, nullo modo fieri poſſe, nec etiam de potentia abſoluta Dei, vt non ſequatur actus amoris in voluntate. D. Thomas verò 3. cont. Gent. cap. 62. aſſerit, Beatum videntem Deum, neceſſariò amare, non ſolùm neceſsitate quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium. Idquè defendunt Medina & alij hac q. 4. art. 2., Valentia puncto 1., Vaſq. diſp. 16. cap. 2. Et explicant, hanc neceſſitatem non oriri ſolùm ex prouidentia & protectione Dei extrinſeca, ſed ex natura ipſa beatitudinis, ex virtute viſionis Dei.

Non eſt neceſſarius reſpectu potentiæ diuinæ.

Dico ſecundò. Stante viſione Dei in intellectu, & habitu charitatis in voluntate, poteſt de potentia abſoluta Dei non ſequi actus dilectionis; de facto tamen omnis Beatus ſemper actu amat Deum neceſſariò, tum quoad ſpecificationem, tum quoad exercitium, ita vt nec poſſit odio habere Deum, nec poſſit à dilectionis actu deſiſtere; & hæc tota neceſſitas non oritur ſolùm ex protectione Dei extrinſeca, ſed verè ex intrinſeca vi ſtatus beatifici. Patet facilè prima concluſionis pars: quia viſio Dei & habitus charitatis non dependet ab actu dilectionis, ſed potiùs è conuerſo: illud autem quod eſt prius & independens ab altero, poteſt per Dei potentiam abſolutam exiſtere ſine illo. Neque obſtat quod ait Henricus, concomitanter ambos actus, ſcilicet viſionis & dilectionis, dependere à quodam tertio, ſcilicet ab obiecto mouẽte ad vtrumque actum. Adhuc enim ille effectus qui prior dependet à communi principio, poterit exiſtere abſque altero effectu qui poſterior dependet ab eodem principio. Et ſic nulla repugnantia eſt, quominùs Deus tanquam obiectum & tanquam principium ſe videri faciat ab intellectu creato, & tamen ſuſpenderet actum amoris.

Eſt neceſſarius reſpectu voluntatis Beati.

Deinde altera concluſionis pars probatur primò: quia de ratione beatitudinis eſt, vt ſit immutabilis atque inuariabilis: ad quod oſtendendum Medina congerit multa Scripturæ loca, quorum aliqua ſpecialiter declarant hanc immutabilitatem in gaudio futuro Beatorum. Sed dilectio Dei includitur in eſſentia bea-

beatitudinis, vt dicebamus: vel ſaltem apud Thomiſtas ita complet & perficit beatitudinem, vt ſine illa homo videns Deum non diceretur ſimpliciter & abſolutè beatus: ergo ſicut viſio Dei eſt actus neceſſarius; ita etiam dilectio, ſtante viſione, & addito habitu charitatis.

Secundò. Hæc dilectio, eſt ſumma ac maxima perfectio voluntatis, qua voluntas plenè quieſcit: ergo, licèt voluntas habeat libertatem ad alias ſuas perfectiones abijciendas, & operationes ſuſpendendas, non debet hunc vſum libertatis habere circa hanc ſuam perfectionem & operationem. Et rurſus, talis vſus libertatis, eſt quidem conueniens voluntati in ſtatu viæ, dum poteſt vnuſquiſque accedere ad terminum & recedere à termino; ſed in Patria, vbi erit ſtatus termini, magis decebit voluntatem firma & inuariabilis adhæſio erga ſuum vltimum finem: quæ adhæſio in dilectionis actu conſiſtit. Et ſicut Damnati è contra non poterunt exercere actum amoris erga Deum; maiori ratione Beati non poterunt exercere actum odij, non poterũt ceſſare ab actu amoris.

Tertiò. Beati nullam moleſtiam aut laborem ſubeunt, nec in exercitio viſionis; nec in exercitio dilectionis: quinimò in hoc plenam iucunditatem habent. Neqne actus dilectionis impedit vllam aliam operationem, ſeu perfectionem, quæ appeti deberet à voluntate Beati. Vnde eſſet ſumma ſtultitia, in illo ſtatu deſiſtere ab actu dilectionis: quæ imperfectio nullatenus cadit in ipſos Beatos, quibus, verè ſumma prudentia conuenit: putandum ergo eſt, Beatos ita neceſſariò amare Deum, vt non poſsint ab amoris actu deſiſtere. Atque ſic conſtat, hanc neceſsitatem non oriri ſolùm ex protectione Dei extrinſeca; ſed potiùs ex ipſa vi & natura beatitudinis. Attamen magis adhuc explicanda à priori eſt ratio & radix huius neceſſitatis.

Hæc neceſſitas non oritur ex natura voluntatis.

Quartò ergo, nonnulli rationem aſſignant ex parte ipſiuſmet voluntatis: quia voluntas ex vna parte eſt natura quædam, eſt naturalis potentia, in quo conuenit cum alijs cauſis & potentijs; & ex alia parte peculiariter & propriè eſt potentia libera: ergo debet habere non tantùm modum operandi cum libertate ex conditione propria, ſed etiam modum operandi cum neceſſitate ex conditione illa communi: & hic modus operandi, in nullo actu poteſt congruentiùs exerceri, quàm in dilectione beatifica. Sed planè hæc ratio non eſt valida. Tum quia, cùm dicitur voluntas eſſe natura quædam, ſi natura ſumatur vt contradiſtincta à cauſa libera, id non benè aſſumitur: ſi verò natura ſumatur vt quid commune cauſæ liberæ & cauſæ neceſſariæ, tunc non benè infertur, voluntati conuenire vtrunque illum modum operandi. Tum etiam, quamuis admittatur, voluntati conuenire modum operandi neceſſariò, iam hæc neceſſitas exercetur in omnibus ijs actibus in quos rapitur voluntas abſque deliberatione ſufficiente ad vſum libertatis, & pueri ante vſum rationis ſemper ſic operantur. Aliunde ergo quærenda eſt ratio neceſſitatis in actu dilectionis beatificæ.

An oriatur ex vi claræ viſionis.

Quintò, magis communiter ratio reddi ſolet ex parte cognitionis præuiæ in intellectu. Is qui videt Deum, cognoſcit Deum ſub omnimoda ratione boni & nulla mali: ergo non poteſt odiſſe Deum: & ſic habetur neceſſitas quoad ſpecificationem. Item cognoſcit ipſum actuale & continuum exercitium amoris ſub omnimoda ratione boni & nulla mali: ergo non poteſt non exercere ſemper actum amoris: & ſic habetur neceſſitas quoad exercitium.

Tū quoad ſpecificationem.

Sed hæc etiam ratio, niſi aliud addatur nõ videtur ſufficiens. Licèt enim verum ſit, voluntatem non poſſe concipere actum odij circa obiectum, niſi ſub aliquâ ratione mali: tamen vrgebit caſus quem Gabriel & Holcot adducunt. Poſſet aſſumi quis ad tempus ad videndum Deum, & tunc ei reuelari, quòd Deus poſtmodum eſſet ei ablaturus illam viſionem, & permiſſurus eius lapſum in mortale peccatum, ac tandem damnaturus ad pœnas Inferni: tunc is apprehenderet Deum ſub aliqua ratione mali. Nec ſatisfacit, quod dicunt Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 62. §. *Ad caſus propoſitos*, & Vaſq. hic d. 16. cap. 2., hunc hominẽ non poſſe apprehẽdere Deum ſub vlla ratione mali, quia videret, eum eſſe eſſentialiter ſummam bonitatem, ac reſpectu ſui eſſe æquiſſimum

mum & iuſtiſsimum. Nam quamuis intueretur Deum vt bonum in ſe, & rectum reſpectu ſui bonitate honeſtatis: tamen adhuc apprehenderet ſub aliqua ratione mali incommodi, tanquam illaturum ſibi illud damnum. Quòd ſi dicant, validiorem fore illam conſiderationem bonitatis, vt inclinet voluntatem ad amorem & auertat ab omni odio: iam ſic receditur ab illa ratione, qua dicebatur obiectum apprehendi ſub omnimoda ratione boni & nulla mali: & huiuſmodi validior conſideratio pro vna quàm pro alia parte, contingit plerumque etiam in via, nec tamen voluntas inde contrahit neceſsitatem.

Pariter in exercitio actus poſſet fieri, vt is qui videt Deum, apprehenderet aliquam rationem mali ſeu incommodi: vtpote ſe per hunc actum amoris priuari alijs quibuſdam actibus & delectationibus. Et licèt cognoſcat, multò maius bonum eſſe ipſum actum amoris, quam aliud quodcumque ei repugnans: tamen iam etiam per hoc deſtruitur ratio aſsignata: quia ſic Beatus non apprehendit in exercitio amoris omnimodam rationem boni & nullam mali, ſed maiorem rationem boni quàm mali, quod non ſufficit ad imponendam voluntati neceſſitatem, ſicut dictum quoque eſt de neceſsitate quoad ſpecificationem. Rurſus poſſet quis apprehendere in ſuſpenſione eius actus, aliquam rationem commodi, vtpotè ad exercendam, & experiendam inſignem arbitrij libertatem. Imò inſuper poſſet cogitari caſus, quòd Deus iuberet, vt ceſſet quis aliquantiſper ab actu dilectionis: & tunc vtique is apprehenderet tantam mali rationem in exercitio eius actus. Neque valet, quod dicunt Ferrarienſis & Vaſq., hunc caſum non eſſe admittendum, & hoc præceptum non poſſe iniungi. Vel enim hoc ideo eſſet, quia Deus non poteſt præcipere impoſsibile. Et ſic petitur principium. Atque, ſi non ex alio capite eſt impoſsibile ceſſare ab exercitio amoris, niſi quia non apparet vlla ratio boni in tali ceſſatione: iam hoc ipſo per illam iuſſionē Dei proponeretur ceſſatio ſub ratione boni & debiti. Niſi ergo alia ratio præcedat, quæ faciat neceſſarium actum amoris, & ità faciat impoſsibile illud præceptum: planè ea ratio non ſufficit. Vel ideo non poſſet Deus prohibere actum amoris, quia de ſe non habet vllam rationem inconuenientis & mali. Et neque hoc ſufficit: ſunt enim multa, quæ non ſunt prohibita quia mala, ſed ſunt mala quia prohibita. Sic Deus de facto prohibuit Adamo eſum fructus de arbore ſcientiæ, & alia ſimilia prohibere potuiſſet, licèt ante prohibitionem in his actibus nulla adeſſet ratio inconuenientis & mali. Et in ipſomet actu dilectionis, ſicut ſtante viſione poſſet Deus denegando concurſum tollere actum amoris, ita quoque poſſet præcipere homini vt aliquantum ab eo actu ceſſaret.

Prætereà, iuxta rationem illam, neceſsitas in exercitio amoris oriebatur ſolùm ex cognitione reflexa, qua Beatus cogitaret ipſum exercitium, vt omnino bonum. Sed tamen aſsignanda videtur aliqua ratio prior ante hanc reflexionem. Sicut enim, ad hoc vt ſimpliciter quis amet aliquod obiectum, non requiritur, vt reflexè cogitet, ipſum actum amoris eſſe bonum, ſed per hoc præcisè quòd cognoſcit bonitatem obiecti, mouetur ad eius amorem: ita quoque, cùm Beatus amet Deum, & neceſſariò amet; amor hic & amoris neceſsitas non debet adſcribi cogitationi reflexæ de eodem actu, ſed potiùs alteri rationi priori.

Defenditur quomodo oriatur.

Igitur, ad hoc vt ex ratione viſionis Dei ducatur neceſsitas ad amandum Deum, addendum videtur, eam notitiam qua cognoſcitur obiectum, non ſolùm vt bonum, ſed vt ſummum bonum & optimum inter omnia bona, & quæ ſit perfectiſsima notitia inter omnes actus qui poſſunt creato intellectui conuenire, habere per ſe hanc vim, vt prorſus determinet voluntatem ad exercendum indeſinenter actum amoris circa tale obiectum taliter repræſentatum, ita vt nec poſsit odium concipere, nec poſſit ſuſpendere actum amoris: & ſic ſe habeat Beatus videns Deum.

Oritur tamen ex habitu charitatis.

Sextò demum, alia ratio huius neceſſitatis poteſt ac debet afferri ex ipſo habitu charitatis reſidēte in volūtate: nēpe hunc habitum eſſe talis naturæ, vt determinet ac neceſſariò rapiat voluntatem ad amandum Deum, & inceſſanter exer-

exercendum actum amoris. Sitquè hæc differentia inter habitum charitatis in patria & in via: quòd in via relinquit voluntatem in ſua libertate, in patria omnino determinet voluntatem. Quæ differentia nota eſt inter habitum fidei & luminis gloriæ: nam habitus fidei relinquit intellectum ſubditum libero arbitrio, ita vt poſsit quiſque ceſſare ab aſſenſu, imò & habere diſſenſum circa res fidei: habitus verò luminis tanta vi ac neceſſitate rapit intellectum ad actum viſionis, vt non relinquat ſub facultate & arbitrio habentis. lumen, ceſſare ab actu viſionis.

Reperitur in voluntate Beati dilectio proximi.

Dico vlteriùs tertiò. In voluntate Beati reperitur quoque dilectio proximi, conſequens ex beatitudine. Hæc concluſio eſt ſatis manifeſta: quam declarat S. Thom. art. 8. in fine, dicens: *Anima fruens Deo, beata eſſet, etiam ſi non haberet proximum quem diligeret; ſed ſuppoſito proximo, ſequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei.* Ad hanc dilectionē proximi maximè pertinet gaudium & delectatio de beatitudine aliorum. Atque ſi hæc dilectio proximi cenſeatur eſſe idem realiter actus cum dilectione Dei, ſicut Theologi docent, eundem realiter eſſe habitum charitatis, primariò tendentem ad Deum, & ſecundariò ad proximum: ſic inquam ſequitur, pariter neceſſarium eſſe quoad ſpecificationem & exercitium, actum dilectionis proximi. Sed etiam ſi dicatur diſtingui, adhuc poteſt eadem neceſſitas conſtitui, nempe ex habitu charitatis, qui determinet voluntatem Beati, etiam ad actuale exercitium dilectionis erga proximum.

Reperitur rectitudo, ita vt Beatus peccare non poſſit.

Dico quartò. Pariter explicanda eſt neceſſitas in voluntate Beati ad non peccandum. Etenim verè Beatos non poſſe peccare, eſt veritas catholica, certa de fide, vt docent Expoſitores communiter hic art. 4. Hanc verò neceſſitatem non debere referri ſolùm ad meram protectionem Dei extrinſecam, ſed oriri ab intrinſeco ex ijs quæ inſunt ipſi Beato, explicandum eſt iuxta ea quæ modò dicta ſunt de neceſſitate ad diligendum Deum. Actus enim dilectionis, eſt talis naturæ ac tantæ efficaciæ, vt non permittat Beatum labi in vllum peccatum. Imò etiam præciſo actu dilectionis, viſio ipſa eſt eiuſdem virtutis, vt qui videt Deum, non poſsit conſentire in vllam Dei oſtenſam, neque commiſsionis neque omiſsionis, neque mortalem neque venialem. Quomodo verò ſimul cum hac impeccabilitate ſaluetur libertas in operibus Chriſti, qui ante mortem fuit viator ſimul & beatus, ac in tota vita per ſua opera meruit ac ſatisfecit, 3. par. examinabimus. Demum hæc beatitudo, non ſolùm excludit omne actuale peccatum, ſed etiam habituale, quæ dicitur macula, ita vt per ſe & formaliter habeat vim & rationem formæ iuſtificantis: de qua re plura dicemus poſtea in proprio tractatu de iuſtificatione, nempe quæſt. 113.

Difficultates quædā contra neceſſitatem dictam.

Sed contra neceſsitatem quam diximus ad diligendum Deum, obijcit multa Scotus loco citato, cuius argumenta nonnullis additis ita commodè diſponentur. Vel dicta neceſsitas oritur primò ex parte Dei obiecti amati, vel ſecundò ex parte voluntatis amantis, vel tertiò ex parte viſionis proponentis voluntati obiectum, vel quartò ex parte charitatis inclinantis voluntatem ad amandum obiectum, vel quintò ex ipſo ſtatu beatitudinis qui viſione & dilectione perficitur. Non primum: quia Deus eſt agens liberum, nec ad vllum effectum creatum neceſſariò influit. Nec ſecundum: quia potiùs hæc neceſsitas repugnat facultati & perfectioni voluntatis. Voluntas enim habet facultatem liberè operandi: vni autem cauſæ non niſi vnus conuenire debet operandi modus: & ſicut cauſæ naturali neceſſariò operanti repugnat operari liberè, ita voluntati liberæ repugnabit operari neceſſariò. Rurſus libertas eſt perfectio voluntatis: & ſi voluntas operetur neceſſariò, operabitur ad inſtar appetitus ſenſitiui brutorum. Non tertium: quia neceſsitas operandi oriri non poteſt niſi ex ipſo principio operatiuo, vel ſaltem ex aliquo illi intrinſeco: inde enim poteſt eſſe neceſſe agere, vnde eſt ſimpliciter agere: ſed cognitio nec eſt principium eliciti-uum amoris, nec quid intrinſecum voluntati, ſed tantùm ſe habet vt appropinquatio, & viſio quidem eſt maior appropinquatio quam obſcura cognitio: at maior vel minor appropinquatio non

ſufficit immutare modum operandi, ſed ad ſummum facit vt cauſa magis vel minùs intensè operetur, vt patet in rebus naturalibus. Non quartum: quia charitas hic in via non imponit neceſſitatem ad amandum Deum, eademquè eſt quæ permanebit in Patria: idem autem principium operatiuum manens idem, non poteſt variare modum operandi. Et affert Scotus exemplum ex caſu particulari de raptu Pauli: ſi enim tunc permanſit idem habitus charitatis, pariter permanſit eadem libertas voluntatis quantum eſt ex vi habitus. Non denique quintum: quia in ſtatu damnationis non habent Damnati neceſsitatem ad non amandum, & odio habendum Deum, per aliquod principium ipſis intrinſecum: ergo neque de ratione ſtatus beatifici erit neceſsitas illa ab intrinſeco ad diligendum.

Quomodo oriatur ex parte Dei. Reſpondetur ad primum. Neceſsitas quam ponimus, non prouenit ex parte Dei in ratione principij effectiui: neque cadit ſuper ipſam voluntatem Dei, quaſi Deus debeat neceſſariò influere ad efficiendum actum amoris: quinimò diximus, poſſe Deum pro ſua libertate auferre ſuum influxum & impedire actum. Sed benè prouenit ex parte Dei in ratione obiecti optimi & ſummè amabilis, caditquè ſupra voluntatem creatam Beatorum, quæ non poteſt non tendere in Deum per actum amoris.

Non repugnat voluntati creatæ. Ad ſecundum. Verè quidem neceſsitas non oritur ex ipſa voluntate creata præcisè ſpectata. Non tamen repugnat facultati aut perfectioni eius: quia nimirum voluntas non ſolùm habet facultatem operandi liberè ijs actibus qui ſubduntur eius dominio, ſed etiam participat modum operandi neceſſariò: idquè omnes fatentur ſaltem reſpectu actuum indeliberatorum. Nec opus eſt, vt vni cauſæ vnus tantùm ſemper conueniat modus operandi: ſed facilè poſſunt ac ſolent aliæ etiam cauſæ creatæ pluribus modis operari. Verè tamen cauſa naturalis non poteſt participare modum liberè operandi: quia nempe libertas omnino requirit cognitionem rationalem, & dicit poteſtatem non operandi, quæ cognitio & poteſtas non conuenit cauſæ naturali: licèt cauſa libera quæ habet talem cognitionem & poteſtatem, poſsit impediri in vſu & exercitio eius. Rurſus, cùm dilectio Dei ſit ſumma perfectio voluntatis, magis optabile ac perfectius eſt, habere tam neceſſariò hanc perfectionem, vt ea exui nequeat. Et in hoc dici non debet voluntas operari ad inſtar appetitus ſenſitiui brutorum, ſed dicetur aſsimiliari voluntati diuinæ, quoniam Deus ſe neceſſariò diligit, ita vt non potuiſſet a ſui dilectione deſiſtere, ſuamquè libertatem exercet tantùm circa obiecta creata.

Conſequitur ex clara viſione. Ad tertium. Licèt cognitio non ſit principium intrinſecum voluntati, directè influens in actũ voluntatis; tamen eſt ratio agendi, inclinans voluntatem ad operandum: ratio autem inclinans, poteſt determinare voluntatem, ſi ſit clara viſio Dei. Quæ viſio non differt à cognitione obſcura, tanquam maior ſolùm appropinquatio intra eandem ſpeciem, ſicut in propinquitate locali inter ſubiectum & agens: ſed maximè eſſentialiter differt, tanta differentia, quæ ſufficit ad hoc vt voluntas ex præuia notitia obſcura poſsit non elicere actum amoris, non poſsit autem ceſſare ab amore ſtante clara viſione Dei.

Et ex habitu charitatis. Ad quartum. Charitas Patriæ, iuxta id quod diximus determinare voluntatem ad exercendum actũ amoris, ex hac ipſa ratione differt à charitate viæ quæ relinquit voluntatem in ſua libertate. Et ſic, ſi Paulus tempore raptus, fuit ad inſtar Beati determinatus ad actum amoris, fatendum erit, tunc temporis habuiſſe alium habitum vel quaſi habitum charitatis. Ad quintum denique. Vt Damnati non poſsint amare Deum, non requiritur quoddam principium determinans ad non amandum, ſed ſufficit denegatio auxilij neceſſarij, ſine quo non poſſunt amare. Nec etiam imprimit Deus voluntati Damnatorum qualitatem impellentem ad odium ſui: non enim Deus ex ſe determinat voluntatem ad malum: quicquid ergo ſit de ſtatu damnationis, certè conueniens eſt ſtatui beatitudinis, interna determinatio voluntatis ad perpetuò & inceſſanter diligendum Deum.

SE-

SECTIO TERTIA.

De Duplici delectatione quæ in voluntate Beati ex Dei viſione conſequitur.

Beatus delectatur de perfectione Dei in ſe. *Conſequitur ex clara viſione.*

Beatus videns ac diligens Deum, neceſſariò delectatur & gaudet, non ſolùm de Deo ipſo in ſe, ſed etiam de ſua propria viſione ac poſſeſsione Dei formalique beatitudine, quod eſt delectari de Deo quatenus bono proprio ipſius Beati. In primis enim, Beatus videns Deum, cognoſcit, quàm bonus & perfectus ſit Deus in ſe: & diligendo Deum, hoc ipſo delectatur & gaudet de tanta perfectione Dei. Et hic actus gaudij eſt neceſſarius in voluntate Beati; ſiue ſit idem actus amoris, ſiue putetur diſtingui: alibi enim examinabimus, num in vniuerſum actus amoris realiter diſtinguatur ab actibus deſiderij & gaudij, vel tantùm ſit veluti genus ad has duas ſpecies.

Delectatur de beatitudine ſua. *Et ex habitu charitatis.*

Item Beatus vidēs ac diligens Deū, non poteſt non valde gaudere & delectari de hoc ipſo quòd videt & poſsidet Deum, ſiue de ſuamet beatitudine formali, ſicut viator deſiderat beatitudinem futuram. Idquè eſt gaudere & delectari de Deo tanquam bono ipſiuſmet Beati: ſic enim eſt ſummum bonum noſtrum, dum clarè videtur & poſsidetur. Et ſicut delectatio de Deo in ſe, conſequitur ex viſione qua Beatus intuetur Deum in ſe; ita hæc alia delectatio conſequitur ex notitia qua Beatus reflexè cogitat ſe videre ac poſsidere Deum. Vnde pariter, ſi hæc reflexio cenſeatur diſtingui à viſione directa, eodem pacto delectatio de poſſeſſione Dei cenſenda erit diſtincta à delectatione de Deo in ſe: ſi verò vnus & idem putetur ille cognitionis actus, ſimiliter vnus erit totus actus delectationis.

Prior delectatio habet rationem amicitiæ ad Deum posterior ad ſeipſum.

Vt autem declaretur magis formalis differentia in hac delectatione, prior illa delectatio prorſus ſpectat ad amorem amicitiæ erga Deū, poſterior verò ad amorem concupiſcentiæ erga Deum & amicitiæ erga ſe ipſum Beatum. Dum enim quis amat, idest vult alicui bonum, ſeu gaudet de bono alicuius, hic idem actus vocatur amor concupiſcentiæ reſpectu boni voliti, & amor amicitiæ reſpectu eius cui bonum volumus: itaque gaudium quod Beatus habet de poſſeſſione Dei, ſiue de Deo vt eſt bonum ſibi, habet reſpectum amicitiæ ad ſe ipſum, & reſpectum concupiſcentiæ ad Deum tamquam bonum ſibi volitum. Vnde vlteriùs, delectatio quam antea dicebamus in ipſa beatitudinis eſſentia includi, intelligi debet præcisè illa prior erga Deum in ſe: illa enim verſatur adæquatè circa Deum. Vt ſimiliter ſola viſio Dei in ſe, non autem illa reflexio qua Beatus cogitat ſe videre Deum, eſt eſſentialis beatitudo.

Quodnam ſit obiectū huius poſterioris delectationis.

Sed adhuc de ea delectatione qua Beatus gaudet de ſua viſione ac de Deo vt bono ſuo, dubitatur, qualiter viſio vel Deus ipſe dici debeat obiectum. Durand. in 1. d. 1. q. 2. & in 4. d. 39. q. 5. affirmat, hanc delectationem verſari proximè circa viſionē, remotè verò circa Deū. Caiet. 2. 2. q. 17. art. 5. aſſerit, hanc delectationē verſari proximè circa Deū & non circa viſioné. Sequūtur Curiel hac q. 4. art. 1. dub. 1., & Caraſa eod. art. diſp. 3. At Vaſq. diſp. 15. cap. 4. & 5. vtramque ſententiam improbat, & vtramque partem coniungens ait, hanc delectationem proximè & immediatè verſari tàm circa Deum, quàm circa viſionem: quia, inquit, cùm viſio ſit poſſeſsio Dei, ſe habet vt finis formalis cum fine obiectiuo: qui non ſunt duo integri fines, ſed ambo conficiunt vnum finem integrum ac totalem, & circa hunc totum finem adæquatum verſatur ea delectatio. Conſentiunt Salas hoc loco tract. 2. diſp. 7. ſect. 6. Martinez hac q. art. 4. dub. 4. Monteſinus diſp. 15. q. 2.

Obiectum immediatū eſt poſſeſſio Dei.

Sed res videtur facilis. Dum enim Beatus gaudet ſe videre & poſsidere Deum, planè hic actus proximè verſatur circa viſionem & poſſeſsionem Dei: & prorſus idem actus verſatur circa Deum tanquam bonum ipſius Beati: intantum enim Deus eſt bonum Beati, inquantum clarè videtur & poſsidetur. In hoc autem negari non poteſt, viſionem & poſſeſsionē vt ſic mediare inter eum actum Beati & Deum ipſum. Nam dicimus, Deum poſsideri à Beato me-

diante viſione: ergo actus quo Beatus gaudet ſe poſsidere Deum, dici debebit attingere Deum mediante eadem poſſeſſione. Et pariter actus ille quo Beatus cognoſcit ſe videre Deum, immediatè attingit viſionem, & mediante viſione Deum. Et illa delectatio de bono poſſeſſo correſpōdet deſiderio de bono poſſidēdo: ſed actus deſiderij quo cupit quis Deum, vt bonum ſibi, hoc eſt quo cupit poſsidere Deum, proximè fertur in ipsā poſſeſſionē & hac mediāte attingit Deū: ergo ſimiliter delectatio. In alijs quoque rebus, dum quis gaudet de pecunia, vtique lætatur ſe poſsidere pecuniam: & ita actus gaudij proxime attingit talem poſſeſsionem, & mediante poſſeſsione pecuniam. Demum, licèt ex fine obiectiuo & fine formali, ex re & poſſeſſione, ex Deo & viſione, conſtituatur vnus finis totalis, adhuc actus deſiderij ac delectationis, qui fertur in hūc finem adæquatum & totalem, priùs & immediatiùs fertur in vnam partem quàm in alteram.

Et ſuo modo etiā ipſe Deus. In aliquo autem ſenſu dici quoque debet verſari immediatè circa Deum. Cùm enim Deus ipſe ſit bonum quod poſſidetur, & de quo poſſeſſo gaudet Beatus, vt ſic non mediat inter Deum & Beatum vllum aliud bonum poſſeſſum, ſed ſolùm mediat ipſamet poſſeſsio: vnde valet dicere, Beatum gaudere de Deo immediatè tanquam bono poſſeſſo, hoc eſt non mediante alio bono poſſeſſo. Et hoc diſcrimen eſt, inter gaudium quod Beati habent de Deo, & gaudium quod ſolent Viatores habere de Deo ratione alicuius beneficij collati à Deo: illud enim gaudium eſt proximè de Deo quatenus bono poſſeſſo & coniuncto ipſi Beato, hoc verò eſt proximè de alio quodam bono collato à Deo & nobis conceſſo, & ſic magis remotè & indirectè refertur ad Deum. Declaratur magis ex eadem doctrina & exemplis Caietani. Inquit enim, præter cauſam & effectum, reperitur ratio cauſandi, & actualis cauſalitas: ſcilicet in genere cauſæ effectiuæ reperitur ratio agendi, & actio: in genere cauſæ finalis ratio motiua, & cauſalitas finis quam ipſe vocat propter quid. Huiuſmodi autem ratio cauſandi & cauſalitas, non impediunt quominus cauſa dicatur cauſa proxima & immediata effectus: quia nimirum talis cauſa non cauſat mediante alia cauſa, ſed ſolùm per rationem ipsā & actum cauſandi. Ita ergo in propoſito, Beatus gaudens de Deo tanquam bono ſibi coniuncto, gaudet vtique de Deo quatenus media viſione & poſſeſſione ſibi coniuncto: ſed quia non mediat alia res poſſeſſa, adhuc dicere valet, delectationē immediatè verſari circa Deum in ratione obiecti poſſeſsi.

Conciliātur aliæ ſententiæ. Ex his autem patebit quid cenſendum ſit de illis ſententijs antea relatis: poſſunt enim verum aut, falſum habere ſenſum. Vera eſt enim Durandi ſententia, ſi ita intelligatur, quòd hæc delectatio proximè & immediatè verſetur circa viſionem tanquam poſſeſsionem, & mediante eadem poſſeſsione circa Deum: falſa verò, ſi ita intelligatur, quòd nec ſub ratione obiecti poſſeſsi & boni coniuncti attingat immediatè Deū. Vera eſt quoque ſententia Caietani, ſi ita intelligatur, quòd delectatio proximè verſetur circa Deum tanquam obiectum poſſeſſum, & viſio non ſit obiectum delectationis tanquam res poſſeſſa, ſed tantùm ſe habeat vt poſſeſsio afferens & coniungens obiectum: falſa verò ſi ita intelligatur, quòd nec etiam ſub ratione poſſeſsionis attingat viſionem. Falſa quoque eſt tertia ſententia, ſi ita intelligatur, quòd æqualiter prorſus delectatio immediatè attingat viſionē & Deum, quaſi abſque vllo ordine. Vera autem tandem eſt noſtra aſſertio, qua dicimus, delectationem verſari prorſus immediatè circa viſionem, & mediante viſione circa Deum, & ſic immediatè quoque circa Deum in ratione obiecti poſſeſsi & boni coniuncti.

SECTIO QVARTA.

De Gaudio accidentali in quo conſiſtit Aureola Beatorum.

PRæter delectationem dictam Beatorum, circa Deum, & circa ſuam beatitudinem; præcipuè quoque delectantur ſinguli Beati de bonis operibus

ribus in via factis, quibus gloriam meruerunt. Et in hoc actu conſtitui quoque poteſt neceſsitas quoad ſpecificationem & exercitium, ſicut in alijs dictis actibus. In hoc autem gaudio conſiſtit ea quæ dicitur corona aureola. Ita habetur in Supplemento tertiæ par. q. 96. art. 1. Sumptaquè eſt hæc appellatio ex Gloſa ſuper Exodi 15., vbi Deus præcepit fieri in circuitu menſæ coronam auream: ſuper quam addidit, *Facies alteram coronam aureolam*. Et inde ex Gloſa Theologi acceperunt, per coronam auream ſignificari præmium eſſentiale Beatorum, includendo gaudium de Deo, ac etiam de viſione & poſſeſsione Dei; per coronam verò aureolam, diminutiuè ab aurea deriuatam, denotari præmium accidentale, quod in voluntate Beati explicant per huiuſmodi gaudium de bonis operibus.

Aureola ſpecialiter aſſignatur, Virginibus Martyribus, & Doctoribus; Sed quia vlteriùs, corona propriè cōfertur tanquam præmium certaminis, idcirco correſpondet quoque aureola bonis operibus quatenus habentibus pugnæ rationem contra hoſtes, qui in negotio ſalutis nos infeſtant. Imò rurſus, aureola potiſsimè aſsignatur in ſignum victoriæ ex certamine contra hoſtes. Atque ita, quia tres ſunt hoſtes aduerſantes noſtræ ſaluti, nempe Caro, Mundus, & Diabolus; hinc triplex principalis aureola in beatitudine deſignatur, Virginitatis, Martyrij, & Doctrinæ, vt habetur ead. quæſt. citata art. 11. Prima aureola conceditur victoriæ contra carnē: in hoc enim genere sūma victoriæ laus eſt eorum qui penitus à delectationibus venereis abſtinent. Secunda conceditur victoriæ contra mundum: in hoc enim genere præcipua & ſuprema victoria eſt eorum qui vſque ad mortem perſequutionem ſuſtinent. Tertia demum aureola conceditur victoriæ contra Diabolum: in hoc enim genere maxima & vltima victoria eſt, qua non ſolùm ex propria mente, ſed etiam aliorum, fugat quis Diabolum, per veram doctrinam & ſinceram prædicationem.

Atque ex his patet, ſi per aureolam intelligamus gaudium Beatorum de quibuſcunque bonis operibus, ſic conuenire omnibus animabus quæ ſuis meritis beatitudinem obtinuerint Si verò intelligamus gaudium de certis operibus bonis, quibus eximiam & inſignem victoriam, aduerſus carnem, mundum, vel Diabolum, quis obtinuit, eo modo quo explicatum eſt; ſic aureolam non eſſe niſi, Virginibus, Martyribus, & Doctoribus, concedendam.

SECTIO QVINTA.

Vtrum in voluntate Beati poſſit eſſe triſtitia.

Dicendum eſt, per delectationem quam Beati in voluntate habent, excludi omnem triſtitiam ac dolorem. Hæc concluſio eſt communis & certa: quam tradit S. Thomas 3. cont. Gent. cap. 62., vbi indicare videtur, quòd ſi beatitudini vlla triſtitia admiſceretur, non eſſet vera felicitas; quia vera felicitas reddere debet Beatum omnis mali expertem. Non eſt tamen ita intelligendum, quaſi per quamcumque triſtitiam tolleretur beatitudinis eſſentia, ſed ſolùm quia veluti macularetur, dum tolleretur illa perfecta quies & tranquillitas, quæ ſtatum beatificum decet. Atque hæc eſt ratio à poſteriori huius concluſionis: quia triſtitia quæ affert menti moleſtiam affligitquè animam, dedecet ſummam perfectionem quæ beatitudini conuenit. Ratio deinde a priori ſumenda eſt ex natura ipſa & vi delectationis. Vt enim docet Ariſt. 7. Ethic. cap. 14., delectatio & voluptas vehemens, quando animo incidit, pellit merorem ac triſtitiam de quacumque alia re. Idquè conſtat quoque experiētia: animus enim valde hilaris & lætus, non admittit interim aliam triſtitiā & dolorem: & alioqui eo ipſo ex illa ſua lætitia exturbatur. Demum, non triſtatur quis, niſi de malo quod vel ipſe patitur, vel in amico recognoſcit quem velut ſeipſum reputat: at Beatus nihil mali in ſe patitur, nihil mali in Deo vel in alijs Beatis, quibus cum amicitiam gerit, recognoſcit: ergo non habet dequo triſtetur & doleat. *Delectatio beatifica excludit omnē triſtitiam.*

Illud ſolùm poſſet afferre dubitationem: quia Beatus cognoſcet offenſas à ſe olim commiſſas contra Deum, commiſſas etiam ab alijs, cognoſcet perpetuum *Defenditur & explicatur.*

tuum odium Damnatorum contra Deũ: quæ videntur aliquo modo mala ipſius Dei, quem Beatus tantoperè amat. Vnde ex vi ipſiuſmet beatitudinis & huius dilectionis, videtur conſequi & ingeri, ne dum impediri, hæc triſtitia in mente Beati. Rurſus, reſpectu ſui, cognoſcet Beatus, ſe carere excellentiori beatitudinis gradu, quem alij ſanctiores poſſident; cognoſcetque in ſua poteſtate fuiſſe, ope gratiæ quam acceperat, maiorem illam beatitudinem comparare. Quantum ergo lætatur de beatitudine quam poſſidet, & de bonis operibus quibus eam acquiſiuit, tantundem videtur debere triſtari de illo gradu quem non habet, & de ſua negligentia præterita.

Sed hæc ex dictis facilè ſoluuntur. Tum quia illa delectatio quam Beatus habebit de perfectione Dei in ſe, erit tàm vehemens, quòd non admittet triſtitiam de offenſis factis contra Deum: eo magis quòd non ſunt ita malum Dei, quaſi tollant vel minuant quicquam de perfectione & felicitate Dei, & potiùs nullius æſtimationis erunt in comparatione illius perfectionis quam Deus in ſe inamiſſibiliter habet. Tum etiam illa delectatio quam Beatus habebit de ſua felicitate præſenti, erit tàm vehemens, vt non admittat aliam triſtitiam de carentia excellentioris gradus & præterita negligentia. Tum inſuper, Beatus clarè cognoſcet, peccata omnia tàm ab ipſo quàm ab alijs commiſſa, ſic fuiſſe à Deo ipſo volente ac diſponente permiſſa, nempe propter maius bonum, propter ſuam ipſius gloriam. Quo pacto conſiderabit etiam pœnas Damnatorum; quatenus conferunt ad gloriam Dei, manifeſtando eius iuſtitiam. Et ex hac conſideratione lætari potiùs debebunt Beati de bono fine à Deo intento: ſuamquè volnntatem cum diuina delectabiliter conformabunt.

Poteſt eſſe in voluntate Beati quadã diſplicẽtia.

Admittendum tamen videtur, Beatum poſſe habere diſplicentiam quandam de peccato præcisè conſiderato quatenus eſt offenſa Dei. Si enim interrogetur, an ei placeat vel diſpliceat offendi Deũ à peccatoribus; non vtique oportebit putare, voluntatem eius remanere ſuſpenſam, vt nullum actum eliciat, & Beatus nil reſpondeat: neque habebit complacentiam de peccatis ipſis & offenſis Dei: ſed dici debebit, Beato diſplicere peccatum vt ſic, ſiue quatenus offenſa & iniuria Dei: quandoquidem, etiam de voluntate ipſa diuina diximus 1. par. q. 23. habere ſimplicem diſplicentiam de peccatis & de perditione hominum. Hæc tamen diſplicentia non erit appellanda triſtitia: tum quia nomine triſtitiæ intelligitur moleſtia & afflictio veluti crucians mentem: tum quia, ſicut dicimus, triſtitiam propriè eſſe de malo proprio aut amici quod apprehendatur vt proprium: ita addi poteſt, triſtitiam non dici niſi de malo quod ſimpliciter apprehenditur vt malum, & non vt ordinatum ad multò maius bonum: Beati autem ſciunt & aduertunt, peccata à Deo ipſo permitti ob maius bonum.

Poteſt per Dei potentiam eſſe quoque vehemẽs triſtitia.

Concedendum quoque tandem eſt, poſſe per Dei potentiã reperiri triſtitiã, eamquè valdè intenſam, in voluntate Beati, ſimul cum gaudio beatitudinis. Hoc affirmant communiter Theologi, de facto contigiſſe in Chriſto Domino: & ita ſignificat S. Thomas 3. par. q. 46. art. 8. ad 1. & 2. Dum enim Chriſtus hìc in terra vixit, ſimul fuit beatus, & habuit ſæpè, ac præſertim tempore paſſionis, vehementem triſtitiam de peccatis hominum, ac etiam de ſuis pœnis: de qua re eadem 3. parte tractabimus. Nunc, quomodo id fieri queat, facilè explicatur: quia licèt per ſe ex delectatione beatifica omnis triſtitia excludatur, tamen poteſt Deus ſimul cum hac delectatione triſtitiam conſeruare, non quidem de eodem ipſo obiecto ſecundùm eandem rationem, reſpectu cuius voluntas delectatur: ſed circa aliud obiectum: & ſic quidem de facto fuit in voluntate Chriſti.

SECTIO SEXTA.

De Tribus Dotibus glorioſis Animæ, ad intellectum & voluntatem ſpectantibus.

POſt explicata ea quæ ſingillatim in intellectu ac in volũtate animæ beatæ re-

tæ reperiuntur: nominantur Dotes animæ, quæ partim in intellectu, partim in voluntate, à Doctoribus collocantur. Et quidem omnes conueniunt, tres eſſe dotes animæ beatæ, correſpondentes tribus virtutibus Theologicis, quibus in ſtatu viæ tendimus ad beatitudinem. Varijs tamen modis plerique ſolent ferè ad libitum has dotes aſſignare, diſtinguere, ac declarare. Sed quoniam leue ac ſuperuacaneum eſſet, hac de re contendere, breuiter reſoluenda erit, ex doctrina quæ habetur in Supplem. 3. partis q. 95. & collecta ferè eſt ex S. Doctore in 4. d. 49. q. 4. art. 5. quæſtiuncula 1. & indicatur quoque hac quæſtione art. 3.

Tres dotes ſunt, Viſio Comprehēſio, Fruitio.

Tres ergo dotes animę beatę aſſignantur & nominantur, Viſio, Comprehenſio, Fruitio. Prima correſpondet fidei, ſecunda ſpei, tertia charitati. Nominatur autem propriè Dos, quæ tribuitur ſponſæ ratione Matrimonij: atque adeo per metaphoram ductam ex matrimonio carnali tranſlata eſt hæc denominatio ad matrimonium ſpirituale, quod reperitur inter animam cuiuſque Beati tanquam Sponſam, & Chriſtum tanquam Sponſum. Iuxta quam rationem, quamuis ipſi Chriſto in eminentiori gradu, & Angelis quoque ſimpliciter inſint eædem perfectiones quæ animas beatas exornāt: tamen in Chriſto & Angelis non habent hanc appellationem dotis. Non inquam in Chriſto: quoniam Chriſtus dicitur ſponſus, ſed quæ dotatur eſt ſponſa. Neque Angelis: quia & hi non dicuntur Sponſæ Chriſti: ad hanc enim appellationem requiritur ſimilitudo naturæ. Rurſus licèt animabus iuſtorum in hac vita infundantur à Deo plurima dona ſpiritualia, tamen non dicuntur propriè dotes: quia iuxta eandem metaphoram matrimonij, non dicitur dos, niſi quæ tribuitur ſponſæ tunc cùm traducitur in domum ſponſi: & ita non vocantur dotes animæ, niſi dum ad ſtatum beatitudinis in cæleſte palatium & regnum & conſortium Chriſti transferuntur.

Explicantur penes ipſam beatitudinem eſſentialem.

Tribus autem modis poſſunt nominatæ illæ dotes explicari. Primò vt ſint partes conſtitutiuæ eiuſdem beatitudinis eſſentialis, cum quodam tamen reſpectu ad tres virtutes theologicas. Et ita prima dos intelligatur ipſa prorſus viſio beatifica, quæ correſpondet fidei. Tertia dos intelligatur dilectio beatifica, quæ correſpondet charitati. Secunda autem dos, quæ vocabatur comprehenſio, intelligatur vtraque operatio, ſcilicet viſio & dilectio ſimul, quatenus vera poſſeſſio Dei correſpondens ſpei, quam in hac vita habemus de Deo nondum poſſeſſo ſed poſſidendo. Sic enim nomine comprehenſionis hic non intelligitur comprehenſio illa intellectualis, quæ intellectui creato eſt impoſſibilis, & ſoli Deo competit, vt accipiebatur 1. par. q. 12. & 14.: ſed intelligitur poſſidere & tenere Deum: ſicut dixit Apoſtol. 1. Cor. 5. *Sic currite vt comprehendatis*. Inſtat autem aduerſus hunc primum explicandi modum Vaſq. diſp. 12. num. 8. Dilectio conuenit homini etiam in hac vita, dos verò reſeruata eſt in aliam vitam; neque debet appellari dos, illa ipſa perfectio, quæ datur homini in hac vita, & perſeuerat in altera vita. Sed hoc non obſtat: quia nempe multò perfectior dilectio conferetur animæ in ſtatu beatitudinis, quam in ſtatu huius vitæ, vt in ſuperioribus adnotauimus: meritò ergo illa dilectio quæ conueniet animabus beatis in Patria, poteſt nominari & computari inter dotes.

Explicantur penes perfectiones quaſdam conſequentes.

Secundo modo poſſunt eædem dotes explicari per quaſdam perfectiones conſequentes ad beatitudinem eſſentialem: ita nempe, vt viſio, prima dos, intelligatur, non quidem viſio Dei in ſe, ſed aliorum myſteriorum fidei circa Chriſtum & circa alias res, de quibus clara notitia communicabitur intellectui Beatorum. Comprehenſio, ſecunda dos, intelligatur, ſeu certitudo quam habebit Beatus de ſua perpetua felicitate abſque periculo amiſſionis vel vllius perturbationis; ſeu gaudium & exultatio de hac ſecuritate: vtrunque enim hoc correſpondet ſpei. Fruitio demum, tertia dos, intelligatur delectatio Beatorum de viſione & poſſeſſione Dei ſimpliciter conſiderata.

Explicantur penes perfectiones quaſdam antecedentes.

Tertio tandem modo eædem dotes explicari poſſunt per quaſdam perfectiones præcedentes beatitudinem eſſentialem: quod ſanè eſt magis conforme ad metaphoram matrimonij, vt habetur q.

citata ex Supplem. art. 2. Quoniam dos propriè dicitur, quę tribuitur ſponſæ in ordine ad coniunctionem matrimonij, & non eſt ipſa formalis deſponſatio & coniunctio: beatitudo autem eſſentialis erit formaliter ipſa deſponſatio & coniunctio animæ cum Deo: dotes ergo optimè dicentur perfectiones quædam quæ conferuntur animæ in ordine ad hanc coniunctionem. Et ita, viſio, prima dos, intelligatur, vt dicitur eod. art. 2. ad 3., non actualis, ſed habitualis, hoc eſt habitus luminis gloriæ, addita quoque ſi placet informatione ſpeciei impreſſæ, vel aſſiſtentia ſeu vnione eſſentiæ diuinæ in eſſe intelligibili. Comprehenſio, ſecunda dos, intelligatur eadem ipſa viſio, quatenus velut in actu primo proponens & exhibens obiectum præſens voluntati, ad hoc vt voluntas Deum amet: & hoc non obſcurè indicat S. Tho. hac q. art. 3. in corp. & ad 1. Fruitio demum, tertia dos, intelligatur dilectio habitualis, hoc eſt habitus charitatis, ſecum trahens voluntatem ad eliciendum actum dilectionis beatificæ circa Deum.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum ad Beatitudinem Animæ, Corporis conſortium requiratur.

Sicut homo in ſuo eſſe naturali ex corpore & anima coaleſcit: ita in ſuo eſſe felici, præter beatitudinem animæ, gloriam quoque corporis ex illa conſequentem expectat. Et primo loco videndum eſt, num ad hoc vt anima ipſa ſuam beatitudinem conſequatur, requirat conſortium corporis. Fuit enim error quorundam Hæreticorum dicentium, animam in morte hominis, exolutam à corpore, quamuis nihil reatus habeat pœnis Purgatorij expiandum, non adhuc deduci ad beatitudinem, ad cæleſtem patriam, non aſſumi ad viſionem & fruitionem Dei: ſed interim detineri in Limbo vel alijs locis vſque ad reſurrectionem futuram in die vniuerſalis Iudicij: & tunc poſt reſurrectionem homines ſimul fore quoad animam & quoad corpus glorificandos. Et hoc idem aliqui antiquiores Doctores indicaſſe videntur. Imò Ioannes Papa xxij., qui immediatè ante Benedictum xij. pręceſſit, refertur aliquando in hoc errore fuiſſe, ſed poſtea retractaſſe.

Non requiritur conſortiũ corporis ad beatitudinem animæ.

Certum ergo eſt, animam iuſtam à corpore egreſſam, niſi aliquo reatu retardetur, non impediri ratione ſeparationis à corpore, quominùs ſtatim ad debitam ſibi beatitudinem, viſionem ac fruitionem Dei, aſſumatur: ac rurſus animas cum aliquo reatu decedentes, ſtatim poſt ſufficiens purgationis tempus pariter ad beatitudinem aſſumi: niſi quod ante aduentum Chriſti omnes animæ detinebantur in Limbo, vſque dum Chriſtus eas ſecum eduxerit & ad beatitudinis ſtatum euexerit. Hæc concluſio eſt D. Thomæ hìc art. 5. omniumquè Theologorum: & eſt de fide. Sumitur ex quibuſdam Scripturæ locis. Lucæ 23. *Hodie mecum eris in Paradiſo.* 2. Cor. 5. *Scimus, quia ſi terreſtris domus noſtra huius habitationis diſſoluatur, ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis*: & alia in eodem cap. habentur, quibus hæc veritas non obſcurè declaratur. Et alia ſunt huiuſmodi loca Scripturæ. Definitaquè eſt ab Eccleſia, in Concil. Florentino in litteris vnionis, & in Extrauaganti Benedicti xij. & aliàs. Tradita quoque communiter à SS. Patribus, vt latè videre eſt apud Expoſitores ſuper art. 5., & apud Bellarm. Tomo 3. libro de Beatitud. Sanctor., vbi hac de re ab initio per plura capita copioſè pertractat.

Probatur etiam rationibus: tum ex inuocatione Sanctorum: tum ex alijs argumentis quæ adducit Bellarm. cap. 7. Ratione autem à priori, non alia probari poteſt, niſi quia quantum eſt ex natura rei, viſio Dei non dependet ex vllo inſtrumento corporeo, vel vllo corporis ſubſidio: cùm ergo anima ſoluta è corpore, capax ſit diuinæ viſionis, nec Deus aliquam legem in contrarium tulerit, verè ſtatim anima hanc viſionem accipiet, reddeturquè beata. Niſi inquam anima reatu aliquo impediatur: quia alioqui indigebit purgatione aliqua ad tempus, & interim à cæleſti patria exulabit. Et præterea, quia ante reſur-

ſectio-

rectionem Chriſti non adhuc patebat Regnum Cælorum, tunc animæ Sanctorum, licèt ſufficienter purgatæ, non ſtatim ad beatitudinem admittebantur, ſed expectabant aduentum Chriſti, à quo iam fuerunt in cæleſtem gloriam translatæ.

Nũ accreſcat beatititudo anima ex conſortio corporis.

Sed adhuc dubium eſt, num ad complementum beatitudinis quæ debetur animæ, conſortium corporis expectetur, adeo vt anima ſeparata à corpore, fiat quidem ſimpliciter beata, ſed accedente vnione ad corpus reddatur magis beata. Conſtat quidem, ipſum totum hominem poſt reſurrectionem fore magis glorioſum: quia tunc erit totus homo, & addetur gloria corporis ad gloriam animæ. Itemquè in ipſamet anima futurum eſſe nouũ quoddam gaudium de gloria ipſius corporis. An verò augeatur & accreſcat beatitudo eſſentialis, nempe viſio Dei, negant vt plurimum Recentiores hoc loco circa art. 5., & cenſent eſſe ſententiã S. Thomę. Affirmant tamen Riccard. in 4. diſt. 49. art. 2. q. 7, Marſil. q 13. art. 4. concl 4., Bonau. d 15. par 2. art. 1. q. 1., Henr. Quodl. 7. q. 6., & Abulenſ. in Matth. cap. 5. q. 63. Imò eadem eſt expreſſa ſententia D. Auguſt. lib. 12. ſuper Geneſi ad litter. cap. 35., Bernardi in Serm. 3. Omnium ſanctor., Euthimij in cap. 6. Apocal. Et iuxta eam quoque intelligi poſſunt quidam alij Patres, dicentes, beatitudinem expectari poſt reſurrectionem, ſcilicet quoad hoc incrementum & complementum. Idem expreſsè docuit Magiſter in 4. d. 49., dicens ſine omni ſcrupulo putandum eſſe, Sanctos habituros maiorem gloriam poſt Iudicium.

Sic etiam expreſsè S. Thomas ead. diſt. q. 1. art. 4. Sed dicunt Recentiores, S. Doctorem hoc loco ſententiam retractaſſe. Verùm non ſolùm non apparet hìc talis retractatio, ſed potiùs videtur S. Doctor idem confirmaſſe. Nam in corpore artic. propè finem, manifeſtè aſſerit, animam vnitam corpori, perfectiùs habituram ſuam propriam perfectionem in qua felicitas conſiſtit: & ad hoc adducit teſtimonium Auguſtini, de quo ferè indubitatum eſt, eſſe eius ſententiæ. Ac verba ipſa S. Thomæ, non ſignificant ſolùm, beatitudinem fore maiorem quoad gloriam corporis, ſed verè quoad operationem animæ, in qua felicitas conſiſtit, quæ vtique eſt viſio Dei. Et rurſus in ſolut. ad 2. aſſerit, ſeparationem à corpore retardare animam, ne tota intentione tendat in viſionem diuinæ eſſentiæ. Ac demum in ſolut. ad 6. hoc diſcrimen ponit inter Angelos & homines, quòd Angeli, etiam infimi, ſtatim habent omnem perfectionem beatitudinis quam ſint habituri; non autem animæ ſeparatæ Sanctorum. Quod verò indicat in ſolut. ad 5., reaſſumpto corpore beatitudinem creſcere, non intenſiuè, ſed extenſiuè, facilè poteſt ſic explicari. Vel S. Tho. id non ſimpliciter aſſerere, ſed tantùm afferre ad ſolutionem argumenti; quia nempe argumentum non plus ſuadebat. Vel aliter: cùm S. Tho. ibi dicat, deſiderium animæ ſeparatæ totaliter quieſcere ex parte appetibilis, quia poſſidet ſummum bonum appetibile; ſed non quieſcere totaliter ex parte appetentis, quia non poſſidet illud bonum omni modo quo vellet: & cùm ſubiungat, reaſſumpto corpore beatitudinem creſcere extenſiuè non intenſiuè: voluiſſe videtur, non intenſiuè, hoc eſt non ex parte obiecti beatifici, quaſi hoc futurum ſit excellentius; ſed extenſiuè, hoc eſt ex parte poſſeſſionis beatificæ, quæ reddetur maior atque perfectior: ſic ergo S. Thomas putaſſe videtur.

Nulla eſt ratio conuincens debere accreſcere.

Sed quoad rem ipſam, nulla ſanè ratio valida apparet, quæ oſtendat, animæ ſeparatæ deeſſe vllum gradum ſuæ beatitudinis, qui in reſurrectione accreſcere debeat. Quinimò, ſi in ſtatu ſeparationis habet totam intenſionem luminis gloriæ, prorſus per ſeparationem corporis non impeditur, quominùs toto conatu & vigore, actum viſionis, & conſequenter fruitionis, in tota intenſione exerceat. Etenim duæ ſunt rationes, quæ ab Auctoribus eius ſententiæ afferuntur. Prima eſt: quoniam anima eſt per ſe pars phyſica: vnde eſſentialiter exigit vniri cum corpore: & perfectiori modo exiſtit coniuncta quam ſeparata, & ſic perfectiùs operabitur Secunda eſt: quia anima ſeparata non poteſt non deſiderare vnionem ad corpus: & hoc deſiderio dicunt retardari, ne tota inten-

ta intentione feratur per actum viſionis ac fruitionis in Deum. Sed neutra conuincit. Non prima: quoniam illam operationem anima non exercebit per naturæ vires ſed per ſupernaturale lumen gloriæ: dum ergo æquali lumine perficitur; æqualem viſionem habebit. Neque ſecundum: quia lumen gloriæ eleuans intellectum, neceſſariò efficit actum viſionis in tota intenſione qua poteſt: nulloquè deſiderio aliouè actu animæ retardabitur, quominùs tota virtute operetur: igitur ſi idem habitus luminis gloriæ permanere dicatur, abſque vllo augumento poſt reſurrectionem, ſemper æqualis erit viſio beatifica.

Quomodo defēdi poſſit accreſcere. Attamen propter auctoritates pro alia parte adductas, & ob aliquam congruentiam, defendi poſſet, aliquantum accreſcere lumen gloriæ, & viſionem ac fruitionem Dei, in reſurrectione Sanctorum. Cùm enim tunc anima ipſa perfectiori modo quoad naturam ſuam ſe habebit, & totus homo ex anima & corpore conſtitutus exiſtet, aliquatenus conueniens videri poteſt, maiorem beatitudinem homini communicari à Deo, nempe per aliquod incrementum luminis gloriæ ex diuina liberalitate concedendum. Et ſic explicari poſſet poſterior illa ſententia ad mentem D. Auguſtini & D. Thomæ.

SECTIO OCTAVA.

De Iis quæ ad Beatitudinem Animæ conſequuntur in Corpore glorioſo.

Oppoſitus errori ſuperiùs relato, fuit alius quorundam error, vt meminit S. Tho. art. 6., nempe conſortium corporis impedire beatitudinem animæ. Vnde dicebat Porphyr., vt refert Auguſtinus, vt anima ſit beata, omne corpus fugiendum eſſe. Quare iuxta hunc errorem eſſet reſurrectio hominum in anima & corpore deneganda.

Verè corpori tribuetur ſua gloria. Certum autem de fide eſt, non ſolùm animam fore beatam cum conſortio corporis, & verè homines reſurrecturos, & tunc eandem beatitudinem animæ habituros; ſed præterea ipſi quoque corpori ſuam gloriam fore concedendam, ex beatitudine animæ conſequentem. Hanc concluſionem ponit S. Tho. eod. art. 6 Probat ex Auguſt. Epiſt. 56. dicente: *Tam potenti natura Deus fecit animam, vt ex eius pleniſſima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.* Sed patet prælertim ex Scriptura, Philippens. 3 *Reformabit corpus humilitatis noſtræ, configuratum corpori claritatis ſuæ:* & alibi idem indicatur. Paſſim etiam hoc ſupponunt & prædicant alij Patres: eſtquè res apud Fideles notiſſima. Vt autem omnes perfectiones corporis glorioſi attingamus, poſſunt ad tria capita reuocari.

Tum perfectiones naturales in excellenti ſtatu. Primò tribuentur corpori in excellenti ſtatu illæ perfectiones, quæ eſſentialiter ex anima pendent, quæ nimirum conueniunt homini quoad rationem ſenſitiui. Vires enim ſenſitiuæ non inſunt animæ rationali dum eſt a corpore ſeparata, ſiquidem in tali ſtatu non poteſt anima operationes ſenſuum exercere: nec inſunt corpori per ſe ſumpto abſque anima: ſed ſimpliciter corpori inſunt dependēter ab anima. Huiuſmodi ergo perfectiones, erunt, tum ipſæmet potentiæ ſenſitiuæ valde exquiſitæ, cum organis optimè diſpoſitis, & omnibus requiſitis ad operandum: tum operationes harum potentiarum: etenim omnis beatus perfectè exercebit omnium ſenſuum operationes, externorum & internorum, eaſquè cum iucundiſſima & decentiſſima voluptate coniunctas, vt diſcurrendo diſtinctè per omnes ſenſus enarrant Medina hic q. 3. art. 3. & Suarez Tomo 2. tertiæ partis diſp. 49. ſect. 6.

Secundò erunt in corpore glorioſo aliæ perfectiones naturales, non ita ab anima dependentes, erunt inquam in ſtatu valde accomodato & congruenti: nempe proportionata corporis magnitudo, ætas vigens ac florida, integritas omnium membrorum, apta figura ac diſpoſitio omnium partium, excellens pulchritudo, firmum robur, exactum temperamentum, omnimoda incolumitas: vt habetur apud Supple. 3. partis q. 80., aliosquè Theologos tractantes de reſurrectione Christi & aliorum hominum, & Scholaſticos in fine quarti ſententiarum.

Tum alia ſuperiores, quæ dicũtur dotes, Claritas, Impaſsibilitas, Agilitas, Subtilitas.

Tertiò demum erunt in corpore Beatorum perfectiones quædam, omne naturæ debitum excedentes, quæ corpus reddent admodum glorioſum, quæ & dotes corporis appellantur. Et aſſignantur quatuor, Claritas, Impaſsibilitas, Agilitas, Subtilitas: de quibus latè diſſeritur in eod. Supplem. q.82. & tribus ſequentibus: tractat etiam Suarez eodem Tomo diſp.48., & alij circa eundem locum 3. partis. Nobis ſufficiet breuiter hæc nomina explicare. Claritas intelligitur lux quædam eximij ſplendoris, perfundens corpora Beatorum. Impaſsibilitas ſignificat immortalitatem, & carentiam omnis moleſtiæ atque afflictionis, ſeu alterationis quæ poſſet lædere corpus. Agilitas denotat ſummam promptitudinem & velocitatem ad motum, qua poſſunt Beati, breuiſsimo temporis ſpatio, tranſire de vno ad alium locum. Subtilitas tandẽ importat penetrabilitatẽ corporis glorioſi cũ alijs corporibus, qua poſsit ſimul cum ijs in eodem ſpatio conſiſtere, & in motu per eadem corpora abſque obſtaculo pertranſire.

Debentur corpori ex beatitudine animæ.

Non oportet autem, omnes has perfectiones corporis effici propriè ab ipſa anima eiuſquè beatitudine: ſed partim quidem hoc modo efficiuntur, partim verò ſatis eſt quòd debentur corpori ex beatitudine animæ, & per ſe quidem efficiantur à Deo, tamen ſuo modo ad beatitudinem animæ conſequantur. Hoc totũ facilè patet. De perfectionibus enim & operationibus ſẽſitiuis cõſtat, propriè ab anima effectiuè procedere, vtpote cùm ſint formæ vitales. De claritate verò & alijs huiuſmodi qualitatibus ſupernaturaliter in corpore glorioſo exiſtentibus, non ſolùm non oprotet effctiuè produci ab anima; ſed nec apparet quomodo poſſent ab illa per ſe produci. Et certè non poſſunt tanquam à cauſa principali: ſed ad ſummum cogitari poſſet, animam aſſumi à Deo velut inſtrumentum ad has perfectiones producendas; vt vult Suarez Tomo 2. 3. partis diſp. 48. ſect. 2. At hoc etiam difficile eſt, vt in communi de hoc genere cauſalitatis & eleuationis tractauimus 1. par. q. 48. Saltem tamen verum eſt, perfectiones in corpore conuenire animæ beatæ, deberiquè beatitudini animæ, dum anima erit coniuncta corpori, vt ſic dicantur conſequi ad beatitudinem animæ.

Vocatur gloria, non autẽ beatitudo corporis.

Cæterùm, penes has perfectiones vocari paſsim ſolet gloria corporis, ſicut & dicitur corpus glorioſum. Nomen autem Beatitudinis, ſi propriè accipiatur, vt ab initio prænotauimus, non poteſt corpori attribui. Si verò beatitudo amplè ſumatur, iuxta definitionem illam Boetij, *Eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*; ſumatur inquam adæquatè & formaliter pro cumulo omnium perfectionum quæ conferentur homini beato: ſic gloria corporis erit quædam pars beatitudinis totius hominis prout ex anima & corpore conſtituti.

SECTIO NONA.

De Iis quæ ad Hominis Beatitudinem requiruntur ſeu conſequuntur extra ipſum Beatum.

Beatis nõ conueniunt bona externa huius vitæ.

IN primis quæri poteſt, An homini beato conueniant bona externa, quę ad vſum & commoditatem huius vitæ præſentis neceſſaria ſunt. Sed, licèt non defuerint qui inſipienter & impiè putauerint, in affluentia horum bonorum conſiſtere beatitudinem; & alij qui ad aliquod tempus vſum horum bonorum beatis hominibus attribuerint, vt refert Valent. hic q. 4. puncto 3.: tamen certiſsimum eſt quod docet S. Thomas hic art. 7., huiuſmodi bona non conuenire ſtatui beatitudinis futuræ quam expectamus: idquè latè demonſtrat Valentia eo loco.

Cõueniet locus cæleſtis.

Deinde, cùm certum ſit, aliquem locũ beatis hominibus conuenire, videndum eſt quiſnam erit locus Beatorum. Fuit opinio aliquorum, omnes homines beatos poſt diem Iudicij, per ſpatium mille annorum ſimul cum Chriſto hic in terris eſſe habitaturos, & poſtea ſubuehendos eſſe in cælum. Satis tamen certum eſt, proprium & perpetuum locũ omniũ Beatorum, eſſe cælum, tum inquam Angelorum, tum animarum humanarum in ſtatu ſeparationis à corpore, tum hominum in corpore & anima glorificatorum

rum

rum in reſurrectione: & ſpecialiter huiuſmodi locus erit quoddam cælum, quod proprio nomine Empireum nuncupatur. Colligitur apertè ex ſacra Scriptura: in qua propterea hac peculiari ratione dicitur Deus eſſe in cælo, & cælum dicitur ſedes Dei: quia videlicet in cælo Deus manifeſtat ſeipſum Beatis. In cælum etiam Chriſtus aſcendit, & ſimul cum Chriſto omnes Beati manebunt. Ac ficticia prorſus eſt illa commoratio mille annorum in terris, vt demonſtrat Valentia eodem loco. Notauit autem rectè S. Thomas 3. par. q. 57. art. 4. ad 5., & 4. cont. Gent. cap. 87., *Quòd corpus glorioſum non habet ex principijs ſuæ naturæ vt poſsit in cælo aut ſupra cælum eſſe, ſed habet hoc ex anima beata ex qua recipit gloriam; & ſicut motus corporis glorioſi ſurſum non eſt violentus, ita nec quies eſt violenta.*

Cælū empireum.

Debet autem omnino concedi peculiare quoddam cælum, vltra et ſupra omne cælum ſydereum & mobile, quod ſpecialiter conditum & conſtitutū fuerit à Deo pro ſede & domicilio Beatorum, & appellatur cælum empireum. Ita contra Caietanum cum communi Theologorum ſententia notauimus q. 32. Philoſ. ſect. 4. Quamuis non alia naturali ratione, ſed ſolùm ex hac Beatorum habitatione, hoc cœlum adinuentum ſit. Et quando, *In principio creauit Deus cælum & terram*, nomine cæli ſpecialiter intelligi debet cælum empireum, quia totum cælum ſydereum creatum eſt poſtea ſub nomine firmamenti, vt tractauimus 1. par. q. 65. Sic ergo agnoſcendum prorſus eſt cælum empireum. Putaruntquè aliqui, hoc cælum eſſe in parte externa quadratum, non verò ſphericum, ſicut ſunt alij cæli: iuxta illud Apocal. 21. *Ciuitas in quadro poſita eſt*. Verùm, neque hæc verba id perſuadent; & potiùs magis conuenit dicere, cælum quoque empireum eſſe prorſus ſphericum & rotundum: ſicquè notauimus q. 31. Philoſ. ſect. 4.

Sūma pulchritudinis.

Verè autem hoc cælum empireum cenſeri debet nobiliſſimum, atque ex ſe ab intrinſeco lucidiſsimum, vt ſanè conuenit habitationi Beatorum. Atque hanc loci præſtantiam denotare voluit D. Ioannes in Apocal., dum quibuſdam ſimilitudinibus & metaphoris, nēpe auri, chryſtalli, gemmarum, deſcribit cæleſtis ciuitatis pulchritudinem: vt enim Expoſitores aduertunt, non debent hæc intelligi ita materialiter de auro & alijs corporibus elemētaribus & corruptibilibus: ſed alio longè ſublimiori modo, vt ex ijs rebus quæ in maxima æſtimatione sūt modò apud homines, proportione quadam percipiatur ſumma excellentia & pulchritudo illius cæleſtis habitationis. Quare autem non conſpiciatur à nobis è terra eximia illa lux cæli empirei, ſatis diximus ea q. 32. Philoſ. ſect. 4. ad finem.

An Beati manebunt ſupra vel intra cælum.

Adhuc verò quærunt Theologi, num Beati commorentur ſupra conuexum cæli empirei, vel intra profunditatem ipſius cæli, compenetrati cum cælo: & prętertim hoc examinant de Chriſto Domino circa articulum aſcenſionis. Durand. in 3. d. 22. q. 8. docuit, poſſe quidem Chriſtum ſi velit exiſtere ſupra & extra cælum, tamen congruentiùs exiſtere intra profunditatem cæli. Similiter D. Tho. ead. d. 22. q. 3. art. 7. quæſtiuncula 1. ad 1. ſignificat, Chriſtum non manere extra cælum. Et fundamentum huius ſententiæ eſt: quia extra cælum non poſſet vnus conſpicere alium, nec loqui ad alium, nec audire loquutionem alterius; cùm abſque medio non poſsint diffūdi ſpecies intentionales, nec ſonus realis. Ex aduerſo S. Thomas 3. par. q. 57. art. 4. docuit, Chriſtum Dominum aſcendiſſe ſupra totum cælum, ita vt pedibus contingat & calcet ſuperficiem conuexam cæli empirei: & idem ſentit de alijs Beatis 4. cont. Gent. cap. 87. Idquè defendunt vt plurimum Expoſitores eo loco tertiæ partis, vbi Suarez Tomo 2. diſp. 51. ſect. 1. Et fundamentum eſt: quia Apoſtolus ad Epheſ. 4. expreſsè dixit de Chriſto Domino, *Qui aſcendit ſuper omnes cælos*.

Sed certè vterque dicendi modus videtur difficilis. Prior quidem: quoniam non apparet ſatis conueniens, Beatos debere manere compenetratos intra profunditatem & ſoliditatem cæli: & adhuc remanet illa difficultas de efformatione ac diffusione vocis. Poſterior verò: quoniam minùs adhuc conueniens apparet, Beatos manere in ſpatio imaginario

nario

nario & inani. Et non poſſet in illo ſpatio diffundi lux, niſi diceretur ſuſtineri à Deo abſque ſubiecto. Et ſine cauſa fieri deberet, quod reſpondet Suarez diſp. 45. ſect. 6., vt diuina poteſtate imprimerentur ſpecies intentionales ſenſibus Beatorum, ex vno ad alium, abſque diffuſione per medium.

Cæli empirei ſtructura, iuxta quã Beati cælum incolent.

Propter hæc, optima ſtructura cæli empirei ad habitaculum Beatorum eſſe videtur, ſi dicatur eo modo quo notauimus q. 32. Philoſ. ſect. 4., diſtribuendo nempe cælum empireũ in plures veluti orbes: quorum vnus ſit firmus & ſolidus ſupra quem Beati pedibus inſiſtant: alius ſit fluidus & agitabilis ad inſtar noſtri aeris, & intra illum Beati commorentur, ita vt neceſſe non ſit, corpora Beatorum compenetrari cum illo, ſed poſsint etiam Beati ſi velint in illa regione incedere abſque penetratione. Et optimè adhuc poſſet hoc cæleſte corpus fluidum, eſſe incorruptibile, ac nobiliſsimum, & per ſe lucidiſſimũ: eſſetquè planè aptiſsimum non ſolùm ad diffuſionem ſpecierum intentionalium, ſed etiam ad efformationem ac diffuſionem ſoni realis. Poſſetquè demum addi alius rurſus orbis ſolidus, mundum vniuerſum claudens. Adhuc verò ſaluatur optimè dictum illud Apoſtoli: quia verè Chriſtus aſcendit ſuper omnes cælos ſydereos & mobiles, nobis per ſenſus notos: & ſimpliciter aſcendit ad ſupremum cælum quod empireum nominatur, ita tamen vt exiſtat intra illum.

Beatorum iucundiſſima ſocietas.

Poſtremò, ad complementum beatitudinis & felicitatis ſingulorum, non parùm commendatur ſocietas Beatorum inter ſe, & eſt bonum valde notabile inter ea quæ extra vnumquemque Beatum attendi poſſunt. Hanc ſocietatis iucunditatem, adeo extollit D. Auguſt. lib. 6. de Geneſi ad litter. cap. 25., quem imitatur D. Thomas hic art. 8., vt dixerit: *Creatura intellectualis, ad hoc quòd ſit beata, non niſi intrinſecùs adiuuatur, æternitate, veritate, charitate Creatoris: extrinſecùs verò ſi adiuuari dicenda eſt, eo fortaſſe ſolùm adiuuatur, quòd ſe inuicem vident, & de ſua ſocietate gaudet in Deo.* Porrò, ad hanc ſocietatem pertinebit mutua collocutio Beatorum inter ſe, voce ſenſibili, modo hominibus conſentaneo, & concentus ad laudandũm Deum: iuxta illud Pſal. 109. *Exultabunt Sancti in gloria, lætabuntur in cubilibus ſuis, exultationes Dei in gutture eorum*: & iuxta illud Iob. 8. *Donec impleatur os tuum riſu, & labia tua iubilo*: quod ſic exponit Gregor. lib. 8. Moral. cap. 31. *Benè os riſu impleri dicitur, & labia iubilo, quia in illa æterna patria, cùm iuſtorum mens in exultationem rapitur, etiam lingua in cantum laudis eleuatur.*

QVÆSTIO QVINTA.

De Adeptione Beatitudinis.

BEATITVDO proponitur homini, vt ab eo debitis medijs acquiratur. Hinc, poſt enarrata omnia illa quæ ad beatitudinem conſtituendam ſiue exornandam ſpectabant, tandem hæc tractatio concludenda eſt cum D. Thoma de adeptione beatitudinis: vt ſtatim deinceps de medijs ad eam adipiſcendam agere proſequamur. Octo ſunt autem apud S. Doctorem huius quæſtionis articuli.

Primò docet, poſſe hominem beatitudinem adipiſci: quia cùm præditus ſit intellectu & voluntate, capax eſt per intellectum videre Deum ſummum bonum, & aptus eſt per voluntatem idem appetere & procurare. Secundò docet, poſſe vnum adipiſci maiorem beatitudinem præ alio: non quidem ex parte beatitudinis obiectiuæ, quæ eadem eſt pro omnibus; ſed beatitudinis formalis, quia viſio & fruitio Dei habet latitudinem. Tertiò docet, non poſſe hominem in hac vita per-

fectam

fectam beatitudinem adipiſci: quia præſens vita multis ærumnis obnoxia eſt, & bona præſentia ſunt inſtabilia, nec explent hominis appetitum: viſio autem Dei in qua vera beatitudo conſiſtit, non conceditur homini in hac vita. Quartò docet, non poſſe hominem amittere talem beatitudinem perfectam alterius vitæ, quando eam fuerit adeptus: quia illa beatitudo debet quietare humanum appetitum, homo verò appetit retinere bonum quod acquiſiuit, & ſic debet Beatus eſſe ſecurus de ſua beatitudine: debetquè ſcire, ſe fore perpetuò beatum: quæ cognitio ſi vera eſt, iam non amittetur beatitudo: ſi falſa, dedecet prorſus ſtatum beatitudinis. Præterea, Beatus non ex ſe deſiſtet à viſione Dei, quia non poterit velle non videre Deum: nec Deus ex ſe ſubtrahet viſionem ſui, quia hæc eſſet pœna, vbi in Beato nulla erit culpa. Quintò docet, non poſſe hominem ſuis viribus talem beatitudinem adipiſci: quia viſio Dei eſt ſupra naturam hominis. Sextò, nec etiam poſſe per auxilium vllius creaturæ ſuperioris: quia viſio beatifica eſt quoddam bonum excedens omnem naturam creatam. Septimò docet, ad adeptionem beatitudinis requiri rectitudinem voluntatis: & hanc poſſe quidem per ſe tribui à Deo abſque opere noſtro: tamen iuxta ordinem diuinæ ſapientiæ meritò requiri bona opera noſtra vt beatitudinem conſequamur. Octauò tandem docet, hominem neceſſariò appetere beatitudinem apprehenſam in vniuerſali tanquam bonum perfectum explens appetitum, ſed non neceſſariò appetere veram beatitudinem in particulari, quam nec omnes ſciunt in quo conſiſtit.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Homo valeat ſuam Beatitudinem adipiſci.

CErtum iam remanebat, poſſe hominem ad ſuam beatitudinem peruenire, ex eo ipſo quod antea ſtatuimus, dari beatitudinem hominis, quod vtique non aliter verificatur, niſi quia poſsibilis eſt beatitudo quam homo conſequatur. Sed quoniam, hoc loco dubitari & quæri ſolet quo pacto hæc veritas probetur; idcirco opus fuit, id nunc expreſsè proponere & inquirere.

Medina hic art. 1. docet, ratione naturali euidenter demonſtrari, hominem poſſe conſequi beatitudinem ſecundùm rationem communem beatitudinis: non autem poſſe naturali ratione probari, ſed tantùm fide teneri, poſſe hominem conſequi talem beatitudinem in particulari, nempe conſiſtentem in clara viſione Dei. Hanc doctrinã impugnat Vaſq. diſp. 20., approbans ſententiam Scoti, ſcilicet ſimili ratione naturali benè demonſtrari poſsibilitatem talis beatitudinis in particulari, quæ eſt clara viſio Dei.

Naturali ratione cõſtat homi-nem poſſe adipiſci beatitudinem.

In hac re, quod attinet ad beatitudinem in vniuerſali, ſatis conſtat ratione naturali, poſſe ab homine acquiri. Et patet ex eo quòd antea naturali via probauimus, debere agnoſci beatitudinem naturalem quæ conueniret homini in ſtatu puræ naturæ, & ſecluſa eleuatione ad finem ſupernaturalem. Ac præſertim valet illa ratio moralis: quia iuxta naturam hominis rationalem, & iuxta prouidentiam Dei vniuerſalem, debet inſtituta eſſe merces & remuneratio pro bonis operibus & meritis, ſicut ſupplicium pro peccatis. Neque benè hanc rationem impugnat Vaſq., dicens. Aut hac ratione demonſtratur beatitudo retribuenda propter merita gratiæ: & hoc non, quia donum auxiliantis gratiæ non poteſt naturali ratione cognoſci. Aut propter merita ex libero arbitrio: & hoc non, quia huiuſmodi merita nulla ſunt apud Deum. Aut præſcindendo ab hoc quod merita ſint ex gratia vel ex libero arbitrio: & neque hoc dici poteſt: quia hoc ipſo dum conſiderantur merita hominis, & aliunde non cognoſcatur donũ auxiliantis gratiæ, apprehenduntur merita ex ſolo libero arbitrio, quæ tamen non dantur.

Hæc inquam impugnatio, multipliciter peccat. Tum quia abſolutè non tollit vim illius rationis: nempe quominus poſſit quiſque prudens ductu luminis naturalis ita diſcurrere, vt ex veris propoſitionibus inferat concluſionem de beatitudine quæ obtineri poſſit ab homine:

& ita

& ita patet, antiquiores ipſos Philoſophos, ac præcipuè Ariſtotelem, id agnoviſſe. Tum etiam circa diſtinctionem illam de meritis ex gratia vel ex libero arbitrio, benè poſſet intellectus in eo diſcurſu ſuſpendere iudicium, ne cogitando quidem de illa diſtinctione, aut neutram partem affirmando. Tum verò, licèt quis putaret, merita eſſe tantùm ex libero arbitrio, & in hoc falleretur; non propterea denegari debet cognitio illius veritatis antecedentis de beatitudine propoſita in recompenſationem meritorum. Sicut quicumq; naturali ratione diſcurrens, rectè quidem iudicaret, reperiri in Deo ſubſiſtentiam perſonalem: tamen vel deberet ſuſpendere iudicium an ſit vna vel multiplex: vel iudicando eſſe vnicam in quo deciperetur, non per hoc fraudaretur notitia illius ſimplicis veritatis quòd in Deo ſit ſubſiſtentia. Tum deinde Vaſq. aſſumit vt certum, merita ex libero arbitrio nil valere apud Deum. At hoc verum quidem eſt reſpectu beatitudinis & remunerationis ſupernaturalis: ſed tamen communiter Theologi admittunt meritum aliquod morale ex libero arbitrio reſpectu mercedis ordinis naturalis. Rurſus aſſumit, non poſſe dari merita abſque auxilio gratiæ, & hominem non poſſe ex ſe cognoſcere hanc neceſſitatem gratiæ. At certè, ſi conſideremus modum illum ſuum explicandi huiuſmodi gratiam, ſcilicet penes cogitationem præuiam ad operandum: vtique omnes cognoſcerēt, non poſſe fieri vllum opus bonum abſque tali præuia cogitatione, obueniente ex diuina prouidentia.

Non conſtat ratione, ſed fide, hominem poſſe adipiſci beatitudinē ſupernaturalē.

Deinde, quod attinet ad beatitudinem ſupernaturalem, eadem prorſus quæſtio eſt, ac de viſione clara Dei, nempe an ratione naturali probari queat, hanc viſionem eſſe nobis poſſibilem, de qua proinde re diximus ſuo loco 1. par. q. 12. ſect. 4., nempe id ſolā fide teneri, nec alioqui naturali ratione deprehendi. Nunc autem propter ea quæ Vaſq. pro parte oppoſita hoc loco affert, operepretium eſt quædam addere & adnotare. In primis enim potiùs contra ipſum retorqueri poteſt ſuperior eius impugnatio: nempe, homo naturali lumine diſcurrens, aut putaret, viſionem Dei poſſe obtineri medijs naturalibus, quod eſt prorſus falſum: aut debere obtineri medijs ſupernaturalibus, quod naturaliter ſciri non poteſt. Rurſus, ad illum locū 1. Cor. 2. *Oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus diligentibus ſe, nobis autem reuelauit Deus per ſpiritum ſuum*, quo loco probari ſolet cum D. Tho 1. par. q. 1. art. 1., non poſſe ratione naturali deprehendi beatificam viſionē, ad hunc inquā locum reſpondet hìc Vaſq., eo ſolùm probari, neminem viatorū vidiſſe Deum, & hunc ſenſum ſe oſtendiſſe 1. par. diſput. 2. Sed certè ſenſus perſpicuus eſt, quòd nemo per viam naturalem, ſed ſolùm per diuinā reuelationem, cognouerit beatitudinē nobis præparatam: Et ſic quidem explicauit eum locum ipſe Vaſq. ea diſp. cap. 3., vt legenti patebit.

Non conſtat ex appetitu hominis ad cognitionem ſummi boni.

Iám verò duæ rationes quas ipſe approbat & defendit, aitquè ſibi videri demōſtrationes, planè videntur inualidæ. Vna ratio eſt: Homo naturaliter appetit maximam cognitionem ſummi boni, hoc eſt clarè videre illud ſicuti eſt: ergo poteſt hic appetitus expleri, quia non eſt ſuperuacaneus: ergo poſſibilis eſt homini clara viſio Dei ſummi boni. At in hac ratione; vel aſſumit, hominem habere appetitum innatum naturalem: & hoc eſt contra ſententiā ipſius diſp. 22., & noſtram quoque ſupra q. 1. ſect. 4. Vel, hominem habere appetitum elicitum naturalem, hoc eſt neceſſarium ſaltem quoad ſpecificationem: & ex hoc nihil inferri poteſt. Dum enim dicitur appetitus naturalis non eſſe ſuperuacaneus, ſed poſſe expleri, ſenſus eſt de appetitu indito à natura, non verò de actu qui poteſt à nobis elici. Et præſertim petendum eſt, num poſſit à nobis hoc pacto appeti obiectum realiter impoſſibile, & tunc inferri non poteſt obiectum huius actus eſſe poſſibile: vel non poſſit appeti niſi obiectum poſſibile, & tunc potiùs ad probandum hunc appetitum eiusquè neceſſitatem in nobis, oporteret ſupponere poſſibilitatē viſionis Dei: nō ergo poteſt ex actu ac neceſſitate appetitionis elicitæ inferri poſsibilitas viſionis beatificæ. Explicatur magis, ſi ad conuincendum quempiam negantem poſsibilitatem viſionis Dei, proponeretur hæc ratio,

tio, & is negaret illud aſſumptũ quòd homo neceſſariò deſideret hanc viſionem; oporteret illud probare ex eo quòd viſio Dei ſit poſsibilis & nullam mali rationẽ inuoluat: hac ergo via non probatur ſed ſupponitur poſsibilitas viſionis. Ac rurſus, ſi hic modus probandi valeret; ſic pariter naturali ratione probaretur poſſibilitas gratiæ ſanctificantis aliarumque perfectionum ſupernaturalium: nam ſimiliter aſſumi poſſet appetitus naturalis hoc eſt neceſſarius quoad ſpecificationem in homine ad has perfectiones.

Nec ex inclusione Dei intra obiectum adæquatũ noſtri intellectus.

Altera ratio eſt: quia, inquit, obiectum adæquatum intellectus eſt ens, ſub quo Deus ipſe continetur: ſed quæcumque potentia habet vtique vim operandi circa quodcumque contentum intra obiectum ſuum naturale. Et quidem poterit intellectus ita perfectè attingere Deum, ſicut poteſt cætera obiecta, hoc eſt clarè & intuitiuè: cùm non videatur impoſsibile. Sed hæc ratio, ad ſummum probat, Deum poſſe ab intellectu noſtro ſimpliciter cognoſci, non tamen probat poſſe clarè videri: non enim ſatis oſtendit, quòd intellectus poſsit æquè perfectè attingere quodcumque obiectum ſicut alia obiecta: & Vaſq. id ſine probatione reliquit, tantùm dicens non videri impoſsibile. Imò affertur manifeſta inſtantia: quia ſic probaretur Deum poſſe a nobis comprehendi, ſi quidem alia obiecta cognoſcuntur comprehenſiuè. Quòd ſi vis probationis fiat in hoc quòd non apparet repugnãtia in clara viſione Dei: hoc rectè quidem dicitur: ſed iam non affertur oſtenſiua demonſtratio pro poſsibilitate viſionis Dei, ſed ſolùm probatio quædam negatiua, quæ perficitur ſoluendo argumenta oppoſita. Quo pacto dicere ſolent Theologi, non inueniri rationes naturales ad probanda huiuſmodi myſteria fidei, ſed benè poſſe contrarias rationes diſſolui; quia non ſunt contra rationem, ſed ſupra rationem.

Demum, idem Vaſq. in fine diſp. 20. citatæ, aduertit, ſe non affirmare, eas ſuas demõſtrationes potuiſſe adinueniri ſolo lumine rationis naturalis: ſed tantùm ſuppoſito lumine fidei, & tunc inuentas per lumen naturale, habere valorem & vim inducendi intellectum ad aſſenſum: quia inquit, etiam circa veritates naturales indiget intellectus lumine fidei ne erret. At certè, ſi illæ rationes ſunt per ſe naturales, nec aſſumunt vllum principium ſola fide notum; facilè potuiſſent ab intellectu adinueniri ſolo ſuo lumine & naturæ ductu. Quamuis enim non poſsit intellectus noſter abſque ſuperiori auxilio aſſequi omnes veritates naturales: tamen abſque dubio poteſt aliquas: ac de facto Philoſophi agnouerunt de Deo quamplures veritates. Non ergo ſatis excuſat, quominùs poſſet hæc viſibilitas Dei cognoſci ſolo naturæ lumine, ſi adſint rationes naturales ad id oſtendendum.

Explicatur Sanctus Thomas.

Cæterùm, quia S. Thomas hìc & 1. par. q. 12. art. 1., & 1. cont. Gent. cap. 50., videtur, per viam rationis, & præter tim illam de naturali appetitu, conari probare poſsibilitatem beatificæ viſionis: ideo vel dicendum eſt cum Caiet. ſuper eum locum 1. partis, S. Doctorem voluiſſe, quòd homo ex effectibus Dei ſupernaturalibus, fide cognitis, appetit viſionem Dei: & hinc inferre, viſionem Dei eſſe poſsibilem, ſicut poſsibiles ſunt alij ſupernaturales effectus: quæ non eſt merè naturalis ratio, vt patet. Vel quoniam Ferrar. loco cit. cont. Gent. contendit, S. Doctorem loqui etiam de cognitione effectuum naturalium quæ naturaliter habetur, dici poterit cum Bagnes ſuper eũ art. primæ partis dub. 1. in fine, S. Thomam non voluiſſe afferre validam probationẽ, ſed tantùm congruentiam quandam, quæ ſtante fide docente poſsibilitatem beatificæ viſionis, ſuadeat, id eſſe maximè conſentaneum noſtro intellectui: ſicut aliàs quoque Patres ac Theologi afferre ſolent ſimiles rationes circa alia myſteria fidei, etiam Trinitatis, quod alioqui maximè excedit indaginem rationis.

SECTIO SECVNDA.

Quandonam, num in hac vel in alia vita, poſsit homo ſuam beatitudinem obtinere.

ARiſtoteles in Ethicis, non aliud tempus quàm huius vitæ deſignaſſe vide-

ſe videtur, in quo ſua beatitudo homini contingere queat. Sed præſertim inter Christianæ fidei profeſſores, fuit error quorundam in Germania, qui dicti fuerunt Beguardi, & Beguinæ, aſſerentium, poſſe homines in hac vita conſequi viſionem Dei totamquè finalem beatitudinem, ſecundùm omnem gradum perfectionis perpetuò conſeruãdum in altera vita. Ita refert Alphonſ. de Caſtro lib. 3. aduerſus Hæreſes, verbo *Beatitudo* nu. 4. Et fuiſſe etiam quorundam antiquiorum refert Valentia hic puncto 4.

Nõ niſi in altera vita ſupernaturalẽ beatitudinem homines obtinebunt.

Dico primò. Non poteſt homo iuxta communem Dei legem niſi in altera vita veram ſupernaturalem beatitudinem obtinere. Concluſio eſt de fide. Conſtat ex Scriptura, vt ſatis notum eſt. Et ex Concil. Viennenſi, vbi damnatus fuit oppoſitus error, & refertur in cap. *Ad noſtrã* de Hæreticis. Ratione probat S. Tho. hic art. 3. deſumpta ex viſione Dei: quoniam 1. par. q. 12. art. 15. docuerat, nullum purum hominem in hac vita mortali pertingere ad viſionem Dei. Probatur quoque ex ratione beatitudinis, & ex differentia huius ac alterius vitæ. In hac enim vita eſt tempus viæ, in altera erit termini & patriæ: in hac eſt ſtatus certaminis, in altera erit coronæ: in hac laboris & meriti, in altera mercedis & præmij. Demum, id patet experientia ipſa: ſatis enim conſtat, nullos in hac vita aſſequi & obtinere claram Dei viſionem, beatificam quietem: ſed pij homines modò in ſpe viuunt, expectantes gloriam poſt huius mortalis vitæ curſum.

Beatitudinẽ quoque naturalem magis obtinuiſſent in altera quàm in hac vita.

Dico ſecundò. Fortaſſe potuiſſet etiam naturaliter cognoſci de beatitudine in communi, quæ a Philoſophis Gentilibus exiſtimari debuit naturalis, qualis fuiſſet in ſtatu puræ naturæ, obtineri debuiſſe in alia vita poſt ſeparationem animæ à corpore. Hanc concluſionem non obſcurè indicauit D. Auguſt. lib. 19. de Ciuit., & S. Tho. hic art. 3. dicens, ex ipſa communi beatitudinis ratione deduci, quòd non conueniat homini in hac vita. Et Medina refert de illis Gentilibus, qui vltrò mortem appetebant, aut etiam ſibi inferebant, vt animæ ſolutæ à corpore fierent beatæ. Ratione probat S. Thomas, ex tot incommodis & malis, quibus obnoxia eſt hæc vita, quæ abeſſe debent a vera beatitudine: & hanc rationem latiùs proſequitur Auguſt. eo libro. Præcipue autẽ probari debet ex immortalitate animæ: demonſtratur enim naturali lumine & ratione, animam noſtram eſſe immortalem: & ex hoc inferendum eſt, in ſtatu ſeparationis à corpore eſſe beatitudinis capacem: hæc per ſe etiam apparet, eum ſtatum fore magis quietum & aptum ad felicitatem animæ. Addit Medina art. 5. Naturali lumine exploratum eſſe debet, deſtinata eſſe præmia bonis, & ſupplicia reis: at ſæpè in hac vita viri probi vexantur, & impij proſperãtur: vnde inferri debet, fore iuſtè diſtribuenda in alia vita, beatitudinis præmia bonis, & miſeriæ ſupplicia reis. Non tamen rectè quis hinc inferret, etiam reſurrectionem corporum naturaliter eſſe futuram, vt corpus ſimul cum anima felicitatem vel ſupplicium participaret. Certè enim, id non eſt naturaliter factibile, nec cognoſcibile: quia iuxta naturæ ordinem ſatis eſſet, quòd anima quæ per ſe meretur vel demeretur, ſubſeruiente ei corpore tanquam inſtrumento, poſtea præmium vel ſuppliciũ reportaret. Sed valet etiã ea congruentia ad veriſimilem & plauſibilem reddendam corporum reſurrectionem, quæ tamen per Dei potentiam perficienda eſt, & per diuinum teſtimonium nobis notificata.

Poteſt à Deo concedi perfecta beatitudo in hac vita.

Dico tertiò. Fieri poteſt à Deo, vt homo in hac vita perfectam beatitudinem obtineat. Res eſt clara. Et patet: quia in hoc non apparet repugnantia aduerſus Dei potentiam abſolutam. Ac de facto Chriſtus Dominus, dum viueret in carne mortali, fuit quoad animam perfectè beatus per claram viſionem & plenam fruitionem Dei. Num verò vlli puro homini communicata vnquam fuerit in hac vita clara viſio Dei, ſi non permanenter, ſaltem per modum tranſitus breui tempore, examinatur à Theologis in ſua materia de viſione Dei, ibique nos negatiuam partem amplexi ſumus. Quòd ſi cuipiam conceſſa ſit à Deo fuerit aliqua breuis ac tranſiens viſio: talis homo non potuiſſet dici perfectè beatus, ſed aliquo modo beatus, vt dicemus ſect. quarta.

Et conceditur quadã imperfecta.

Dico quartò. Poſſunt homines in hac vita obtinere beatitudinem aliquam imperfectam,ſiue naturalẽ, qualem Gentiles Philoſophi agnouerunt, ſine ſupernaturalem, qualẽ nos conceſſimus ſupra q. 3. ſect. 3. Habeturque hæc concluſio apud D. Thom. art. 3. Et ſatis conſtat ex ijs quæ in progreſſu huius materiæ dicta ſunt.

Nõ niſi in hac vita poteſt homo beatitudinem promereri.

Dico quinto. Poteſt ac debet homo in hac vita conari & laborare, vt conſequatur beatitudinem in altera vita. Hæc concluſio eſt certa de fide. In hac enim vita eſt tempus meriti. Nec ſperãdum eſt, eos qui ex hac vita beatitudine indigni decedũt,conſequuturos vnquam beatitudinem: æterna enim erit pœna impiorũ. Quamuis oppoſitus error adſcribatur Origeni, quaſi dixerit, poſſe in alia vita permutari ſtatum Damnatorum, & Beatorum,vt Beati damnari poſſint,& Damnati ſaluari:ſed eſt error manifeſtus contra Scripturam,& Eccleſiæ doctrinam.

Dubitatur tamen, num ſaltem ſpeciali priuilegio factum ſit à Deo, vt vllus, qui ex hac vita in damnationis ſtatu deceſſerit, ad beatitudinis gloriam tranſlatus ſit. Sed de hoc dicemus poſtea circa æternam pœnam peccati. Et rationabile eſt quod tenet Bellarminus lib. 2. de Purgat.cap. 8.,neminem ex ijs qui fuerint abſolutè damnati fuiſſe liberatum: ſed ſi qui defuncti in ſtatu peccati, poſtea reſuſcitati ſint,circa illos fuiſſe priùs veluti ſuſpenſam damnationis ſententiam & pœnam,vt deinde poſſent eſſe participes pænitentiæ, ac veniæ, & conſequenter gloriæ.

Demum illæ animæ quæ ex hac vita in ſtatu gratiæ ablatæ ſunt,& non ſtatim ad beatitudinem aſſumptæ, vt poté animæ iuſtorum ante aduentum Domini, & omni tempore animæ quæ purgantur, ac ſimiliter Henoc,& Helias,qui viuentes ex communi cõmercio tranſlati fuere, omnes inquam non habẽt amplius maiorem beatitudinem promereri, ſicut nec ipſi Beati poſſunt nouum augmentum gloriæ conſequi & obtinere,vt conſtabit magis in ſuo loco de merito: vnde pro regula certa ſtatuitur, conditionem viatoris in hac vita mortali & communi, eſſe neceſſariam ad meritum quo finalis beatitudo obtineatur.

SECTIO TERTIA.

Vtrum poſſint homines maiorem vel minorem beatitudinem obtinere.

IOuinianus Hæreticus,aduerſus quem ſcripſit ex profeſſo D. Hieronymus, contendebat, Beatitudinem in omnibus Beatis fore æqualem. Eundem errorem indicauit Luther. in ſermone de Natiuit.Virginis, vbi omnes Sanctos & Beatos facit æquales cum Beata Virgine. Solet rurſus eadem ſententia adſcribi Durando, quaſi eam reputauerit probabilem. Verum is in 4. d. 49. q. 1. num. 27. refert tantùm, quoſdam dixiſſe, beatitudinem eſſentialem fore æqualem, & accidentalẽ fore inæqualem: ſtatimq. num. 28. ſubiungit, meliùs ac ſecuriùs dici, etiam eſſentialem beatitudinem fore inæqualem. Ex altero extremo, Paludan. in 4.d.49.q.11. tantam inæqualitatẽ inter omnes Beatos conſtituit, vt dicat, nullum fore beatũ æqualiter cum altero.

Dico primò. Non eſt neceſſarium,vt omnes prorſus homines obtineant beatitudinem inæqualem,quinimò potiùs erũt aliqui æqualiter beati. Hæc concluſio eſt manifeſta in paruulis, qui ante vſum rationis ex hac vita decedunt, Sacramento iuſtificati: nulla enim eſt inæqualitatis ratio, cur ex duobus qui baptizantur vnus recipiat maiorem gratiam quam alter, & conſequenter maiorem gloriam obtineat. De adultis verò qui proprijs operibus beatitudinem merentur,res eſt de facto quidem obſcura: ſciri etenim non poteſt, num in tota collectione hominum aliqui ſint, qui in hac vita æqualia merita, & in altera vita æqualem gloriam ſortiantur. Sed ſaltem non eſt neceſſarium, vt omnes habuerint inęqualia merita,& habituri ſint inæqualem gloriam. Et ſic etiam inter Angelos, ſupponendo quidem inueniri plures Angelos eiuſdem naturæ ſpecificæ, & æqualis perfectionis naturalis.

Poſſũt aliqui æqualẽ beatitudinem obtinere.

Dico ſecundò. Poſſunt ac ſolent homines habere in hac vita inæqualia merita, & ſic in altera vita maiorem aut minorem beatitudinem obtinere. Hæc concluſio eſt de fide. Traditur ab omnibus

Solent plures maiorem vel minorem.

bus

bus Theologis, ac Sanctis Patribus. Eſt expreſſa in pluribus locis Sacræ Scripturæ, quæ recenſet Hieron. lib. 2. cont. Iouinian. In hoc ſenſu dixit Chriſtus Dominus Ioan. 14. *In domo Patris mei manſiones multæ ſunt.* Et Apoſt. 1. Corinth. 15. *Alia claritas Solis, alia claritas Lunæ, & alia claritas ſtellarum, ſtella enim à ſtella differt in claritate; ſic & reſurrectio mortuorum.* Et 2. Corinth. 9. *Qui parcè ſeminat, parcè & metet.* Alijs etiam in locis pariter explicatur inæqualitas ſuppliciorum in reprobis, & damnatis. Definita eſt eadem veritas in Concilijs: in Toletan. ſub Siricio Papa, in quadam epiſtola Concilij ad Siricium: in Concil. Florent. ſeſſ. vlt. in litteris vnionis: & in Concil. Trid ſeſſ. 6. can. 32. vbi dicitur, iuſtum verè mereri augmentum gratiæ, & vitam æternam, atque augmentum gloriæ. Suadetur demum manifeſta ratione: quia iuſtitia diſtributiua hoc poſcit, vt inæqualibus meritis inæquale præmium tribuatur: ſed conſtat, inter homines magnam eſſe diuerſitatem & inæqualitatem bonorum operum & meritorum: ergo ſic alij maiorem, & alij minorem beatitudinem conſequentur.

Quod certè, non eſt intelligendum ſolùm quoad gloriam accidentalem, ſed principaliter quoad eſſentialem, quæ in Dei viſione & fruitione conſiſtit. Non eſt autem hæc inæqualitas cócipienda ex parte obiecti: obiectum enim eſt vnus & idem Deus, ita vt à quocunque Beato pariter videatur quicquid eſt formaliter in Deo. Sed explicanda eſt pænes ipſam beatitudinem formalem: quia nempe viſio Dei eſt maior & intenſior in vno quàm in alio. Maiorquè intenſio viſionis prouenit ex intenſiori lumine gloriæ quod infunditur intellectui, non autem ex majori perfectione naturali vllius intellectus, vt ſuo loco tractauimus 1. par. q. 12. de viſione Dei.

Sed aduerſus hanc catholicam veritatem, fundamentum Iouiniani erat, Parabola operariorum Matth. 20., vbi omnibus pro mercede redditur denarius diurnus, quamuis alij plus, & alij minus in vinea laboraſſent, & non obſtante opinione & murmuratione eorum, qui prima hora vocati exiſtimabant ſe plus accepturos. Ad explicationem huius parabolæ plurima ſolent à Sanctis Patribus & Doctoribus afferri. Sed duæ ſunt præcipuæ expoſitiones. Prima eſt quam approbat S. Thom. hic art. 2. ad 1., per denarium diurnum denotari beatitudinem obiectiuam, nempe Deum ipſum qui erit idem prorſus obiectum beatificum omnium Sanctorum. Addunt aliqui, denotari æqualitatem durationis quoad æternitatem: vel æqualitatem in perfectione eſſentiali & ſpecifica viſionis & fruitionis Dei. Secunda expoſitio eſt, quam expreſſit Chryſoſt. homil. 65. in Matth., intelligi beatitudinem ſimpliciter æqualem inter multos homines, qui tamen æqualia merita habuerint quoad valorem, licet non quoad tempus: & ſic inter illos operarios, maiori quadam ſolicitudine ac diligentia eos qui tardiùs acceſſerant, compenſaſſe & adæquaſſe totum laborem priorum.

Vtramque expoſitionem impugnat Vaſq. 1. par. diſp. 47. cap. 3. duobus præcipuè argumentis. Primum eſt: quia in parabola inducitur murmuratio operariorum: licèt autem in diuino iudicio nulla erit murmuratio Beatorum, vt notauit idem Chryſoſtomus: tamen per id ſaltem denotatur nouitas quædam, & inopinatus euentus præter ſpem & expectationem. Vel, vt ait Chryſoſt., ad oſtendendum, illos poſteriores tanto honore cumulari, quantum ad inuidiam alios excitare poſſet. Sed certè, ſi æqualitas explicetur ſolùm penes obiectum, durationem, vel ſpeciem beatitudinis, aut ſolùm circa eos qui diſpari tempore tantundem laborauerint, nihil inexpectatum & admiratione dignum accidet, vt patet. Et præterea Paterfamilias non reſpondiſſet illis quærulis, *Nonne ex denario conuenisti mecum, aut non licet mihi quod volo facere?* ſed reſpondere debuiſſet, in illo denario diurno inæqualem fore poſſeſsionem: vel tantundem omnes laboraſſe. Secundum argumentum eſt: quia immediatè ante parabolam Dominus dixerat, & rurſus in fine concludit, *Sic erunt nouiſſimi primi, & primi nouiſſimi, multi enim ſunt vocati, pauci verò electi.* Quare ad hoc tota parabola ſpectare videtur, vt inſinuetur differentia futura inter electos ac reprobos; dum alij qui videbantur nouiſſi-

niſsimi & reprobi, inuenientur primi & electi, alij qui videbantur primi & electi, inuenientur nouiſsimi ac reprobi. Igitur etiam in diſcurſu parabolæ non poteſt eſſe ſenſus de hominibus æqualem mercedem à Deo recipientibus.

Vaſquez non benè explicat. Hinc ipſe Vaſq. in ſua ſententia aliam expoſitionem adducit, quam putat ſe accipere ex Ianſenio cap. 101. Concord. Euang., plura tamen addens: & præſertim non approbat, quod Ianſen. ante finem capitis piè admonet, non eſſe reijciendam communem aliam expoſitionẽ parabolæ de mente Patrum. Sed potiùs ſanè expoſitio ipſius Vaſq. ex pluribus capitibus reijcienda eſt, vt per partes facilè conſtabit.

In primis ait, in ea parabola non ſignificari præmium æternæ vitæ, eiuſquè pro qualitate meritorum diſtributionem, ſed potiùs donationem gratiæ pro diuino beneplacito. Sed certè neque hoc intenditur à Ianſenio. Neque rectè dicitur: narratio enim parabolæ eſt de denario diurno, qui tanquam merces labori retribuitur: gratia autem à Deo gratis datur. Neque conſtanter tenetur ab ipſo Vaſq. qui paulò poſt, veritate conuictus fatetur, parabolam ſpectare, vt Dominus oſtendat, eos qui nouiſſimi & reprobi videbantur, fore eligendos, & è contra qui videbantur primi, & electi, fore reijciendos, nec vitæ æternæ denarium accepturos.

Rurſus ait, murmurationem operariorum accomodandam eſſe, non ad eos qui reuera præmium vitæ æternæ cum alijs accipient, ſed ad eos qui excludentur. Sed certè, cùm parabola inducat, eos qui æquè ac alij denarium acceperant murmuraſſe; id erit omnino alienum à littera, & ſenſu parabolæ.

Item ait, ideo illos operarios induci contra Dominum obloquentes, quià videbunt alios qui apparebant peccatores & reprobi, ſibi præferri: non autem quia æquale præmium ijs pro minori labore conferatur. At planè Euangelium narrat, illos murmuraſſe, non eo quòd alij ipſis prelati ſint in prius accipiẽdo denario: ſed quia, vt dicebant, *Pares illos nobis feciſti:* quæ propoſitio eſt contradictoria illi quam fingebat Vaſq. Vidit hoc ipſe: & idcirco fatetur, operarios illos quæſtos fuiſſe, eo quòd Paterfamilias eos in mercede denarij coæquaſſet cum alijs nouiſſimis, & ita litteram ſonare: tamen re ipſa inquit quærebantur, eo quòd eis nouiſſimos prætuliſſet. Sed neſcio vnde hic Auctor, huiuſmodi ſenſum alienum & oppoſitum illi quem verba exprimũt, excogitauerit. Eodemquè modo cenſendum eſt, de eo quòd inquit, verba illa Patrisfamilias; *Volo autem & huic nouiſſimo dare ſicut & tibi,* non intelligi, volo hunc facere æqualem tibi; ſed intelligi, volo hunc præferre tibi.

Demum, ſic exponit illud; *Tolle quod tuum eſt & vade,* peccatum quod tuum eſt. Sed hoc prorſus tolerari non poteſt. Textus enim loquitur de denario, quem operarij acceperant vt mercedem. Et in eo quod ſequitur, *Nonne ex denario conueniſti mecum?* nunquid ſenſus eſt, ex peccato conueniſti mecum? & in eo quod rurſus adiungitur, *Volo huic dare ſicut & tibi,* fortaſſe ſenſus erit, volo huic dare peccatum, ſicut te cum tuo peccato dimitto? Abſint hæc: ſed omnino per denarium omnibus ſolutum, intelligamus præmium omnibus illis operariis pro labore collatum.

Vera expoſitio defenditur. His ſic ſtantibus, ſatisfacere oportet difficultati parabolæ, & fundamento Ioniniani. Et ad diruendum quidem hoc fundamentum, ſufficiunt duæ illæ priores expoſitiones. Nec obſtat primum argumentum Vaſq. ſumptum ex murmuratione. Vel quia non oportebit illam partem parabolæ applicare ad euentum diuini iudicij, ſed additum fit ad ornamentum narrationis: ſolent enim interdum quædam huiuſmodi in parabolis admiſceri. Vel id etiam applicando, facilè dicetur, denotari velut admiratio quædam effectus præter expectationem. Siue quia, ſuſtinendo primam expoſitionem, aliqui antea non agnouerant, idem prorſus fore obiectum beatificum, & eaſdem omnes perfectiones diuinas fore intuitiuè propalandas ſingulis Beatis. Siue quia, ſuſtinendo ſecundam expoſitionem, inopinatum quid erit, poſteriores operarios tardiùs vocatos, non minùs meruiſſe. Neque propterea neceſſe erat, Patremfamilias ſic reſpondere, & murmurantibus ſatisfacere: non enim tenebatur,

batur; ipſis operarijs rationem reddere ſui facti: ſed ſufficiebat, illis dicere, ſe non facere eis iniuriam. & de reliquo non curarent. Et prætereà, ſi reſpondiſſet, hi poſteriores plus breuiori tempore laborarunt: cùm hoc totum referendum eſſet ad Dei gratiam, iterum illi quærere potuiſſent, cur illis breuiori tempore abundantiorem gratiam contuliſſet: quod tandem non niſi in Dei voluntatẽ referri poterat: præſtabat ergo, ab initio reſpondere, *An non licet mihi quod volo facere.*

Nec etiam obſtat ſecundum argumentum ſumptum ex concluſione parabolæ. Vbi aliqui dicunt, quod Chryſoſt. indicat, illam non eſſe concluſionem deductam ex parabola. Sed hoc impugnat Vaſq. num. 18. Ideo mox Chryſoſtomum explicabimus. Aliqui verò exponunt, cùm dicitur, primós fore nouiſſimos, & è contra, denotari, omnes fore pares. Sed hoc etiam benè impugnat Vaſq. Et præſertim vrget ratio quæ in textu redditur, *Multi enim ſunt vocati, pauci verò electi.* Vnde Chyſoſt. ipſe concedit, ibi proferri diſcrimen electorum ac reproborum. Senſus ergo eſt, quod in diuino iudicio Deus retribuet æqualem mercedem ijs qui breuiori tempore æqualiter cum alijs laborauerint. Et ex hoc non quaſi per locum ab intrinſeco concludatur, *Sic erunt nouiſſimi primi, & primi nouiſſimi:* quod ſolùm negauit Chryſoſt. Sed potiùs inferatur per paritatem quãdam: ſicut rectè ſtabit, eos qui videbantur inæqualiter laboraſſe, inueniri poſteà æquales: ita pariter continget, vt nonnulli qui videbantur primi inueniantur nouiſſimi, & è contra. Sic præclarè expreſſit Chryſoſt. dicens: *Non enim à parabola id ſibi concluſum eſt: ſed ſicut illud contigit, vt præter ſpem & contra opinionem omnium, æqualem omnes mercedem acciperent: ſic magis illud atque mirabilius, vt primi vltimi fiant, & vltimi primi, euenturum oſtendit.* Atque ad hoc optimè quadrat ratio quam Dominus reddit: *Multi enim ſunt vocati, pauci verò electi.* Nam alioqui omnes illi operarij fuerant non ſolùm vocati, ſed etiam electi. Dicere ergo voluit Dominus: ſi inter electos hoc euenit, vt ij qui videbantur longè ſuperiores, inueniantur alijs æquales; ita in tota collectione hominum, inter quos multi quidem ſunt vocati, ſed pauci electi, facilè hoc eueniet, vt multi qui priùs & excellentiùs vocati erant, inueniantur vltimi ac reprobi; & è contra multi poſteriùs ac tardiùs vocati, inuenientur primi & ſalui.

Rurſus aduerſus eandem fidei veritatem, aliud fundamentum Lutheri fuit: quia putauit, homines conſequi beatitudinem, non per opera propria, ſed merè per merita Chriſti, quæ æqualia & eadem pro omnibus ſunt. Sed illud aſſumptum, eſt prorſus falſum, & contra euangelicam doctrinam, vt ſect. 5. attingemus. *Alia argumenta ſoluuntur.*

Ratione denique obijci poteſt: quia ſi beatitudo erit maior aut minor, non plenè ſatiabitur appetitus Beati per certam beatitudinis menſuram: quod planè videtur contra veram beatitudinis naturam. Sed reſpondetur cum D. Thoma hic art. 1. ad 2. & 3., appetitum Beati verè ſatiari penes obiectum beatificum, quo non poteſt maius bonum conſequi: & penes eſſentiam ipſam ac ſpeciem beatitudinis formalis, viſionis ac fruitionis Dei, qua non poteſt alia maior perfectio rationali creaturæ concedi. Et hoc totum ſatis eſſe ad omnem beatitudinis rigorem: quamuis de reliquo intra ipſam beatitudinem detur latitudo maioris & minoris. Addendo etiam, quod vnuſquiſque Beatus erit pleniſſimè contentus de tanta ſua beatitudine quantam meruit, nec triſtabitur ſe non adeptum fuiſſe maiorem; penitus ſeſe diuinæ voluntati & ordinationi conformans; vt notauimus quæſt. præcedenti ſect. 1.

SECTIO QVARTA.
Vtrum Beatitudinem adeptam homo nunquam deinceps poſſit amittere.

REfertur error Origenis, quòd dixerit, Beatum poſſe interdum è ſua beatitudine excidere, imò & in ſummam damnationis miſeriam decidere, ſicut è contra damnatum poſſe reſurgere ad aſſequendam beatitudinem: ac de facto huiuſmodi permutationes faciendas. Sunt tamen, qui ab hoc errore Origenem excuſauerint, & alij qui excuſationes reiecerint.

Nunquã poterit amitti beatitudo adepta.

Dico primò. Homo nunquam deinceps poterit amittere beatitudinem ſemel adeptam, nec inquam ſimpliciter, nec ad tempus deponere. Hæc concluſio, quòd attinet abſolutè ad æternitatem beatitudinis, eſt de fide. Conſtat ex tot Scripturæ locis, in quibus nominatur vita æterna: & ſic etiam proponitur in fidei ſymbolis. Definita quoque eſt in Concilijs, in ſexta Synodo generali Actione 11. & 13., in Concil. Lateran. ſub Innocentio tertio, & refertur cap. *Firmiter*, de Sum. Trinit. Traditur à Sãctis Patribus communiter. Conformis eſt rationi: tum propter ea quæ affert D. Tho. hic art. 4. Tum quia, huius quidem vitæ ſtatus, eſt ſtatus viæ; in quo proinde poteſt homo accedere ad terminum, & recedere à termino; poteſt tranſire de ſtatu iuſtitię ad ſtatum peccati, & è contra: ſed ſtatus vitæ futuræ, erit ſtatus termini, cui homo irreuocabiliter adhærebit: ſicut ergo ſtatum huius vitæ decet mutabilitas, ita ſtatum futuræ vitæ decebit firma & ſecura poſſeſſio ſummi boni in omnibus Beatis.

Nec ad tẽpus interrumpi.

Non ſolùm autem beatitudinem fore perpetuam, ſed etiam fore continuam, ita vt pro nullo temporis momento poſſit Beatus ab actu viſionis & fruitionis Dei ceſſare, ſatis conſtat ex dictis quæſt. præced. ſect. 1. de neceſſitate dilectionis in ſtatu beatitudinis. Eritquè beatitudo quoad durationem ſemper eadem permanens, & tali modo, vt illa ipſa quæ ab initio fuerit, ſemper deinceps per totam æternitatem inuariata perſiſtat. Vnde S. Tho. 1. par. q. 10. art. 1. ad 1. docuit, & Thomiſtæ ibi defendunt, durationem propriam viſionis beatificæ eſſe æternitatem, quam vocant participatam, ad differentiã æternitatis diuinæ, & ad differentiam perpetuę durationis Angelorum quæ vocatur æuum. Aduertit quoquè Caietan. hoc art. 4., inamiſsibilitatem & perpetuitatem beatitudinis ita cõparari, vt inamiſsibilitas ſit prior, & ſit ratio perpetuitatis: ſicut 1. par. q. 9. & 10. dicebatur immutabilitas eſſe ratio quædam noſtro modo intelligendi prior diuina æternitate.

Eſt inamiſſibilis ex voluntate Dei.

Dico ſecundò. Beatitudo erit inamiſſibilis ac perpetua, non ſolùm ex voluntate Dei taliter diſponentis, ſed etiam ex ſua propria ratione: tum ſcilicet ex ratione ipſa reali viſionis ac fruitionis Dei, tum quoque ex formali beatitudinis ratione. Pro hac concluſione, certè ex præcedenti conſtat, ſaltem ex voluntate Dei debere beatitudinem eſſe perpetuam. Addendo præterea: quòd nulla res creata eſt ex natura ſua taliter neceſſaria, vt non poſſit ſimpliciter per Dei potentiam abſolutam annihilari: quare ſi perpetuò durabit, agnoſcendum quoque in hoc eſt beneplacitum diuinæ voluntatis. Et hoc voluit Scotus in 4. d. 49. q. 6. §. *Sunt duo*, aſſerens, nullum ens creatum eſſe ex natura ſua incorruptibile, ſed ſolùm ex Dei voluntate.

Ex natura ipſa viſionis beatificæ.

Deinde pro explicatione & probatione totius, concluſionis, diſtinctè conſiderare oportet, tum entitatem realem viſionis ac fruitionis Dei, tum formalitatem ipſam beatitudinis: & ex vtraque parte oſtendendum eſt, hanc beatitudinem eſſe ex natura ſua inamiſsibilem ac perpetuam. Primum quidem: quia lumen gloriæ eſt talis efficaciæ, vt neceſſariò rapiat intellectum ad exercendum actum viſionis: & rurſus hic actus ſimul cũ habitu charitatis ſimiliter rapiat voluntatem ad exercendum actum fruitionis: adeo vt homo nequeat ab his actibus ceſſare, vt iam ſuperiori loco diximus. Et rurſus, lumen gloriæ eſt talis naturæ, vt nulla ſit qualitas ei contraria, per quam poſſit expelli: neque etiam in conſeruari ab vlla cauſa effectiua creata dependet. Conſeruatur quidem à Deo liberè exhibente ſuum influxum: tamen ipſum lumen gloriæ ex ſui natura exigit in perpetuum conſeruari, ſicut de Angelis omnibuſquè rebus naturaliter incorruptibilibus ſentiendum eſt. Nec etiam ab vllo Beato admitti poterit vlla culpa, ob quam mereatur lumine gloriæ & beatitudine ſpoliari. Et hoc totum eodem modo procedit de habitu charitatis. Atque hinc patet diſcrimen inter viſionem beatificam in patria, & viſionẽ ſiquando alicui viatori per modum trãſeuntis communicata eſt; in hoc enim ſtatu viæ, & quatenus ſic à Deo concederetur, vtique non debet eſſe perpetua: nec oporteret, fuiſſe à Deo infuſum lumen gloriæ; ſed ſatis fuiſſet, ab ipſo Deo immediatè ad breue tempus fuiſſe ele-

eleuatum intellectum ad claram Dei viſionem. Hoc item eſt diſcrimen inter charitatem patriæ & viæ: charitas enim viæ non determinat voluntatem ad exercendum actum amoris, ſed relinquit eam in libera facultate peccandi, & ſic per peccati meritum amittendi ipſam charitatem. Charitas autē in patria ex ſua vi determinat voluntatem ad ſemper amādum, vt dictum eſt. Et ita ſignificauit S. Tho. 2. 2. quæſt. 24. art. 11., dicens; *Charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum ſcilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamiſſibiliter habetur: charitas autem viæ non ſic replet potentialitatem ſui ſubiecti, quia non ſemper actu fertur in Deum; unde quando actu in Deum non fertur, poteſt aliquid occurrere per quod charitas amittatur.*

Et ex formalis beatitudinis ratione. Demum oſtenditur, beatitudinem ex ratione formali beatitudinis eſſe perpetuam, vt docet S. Tho. hic art. 4., & alij communiter approbant. Tum ex D. Aug. lib. 13. de Ciuit. cap. 8., & lib. 12. c. 20., & alibi, qui ex profeſſo id probat. Tum ex parte, auctoritate Ariſtotelis 1. Ethic. cap. 7., vbi docet, ad beatitudinem non ſufficere quodcunque breue tempus, ſed requiri aliquam diuturnitatem: ex quo deduci poteſt, ad beatitudinem perfectam requiri æternitatem. Tum ratione ne S. Thomæ: quia de ratione beatitudinis eſt, vt adimpleat humanum deſiderium, & conſtituat hominem in ſtatu quieto, a quo omne malum oppoſitum excludatur: ad quod planè requiritur inamiſſibilitas & æternitas beatitudinis. Hanc rationem defendit Vaſq. diſp. 21. cap. 3. Addendum tamen videtur, ad rationem beatitudinis ſatis eſſe, quòd natura ſua apta ſit adimplere hominis appetitum, atque adeo quòd ex natura ſua ſit inamiſſibis & perpetua, & hoc planè reperitur in beatitudine futura. An verò de ratione beatitudinis ſit, vt de facto futura ſit perpetua, ita vt ſi Deus vellet cuipiam poſt aliquod tempus auferre viſionem ſui, is eo tempore non debuiſſet dici beatus: ad hoc inquam, placet diſtinctio Scoti in 4. d. 49. q. 6. §. *De tertio dubio*, quem & plures alij imitātur: ſcilicet beatitudinem poſſe ſumi dupliciter, vno modo pro perfectione ſumma intenſiuè quātum competit ſtatui Beatorum, alio modo pro perfectione ſumma etiam extenſiuè. Et primo quidem modo ad beatitudinem non requiritur actualis duratio in æternum: ſecundo modo requiritur. Primo modo, ille in eo caſu adhuc dici deberet pro eo tempore beatus: ſecundo modo non diceretur ſimpliciter & perfectè beatus.

SECTIO QVINTA.
Quibuſnā Medijs & Auxilijs poſſit ac debeat homo ſuam Beatitudinem adipiſci.

FVit error Beguardorum & Beguinarum, apud Alphonſum de Caſtro, verbo *Beatitudo*, Hæreſi 5., omnem intellectualem naturam per ſe naturaliter eſſe beatam. Qui proinde error, ſi intelligatur, quòd beatitudo ſit per ſe innata, tollit omnia media & auxilia ad beatitudinem aſſequendam. Si verò intelligatur, quòd homo poſſit per ſuas vires naturales ad ſuam beatitudinem peruenire; tollit auxilia ſupernaturalia gratiæ. Vtcumque autem fuerit de mente illorum Hæreticorum, damnatus eſt in Concilio Viennenſi, vt habetur in Clementina *Ad noſtrum*, de Hæreticis. Item fuit vetus error Simonis Magi & ſequacium, aliorumquè Hæreticorum, ac nuper Lutheri & ſequacium, vt refert Valent. hac q. 5. puncto 5., ſtudium bonorū operum non requiri nec conducere ad beatitudinem aſſequendam, ſed ſolam fidem ſufficere. Fuit demum error Pelagij, agnoſcentis quidem vtilitatem ac neceſſitatem bonorum operum ad ſalutem, negantis autem neceſſitatem auxiliorum diuinæ gratiæ, præter beneficium creationis & legis, ad huiuſmodi opera exercenda, & ad gloriam promerendam.

Dico primò, Media quibus homo ad ſuam beatitudinem conſequendam ordinatur, ſunt ſui actus humani, boni ac meritorij, quos poteſt ac debet liberè exercere. *Media ſunt actus humani.* Hæc concluſio intelligitur de Adultis, qui ſunt in ſtatu quo poſſunt iam benè operari: paruuli enim ante vſum rationis decedentes, tantùm per merita Christi mediante ſacramento ſaluantur. Res eſt in fide certiſſima; tam perſpi-

cuè expreſſa in tota Scriptura, quæ paſſim adhortatur homines ad opera bona, oſtendens neceſſitatem bonorum operum ad beatitudinem. Agnita etiam fuit, quantum illis concedebatur, à Philoſophis, præſertim Ariſtotele lib. 1. & 10. Ethic., aſſerente, beatitudinem eſſe virtutis præmium. Probaturquè ratione D. Thomæ hic art. 7. quia cùm homo non ſit ſuapte natura beatus, ſed expectet beatitudinem ſibi conferendam à Deo, congruum eſt, vt ſic actibus & operibus ad beatitudinem tendat. Tandem, aduerſus nouos Hæreticos, hanc veritatem definiuit Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 9. & canone 20. Aliaquè plura adducit Valentia loco citato. Et res eſt notiſſima apud Chriſti fideles in Eccleſia catholica: ac maximè conſentanea ſuaui & ordinatæ prouidentiæ Dei.

Et verè requiruntur. Neque verò quicquam derogat diuinæ liberalitati & pleniſsimæ auctoritati in conferenda gloria: quinimò hoc ipſum valde commendat diuinam ſapientiam, benignitatem, ac poteſtatem erga homines. Nam ipſemet Deus voluit, hanc dignitatem & laudem hominibus concedere, vt ſuiſmet operibus & meritis ex diuinæ gratiæ vigore tàm magnum beatitudinis præmium ſe acquiſiſſe, poſſent in Domino gloriari, vt præclarè expreſſit Baſilius. Homil. 10. in Exameron. Similiter non derogat efficaciæ & valori meritorum Chriſti: quinimò hæc magis commendat. Nam ex meritis ipſius Chriſti habemus, non tantùm cæleſtem gloriam, ſed & ipſa etiam merita noſtra: quoniam meruit pro nobis Chriſtus, vt daretur nobis gratia ad merendum, & ideo gratia noſtra appellatur gratia Chriſti, gratia per Chriſtum. Quem valorem autem habeant opera noſtra, quomodo ſint meritoria de cõdigno æternæ gloriæ, tractabimus quæſt. vltima huius primæ ſecundæ, quæ erit de merito.

Auxilia ſunt dona Dei. Dico Secundò. Requiruntur omnino auxilia Dei per Chriſtum, ad hoc vt homo opera bona exercens beatitudinem mereatur. In hac concluſione ſupponimus, ad eliciendum actum viſionis beatificæ, non ſufficere naturalem hominis facultatem, ſed requiri eleuationem diuinam per lumen gloriæ, vt definitum eſt in Clementina *Ad noſtrum*, de Hæreticis, & tractauimus 1. parte in materia de viſione Dei. Quòd autem ad exercenda opera bona, meritoria vitæ æternæ, neceſſarium ſit auxilium Dei per Chriſtum, eſt etiam de fide contra Pelagium, vt oſtendemus poſtea in materia de Gratia. Porrò, duplici modo Deus mouet & adiuuat hominem ad benè operandum, vt tractat S. Tho. infra q. 90. Primò inſtruendo per legem: ſecundò conferendo gratiam, in qua gratia conſiſtit auxilium Dei, quod à D. Auguſt. defendebatur contra Pelagium. Et ratione huius gratiæ dicitur Deus nobis conferre tanquam dona ſua, etiam ipſa merita noſtra, vt preclarè expreſsit Auguſt. de Correpr. & grat. cap. 13., & Epiſt. 105. ante medium, vbi inquit, *Cùm Deus coronat merita noſtra, nihil aliud coronat quàm munera ſua*: & infra *O homo, ſi accepturus es vitam æternam, iuſtitia quidem ſtipendium eſt, ſed tibi gratia eſt, cui gratia eſt & ipſa iuſtitia.*

Conferũtur nobis per Chriſtum. Denique, & ipſam gloriam futuram, & gratiam præſentem, & opera bona, conferri & concedi nobis per Chriſtum, notiſsimum eſt apud Fideles. Chriſtus enim, non ſolùm eſt nobis exemplar bonorum operum & beatitudinis, ſed eſt veluti fons & origo gratiæ, & gloriæ, per ſua merita, & per inſtitutionem ſacramentorum. Idcircò veriſsimè dicitur Chriſtus nobis via ſalutis, vt eleganter expreſsit Auguſt. tract. de Epicureis & Stoicis dicens: *Vitam beatam volut omnes, ſed ad tàm grandem felicitatem quà itur? Struxerunt ſibi vias erroris Philoſophi, alij dixerunt hàc, alij non hàc ſed hàc. Latuit eos via, quia Deus ſuperbis reſiſtit. Lateret & nos, niſi veniſſet ad nos: ideo Dominus, ego inquit ſum via. Piger viator venire nolebas, ad viam, ad te venit via. Quærebas quò ires, ego ſum veritas & vita. Non errabis, quando is ad illum per illum. Hæc eſt doctrina Chriſtianorum, non planè conferenda, ſed incomparabiliter præferenda doctrinis Philoſophorum, immunditia Epicureorum, ſuperbia Stoicorum.*

Cæterùm ſequitur, vt deinceps cum Sancto Doctore, priùs de ipſis humanis actibus, ac poſtea de eorum principijs & auxilijs à Deo conferendis, ſcilicet de lege & de gratia, pertractemus.

QVAE-

QVÆSTIO SEXTA.

De Actibus Humanis Voluntarijs.

QVATVOR genera actuum, qui in homine inueniuntur, diſtinguenda ſunt. Primum genus eſt eorum actuum, qui magis propriè dicuntur humani, & conueniunt homini vt homo eſt, vt rationalis eſt, & ſunt illi communes cum Angelis, ſunt actus partis rationalis. Secundum genus eſt actuum partis ſenſitiuæ, qui conueniunt homini vt animal eſt, & ſunt communes etiam brutis. Tertium genus eſt actuum partis vegetatiuæ, & conueniunt homini vt viuens corporeum eſt, ſecundùm rationem communem etiam plantis. Quartum genus eſt actuum purè naturalium, qui communes ſunt & alijs cauſis naturalibus, vt deſcendere per grauitatem, calefacere per calorem, & ſimiles.

Inter hæc, primum ſanè genus actuum eſt, quo homo per ſe ad beatitudinem aſſequendam ordinatur: atque adeo à Philoſophis moralibus in ordine ad illam beatitudinem quam naturaliter agnoſcere poterant, atque à Theologo morali in ordine ad beatitudinem ſupernaturalem, conſiderandum incumbit. Specialiter quidem à Philoſopho morali, penes habitudinem purè moralem: & à Theologo penes habitudinē ſupernaturalem. Quoad entitatē verò & realitatem phyſicā horum actuum, de ijs agere magis ſpectat ad Philoſophum naturalē in tractatu de Anima. Sed iam vſus obtinuit, vt pleraque huiuſmodi in principio tractationis moralis inſerantur, quæ quidem ad eam valde conferunt. Factum eſt etiam, vt & ea quæ purè moralia erant, hoc loco à Theologis vſurpentur, quoniam & ad finem ſupernaturalem deſeruiunt, & per doctrinam fidej admodum illuſtrata ſunt. Agitquè de his humanis actibus S. Thomas, ab hac ad decimam ſeptimam quæſtionem, quoad phyſicam entitatem eorum: quæſtione verò decima octaua & tribus ſequentibus quoad morálem bonitatem & malitiam.

De actibus ſecundi generis, minùs præcipuè ſpectat ad moralem Philoſophum ac Theologum pertractare: ſpectat tamen: quia nimirum ad moderandas paſſiones & affectus appetitus ſenſitiui, plures virtutes aſſignatur. De ijs ergo conſequenter agit S. Thomas incipiens à quæſtione vigeſima ſecunda per totam quadrageſimam octauam. Quæ tamen tractatio apud S. Doctorem, eſt vt plurimum naturalis, ac proinde potiùs eſſet ex naturali Philoſophia ſupponenda: habet tamen multum quoque moralitatis, ſecundùm quam à nobis ſuo ordine expedietur. De alijs demum duobus generibus actuum, ſimpliciter non ſpectat nec iuuat ad moralem ſcientiam, ſed eorum tractatio integra relinquitur naturali ſcientiæ.

Ad ambo autem illa duo genera actuum conuenit ratio ac denominatio voluntarij; ſed ita tamen, quòd non omnes actus partis rationalis & ſenſitiuæ ſunt voluntarij, ſed verè omnes actus voluntarij aut ſunt partis rationalis aut ſenſitiuæ. Maximè autem actus voluntarij debent à morali tractatore conſiderari. S. Thomas verò in præfatione huius quæſtionis, voluntarium deriuat ex rationali appetitu; & ſic deinceps de actibus primi generis, nempe partis rationalis tractare proſequitur: imitatus ferè Ariſtotelem in Moralibus, qui cùm libro primo Ethicorum egiſſet de felicitate, libro tertio cap. 1. agit de ratione voluntarij, interpoſito tamen libro ſecundo de virtutibus in genere, & ſimiliter in libris Magnorum moralium, & aliorum moralium ad Eudemum.

In octo verò articulis præſentem quæſtionem de voluntario & inuoluntario diſtribuit Sanctus Doctor. Primò docet, in humanis actibus voluntarium inueniri: quia voluntarium denotat operationem egredientem à facultate intrinſeca eius qui cognoſcit & intendit finem. Secundò docet, etiam in actibus brutorum inueniri

volun-

voluntarium, tamen imperfectè: quoniam bruta cognoſcunt quoque finem, non tamen formaliter & perfectè. Tertiò docet, inueniri voluntarium in nobis abſque omni actu, non quidem poſitiuè & directè, ſed indirectè, quando ſcilicet quis potens ac debens agere non agit; tunc enim non agere & non velle, dicitur ei voluntarium. Quartò docet, poſſe hominem pati violentiam, quoad actus imperatos, in quantum violenter impediri poſſunt membra exteriora, ne voluntatis imperium exequantur: non autem poſſe pati quoad actus elicitos voluntatis, quia hi actus eliciti, omnino procedunt intrinſecè ab ipſa voluntate, & non poſſunt aliter ab exteriori cauſa violenter in nobis fieri. Quintò docet, violentiam cauſare involuntarium: quia directè opponitur voluntario ſicut & naturali, cùm voluntarium & naturale ſit à principio intrinſeco, violentum verò à principio extrinſeco. Sextò docet, metum cauſare voluntarium mixtum inuoluntario; quia quod fit ex metu, eſt ſimpliciter voluntarium in tali caſu & circumſtantijs; ſed eſt ſecundùm quid inuoluntarium, quatenus conſideratum extra talem caſum & circumſtantias diſplicet voluntati. Septimò docet, concupiſcentiam non cauſare inuoluntarium, ſed potius facere magis voluntarium: quia per concupiſcentiam magis inclinatur voluntas ad appetendum obiectum. Octauò docet, ignorantiam cauſare inuoluntarium, quia tollit cognitionem quæ requiritur ad voluntarium. Sed poſſe tripliciter ſe habere. Vno modo comitanter; quando ſcilicet ſit aliquid cum ignorantia, ſed fieret etiam ſcienter: & tunc ait non facere inuoluntarium, ſed facere non voluntarium. Alio modo conſequenter, dum quis non vult aut negligit ſcire, & ideo operatur: & tunc ait facere inuoluntarium ſecundùm quid, non ſimpliciter. Alio demum modo ſe habere antecedenter, dum non eſt voluntaria: & tunc cauſare inuoluntarium ſimpliciter.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit Actus Humanus Voluntarius.

Explicatur nomẽ Voluntarij.

VOluntarij nomen, ex voluntate ſumptum eſt, ampliatum tamen eſt ad actus etiam appetitus ſenſitiui: vt notat S. Tho. art. 2. ad 1., vbi & ait, in appetitu ſenſitiuo eſſe participationem quandam voluntatis: & 3. par. q. 18. art. 2. inquit, appetitum ſenſitiuum in homine participatione quadam appellari voluntatem. Imò vlteriùs, pro appetitu ipſo brutorum dixit, *Voluntarium eſſe, Dei, Angelorum, & hominum, aut quorumcumque animalium, ſi tamen appelanda ſunt voluntates rationis expertium*: & rurſus, *Corpora ſubiacent voluntatibus noſtris, ideſt omnium animantium mortalium, magis quidem hominum quàm beſtiarum*.

Explicantur plures acceptiones Volũtarij.

Habet verò hoc nomen voluntarij plures ſignificationes. Primò enim ſumi ſolet pro eo quod non cadit ſub obligationem: ſic alia dicũtur opera debita ex præcepto, alia voluntaria. Siue etiam iuxta hunc ſenſum ſumitur, pro eo quod ſit abſque cauſa, abſque mercede, alioue ſimili externo incentiuo. Secundò ſumi ſolet voluntarium pro libero: ſic alia dicuntur fieri neceſſariò & alia voluntariè. In hoc ſenſu Almainus lib. 1. Moral. cap. 1. voluntarium definiuit, *Id quod poſitis omnibus prærequiſitis poteſt fieri vel non fieri*. Tertiò ſumi ſolet pro eo quod volitum eſt: ſic, dum quis gaudet de bono alterius, hoc dicitur ei voluntarium; & proprio nomine appellabitur voluntarium obiectiuè, ad differentiam voluntarij cauſaliter & effectiuè, de quo mox loquemur. Quartò ergo, voluntarium, quod dicitur etiam ſpontaneum, & vltroneum, apud Ariſtotelem alioſque Auctores magis propriè ſumptum, & quod ad rem præſentem facit, explicatur ab Ariſt. lib. 3. Ethic. cap. 1., Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 24., Niſſeno vel Nemeſio lib. 5. Philoſ. cap. 3., S. Thoma hic art. 1., alijſque Theologis communiter, *Voluntarium eſt à virtute intrinſeca operantis cum cognitione*.

Explicatur definitio voluntarij. Prima condi-

In qua Voluntarij deſcriptione, duæ conditiones exprimuntur. Prima eſt, vt voluntarium emanet ab operante per virtutem eius intrinſecam: & intelligitur emanare actiuè in genere cauſæ efficientis

vt ſit ... intrin-

cientis. Per virtutem verò intrinſecam intelligitur virtus natiua ipſius operantis; non tantùm naturalis, quæ ſcilicet reſpicit actus naturales; ſed etiam quæ dicitur obedientialis, & vt ſic reſpicit actus ſupernaturales. Notat autem Valent. hic q. 1. de Actib. humanis puncto 1., hanc definitionem conuenire tantùm actui voluntario, non autem voluntario in vniuerſum, complectenti etiam omiſſionem: hæc enim propriè non fit, ſed eſt carentia operationis. Ideo ipſe voluntarium in vniuerſum definit, *Quòd ex voluntate quomodocumque pendet*, ſcilicet non ſolùm propriè & poſitiuè, ſed etiam abuſiuè & negatiuè. Hic tamen ſenſus poteſt etiam priori definitioni adaptari. Poteſt quoque per eandem conditionem reſtringi definitio voluntarij ad actū qui fit ab operāte immediatè per potentiam eius operatiuam: huiuſmodi enim actus verè & propriè fit per virtutem intrinſecam operantis. Et ſic non includetur in definitione, effectus voluntarius, qui ſcilicet non fit immediatè per virtutem operantis, ſed conſequitur ad aliquem actum eius. Si verò placeat, effectum etiam voluntarium in ea definitione includere, erit illa particula extendenda ad totum id quod dependet ex virtute agentis voluntarij, non ſolùm inquam immediatè, ſed etiam mediatè & remotè.

Secunda conditio vt ſit ex cognitione.

Secunda conditio eſt, vt voluntarium fit ab operante cum cognitione. Quod intelligitur, non ſolùm concomitanter, vel conſequenter, ſed cauſaliter & directiuè, hoc eſt operante ex cognitione, ita vt cognitio ſit ratio operandi. Aliqui verò addunt, *Cum cognitione eius quod faciendum eſt*. Hoc tamen non eſt vniuerſaliter verum: dum enim quis cognoſcens bonitatem Dei, amat Deum; hic actus amoris eſt vtique voluntarius, non tamen procedit ex cognitione eius quod faciendum eſt: non procedit ex cognitione practica, ſed ſpeculatiua, quæ apta quoque eſt mouere voluntatem ad amandum ſimpliciter obiectum in ſe. S. Thomas art. 1. addit, *Cum cognitione finis*: nam etiam actus qui verſantur circa media, procedunt ex cognitione & intentione finis. Sed tamen, neceſſarium non eſt, vt ſemper volūtas attingat obiectum ſecundùm ordinem finis & medij, ſed poteſt ſimpliciter ferri in obiectum preciſè ſpectatum vt bonum eſt. Sic ergo, ea particula non verificatur pro omni actu voluntatis, niſi per finem intelligatur abſolutè obiectum, etiam abſque ordine ad media. Ariſtoteles verò addidit, *Cum cognitione ſingulorum ſeu ſingularium in quibus eſt actio*. Quod Damaſcenus & alij communiter ſic intelligunt, cum cognitione circumſtantiarum comitantium actionem. Et hoc quidem verum eſt, ad hoc vt actus ſit plenariè & adequatè voluntarius, non tantùm quoad ſubſtantiam, ſed etiam quoad circumſtantias. Ad hoc tamen vt actus quoad ſubſtantiam ſit voluntarius, neceſſe non eſt, circumſtantias quoque præcognoſci: ita quod ſi quis occidat hominem, neſciens tamen eſſe ſuum patrem, erit illi voluntarium homicidium, non autem parricidium.

Itaque in vniuerſum, de ratione voluntarij eſt, actum procedere ex cognitione obiecti per ſe ſpectantis ad operandum. Nec enim prodeſſet cognitio alterius obiecti diſparati, quæ non influeret ad illud tale opus. Hoc autem obiectum benè poteſt eſſe, vel ipſemet actus faciendus, vel obiectum eiuſdem actus voluntarij. Actus nempe voluntarius imperatus, eſt obiectum cognitionis mouentis ad operandum, ſicut & eſt obiectum actus voluntatis quo decernimus operari: actus verò voluntarius elicitus à voluntate, habet pro obiecto illud ipſum quod per cognitionem præuiam repræſentatum eſt.

Tandem ergo, dum voluntarium definitur, quod eſt ab operante cum cognitione, clariùs dici poteſt, *Quod eſt ab appetitu qui cognitione ducitur ad operandū*. Hoc ſanè magis denotatur nomine ipſo volūtarij, quod ab huiuſmodi appetitu ſumptum eſt. Et certè, qui ex cognitione operatur, per appetitum operatur, vel rationalem, vel ſenſitiuum. Idemque erit, ſi dicatur, voluntarium eſſe ex cognitione mouente appetitum ad operandum.

Sed contra hanc voluntarij explicationem obijci primò poſſunt tria argumenta S. Thomæ art. 1. Appetitus mouetur ab aliquo exteriori ad operādum *Omne voluntariū eſt ab intrinſeco.*

nempe,

nempe ab appetibili: Omnis motus interior animalis præuenitur ab alio motu exteriori: Deus quoque mouet appetitum ad omnem actum: Ergo vel actus prodeuntes ab appetitu, non ſunt voluntarij, cùm ſint a principio extrinſeco: vel de ratione actus voluntarij non eſt procedere à principio intrinſeco.

Reſpondetur cum eodem S. Thoma: de ratione voluntarij eſſe quidem procedere à virtute operantis; non tamen eſſe, ne ſimul procedat ab alio exteriori principio. Actus ergo qui ab appetitu exercentur, prorſus ex hac parte procedunt á virtute intrinſeca operantis, & vt ſic ſunt voluntarij. Nec obſtat, quòd ſimul ab alio exteriori principio dependeant, & quòd ipſemet appetitus ab externo principio moueatur, nec ſit primum mouens ſui ipſius: hoc enim nullatenus eſt contra rationem voluntarij.

Omne voluntariũ eſt ex cognitione.

Obijcies ſecundò. Damaſcenus cap. cit. affert hoc voluntarij exemplum: cùm amicus aliquis repente aduenit, libentibus quidem nobis, non autem eligentibus aduenit. Et iterum, qui præter ſpem in theſaurum incidit, ſponte quidem & libenter incidit, non tamen ex electione. Sed certè hi euentus non emanant ex virtute intrinſeca operatiua ipſius hominis, neque ex cognitione dirigente ad hos effectus: ergo non benè explicata eſt ratio voluntarij.

Reſpõdetur, Damaſcenũ ſub ijs exemplis propoſuiſſe & explicaſſe aliam quandam voluntarij acceptionem, præter eam quam cum Ariſtotele tradiderat ſub definitione priùs relata: & ſic ſumpſiſſe voluntarium pro eo quod eſt volitum, iuxta tertiam nempe acceptionem à nobis commemoratam. Quod idem Damaſc. ſatis expreſſit ibi dicens, *Hec omnia hic nomine ſpontanea ſunt, quod ex ijs voluptate afficiamur.*

Non omne voluntariũ eſt liberum.

Obijcies tertiò. Ariſtôteles, Damaſcenus, & Niſſenus, locis allegatis affirmant, in actibus voluntarijs reperiri laudem & vituperium: Niſſenus addit, voluntarium eſſe in poteſtate noſtra. Sed certè, laus & vituperium non conueniunt niſi actionibus liberis, quæ ex voluntate rationali dependent: & hæ quoque actiones dicuntur propriè eſſe in noſtra poteſtate. Igitur, non benè explicata eſt ratio voluntarij, tanquam ad mentem eorum Auctorum, diſtinctum ſit à libero, & commune etiam appetitui ſenſitiuo.

Reſpondetur. Hos Auctores perſpicuè ſuam mentem explicaſſe, non ſolùm in definitione tradita voluntarij, ſed in eo quod ijſdem locis expreſsè docent, voluntarium reperiri etiam in pueris & brutis, & bruta ipſa ſponte operari. In verbis autem allegatis, non dixerunt, in omni voluntario reperiri laudem aut vituperium: ſed tantùm docere voluerunt, reperiri intra genus voluntarij: ſcilicet omne laudabile vel vituperabile, eſt voluntarium, non tamen è conuerſo. Itaque diſtinguendum erit duplex voluntarium, nempe aliud liberum, & aliud neceſſarium, vt poſtea videbimus. Similiter explicari poteſt id quod ex Niſſeno addebatur. Vel intellexit, eſſe in poteſtate noſtra, non ſolùm quatenus liberum dicitur eſſe in libera poteſtate: ſed quatenus quodcumque ab appetitu dependens, eſt in poteſtate appetitiua, ſed vel liberè, vel neceſſariò.

SECTIO SECVNDA.

Quinam actus humani ſint voluntarij.

Ex dictis dijudicandum eſt, quinam inter omnes humanos actus ſint voluntarij, iuxta definitionem traditam, breuiter excurrendo per illa noſtrorum actuum genera, quæ ab initio deſignauimus.

Actus naturales & vegetatiui, per ſe non ſunt volũtarij.

Actus naturales, & actus partis vegetatiuæ, per ſe loquendo non ſunt voluntarij. Ita notauit Niſſen. lib. 5. Philoſ. cap. 6. digeſtionem & augumentationem non eſſe actus voluntarios. Et ratio eſt manifeſta: quia huiuſmodi actus de ratione ſui non procedunt ex appetitu qui cognitione ducitur, non procedunt ex cognitione: vnde reperiuntur in plantis, quæ tali appetitu & cognitione prorſus carent. Dicimus autem per ſe loquendo: quia alioqui per accidens & in cauſa dici poſſunt voluntarij: quatenus nempe, ſponte, vel etiam liberè, adhibetur cauſa, ex qua ſi actus ſequantur, vt dum

dum homo in altum exilit, occaſionem præbet vt poſtmodum per grauitatem deſcendat: dum cibum ſumit, cauſam præbet nutritioni & augumentationi: atque hæc applicatio cauſæ, fit ex appetitu & cognitione. Imò, hi actus vt ſic dici poterunt non ſolùm effectus voluntarij, ſed etiam actus voluntarij, peculiari quadam ratione, quæ non reperitur in alijs effectibus prorſus extraneis, voluntarijs in cauſa. Verè enim illi actus fiunt propriè & immediatè per potentias operatiuas intrinſecas ipſi homini: quod non conuenit effectibus extraneis. Sed tamen, quia reuera non dicuntur voluntarij quatenus fiunt immediatè per noſtras potentias, ſed quatenus applicatur eorum cauſa, & hæc applicatio fit per appetitum & cognitionem: ideo ſe habent vt effectus voluntarij: & in doctrina morali potiùs ſpectant ad genus effectuum quàm actuum voluntariorum.

Cognitio præuia ad actum appetitus, nō eſt actus voluntarius.

Iam inter actus partis rationalis ac ſenſitiuæ, cognitio præuia ad omnem actum appetitus, atque adeo ab appetitu non dependens, vtique non eſt voluntaria: & eſt res certa. Sed ad explicandum, quonam modo ex definitione tradita voluntarij excludatur, diuerſi ſunt dicendi modi. Dixerunt aliqui, excludi eo quòd voluntarium debet prodire ex præcedenti cognitione: ipſa autem prima cognitio non eſt ex ſe ipſa, vel ex alia priori cognitione. At ſumi poterit quædam cognitio, independens adhuc ab appetitu, & ſupponens aliam præuiam cognitionem, vtpote aſſenſus conclusionis ex aſſenſu præmiſſarum: quæ proinde non eſt voluntaria, neque tamen tali pacto excluditur à definitione. Ideo Vaſq. diſp. 25. num. 16. addit, actum voluntarium eſſe debere, vel ex cognitione ſui ipſius, vel ex cognitione eiuſdem ſui obiecti: aſſenſus autem concluſionis, nec eſt ex præcognitione ſui ipſius, nec obiecti ſui, ſed ex cognitione præmiſſarum. At certè aſſenſus & iudicium de quacumque propoſitione, dependet ex apprehenſione præuia eiuſdem met propoſitionis, quæ eſt obiectum iudicij: ergo in hoc inueniretur tota ratio voluntarij. Dixerunt alij, voluntariū eſſe debere ex cognitione circa finem aut media, vel ab operante circa obiectum quatenus bonum: cognitio autem illa per ſe non reſpicit finem aut media, nec attingit obiectum quatenus bonum, ſed quatenus verum. Attamen, ſect. præced. notauimus, non requiri, vt actus voluntarius reſpiciat obiectū ſub ordine finis & medij. Quod, verò dicitur de operante circa bonum, obſcurè dicitur, & clariùs explicari debet. Res ergo eſt facilis ex antea dictis pro explicatione definitionis. Voluntarium enim eſt ex cognitione prout mouente appetitum ad operandum: ac ſi dictum eſſet, eſt ex appetitu qui cognitione regitur ac mouetur. Illa autem cognitio, ſiue ſimpliciter prima, ſiue ex alia priori deducta, ad ſummum eſt ex præuia cognitione prout mouente eandem potentiam cognoſcitiuam, non autem prout mouente appetitiuam: non eſt ex appetitu qui cognitione regitur: ſic ergo non eſt voluntaria, & è definitione excluditur.

Omnes actus eliciti vel imperati ab appetitu, ſunt voluntarij.

Tandem concludendum eſt, omnes actus ab appetitu vel rationali vel ſenſitiuo dependentes, ſiue elicitos ſiue imperatos, eſſe voluntarios. Patet ex definitione tradita voluntarij, eiuſquè explicatione. In hoc verò genere ſunt omnes actus eliciti, non tantum qui per modum proſequutionis, ſed etiam qui per modum fugæ attingunt obiectum, vt notauit S. Tho. art 7. ad 2. Vnde, etiam hic actus voluntatis, nolo legere, eſt voluntarius: habet enim totam voluntarij rationem, licèt ratione illius non denominetur obiectum voluntariū, quaſi volitum actu proſequutionis, ſed potiùs dicatur nolitum, & hoc modo S. Thomas ait, huiuſmodi actum cauſare inuoluntarium. In hoc etiam genere ſunt, omnes actus imperati, ſiue interni, ſiue externi: interni ſcilicet qui ſunt actus potentiæ cognoſcitiuæ, & poſſunt eſſe ab appetitu imperati: externi quoque, qui apud homines maximè in locali motu conſiſtunt, per hunc enim motum applicat homo alias potentias externas ad alios vlteriores effectus.

Actus eliciti ſunt voluntarij, licèt nō ſint voliti.

In contrarium obijcies primò, actus elicitos non videri voluntarios. Voluntarium debet eſſe volitum: qu a licèt non omne quod eſt volitum diciturquè voluntarium obiectiuè, ſit etiam volun-

tarium

tarium effectiuè; tamen omne voluntarium effectiuè, debet eſſe volitum & voluntarium obiectiuè: ſed actus eliciti per ſe non ſunt voliti: ergo. Propter hoc aliqui conati ſunt explicare, omnem actum voluntatis eſſe ſe ipſo formaliter volitum: vel diſtinguendo in actu voluntatis actionem & terminum, & actio habeat pro obiecto eundem terminum; ſicut diſtinguunt in intellectione actionem & verbum, dicuntque eadem actione cognoſci verbum: vel in ipſomet actu volitionis conſtituendo quandam implicitam reflexionem ſupra ſe ipſum. Hunc dicendi modum impugnat Vaſq. diſp. 23. cap. 2. Sed quoad rem attinet, quomodo ſentiendum ſit de actu volitionis, patet ex ijs quæ diximus de actu intellectus in Philoſophia, nempè non debere diſtingui actionem à termino, nec ſi diſtingueretur poſſe attingere tanquam obiectum. Quoad denominationem verò voluntarij, licèt actus voluntatis denominari poſſit quodammodo volitus vt quo; nimirum, cùm etiam dici ſoleat, voluntas vult elicere ſuum actum, vult amare, conſentit ad volendum; quamuis inquam non interueniat duplex actus diſtinctus: tamen hoc non eſt neceſſarium ad ſolutionem argumenti. Sed ſimpliciter negandum erit, omne voluntariū debere eſſe volitū: non enim oportet, vt voluntarium cauſaliter, ſit voluntarium obiectiuè: ſed ad ſummum hoc ſimul coincidit in actibus imperatis, non autem in elicitis.

Actus imperati sūt voluntarij, licèt tranſeant ad extra.

Obijcies ſecundò, non omnes actus externos imperatos eſſe voluntarios. Plurimi enim ſunt, qui non immanent in eodem homine operante: vt dum homo proijcit mobile, vel impetu motiuo agitat: & inſuper, ſi Angeli, præter motum localem, poſſunt alios quoque effectus extra ſe producere: & Deus, omnia quæ effectiuè cauſat, non niſi extra ſe cauſat. Sed certè voluntarium debet eſſe à principio intrinſeco: ergo huiuſmodi actus non ſunt reuera voluntarij. Reſpondetur, non debere intelligi principium intrinſecum reſpectu actus voluntarij, ideſt principium immanenter operans: ſed intelligi intrinſecum reſpectu operantis: ſic enim dixit Ariſtoteles, *Voluntarium eſt, cuius principium eſt in eo qui agit*. Etiam ergo ea quæ ab agente cum cognitione fiunt extra ſe ipſum, fiunt tamen per virtutem eius intrinſecam, verè ſunt voluntaria.

Obijcies tertiò. S. Thomas art. 1. docet, voluntarium eſſe quod fit cum cognitione finis, & ab operante propter finem: ſed illi actus qui verſantur immediatè cira finem, non fiunt propter finem: ergo ſiue ſint eliciti, ſiue imperati, non ſunt voluntarij. Reſpondetur, etiam illos actus dici poſſe propter finem: ſaltem ſumendo minùs propriè ly propter finem. Sed nec S. Thomas dixit, ſolos eos actus qui ſunt propter finem, eſſe voluntarios: ſed, eos qui ſunt à principio habente virtutem operandi propter finem: at etiam illi actus qui immediatè finem attingunt, ſunt ab huiuſmodi operante: ergo ſunt voluntarij.

SECTIO TERTIA.

Quotuplex ſit Actus humanus voluntarius.

Voluntarium perfectum & imperfectum.

S. Thomas art. 2. duplex voluntarium diſtinguit, nempe perfectum & imperfectum. Hinc orta eſt difficultas inter Expoſitores, quomodo hæc duo genera voluntarij explicanda ſint. Conrad. eod. art., Vaſq. diſp. 23. cap. 4., Salas diſp. 1. de Voluntario ſect. 2., Lorca item diſp. 1., & alij putant, voluntarium perfectum idem eſſe ac liberum, imperfectum idem ac neceſſarium: eo quòd S. Thomas ait, perfectum voluntarium ſequi ex perfecta cognitione finis, quando quis apprehenſo fine poteſt appetere, vel non appetere: & in ſolut. ad 3. ait, laudem & vituperiū conſequi ad voluntarium pefectum, quod vtique intelligi debet de voluntario libero. Propter quod Vaſq. & alij præallegati concedunt, amorem beatificum in patria, & amorem quo Deus ſe ipſum diligit, non eſſe voluntarium perfectum: idquè dicunt non eſſe inconueniens, quoniam libertas in actu non eſt perfectio ſimpliciter, ſcilicet melior ipſa quàm non ipſa. Aliter Caietanus, Medina, Monteſinus, & alij eodem art. 2., explicant voluntarium perfectum, quod eſt ex perfecta

fecta cognitione, ſiue ſit cum libertate, ſiue cum neceſſitate: ideoquè dicunt, eum amorem beatificum, & amorē diuinum, eſſe perfectiſſimè voluntarium. Voluntarium verò imperfectum aſſignāt, quod eſt ex imperfecta cognitione, qualis reperitur in ſenſu reſpectu appetitus ſenſitiui: & verè hoc voluntarium non eſſe niſi neceſſarium.

Voluntarium liberū & neceſſariū. Sed quoad rem attinet, poteſt ſanè vtroque modo hæc diuiſio explicari, ſeu poteſt duplici modo diuidi voluntarium. Prima ergo diuiſio voluntarij ſit in liberum & neceſſarium. Vbi ſumendum eſt liberum, non ſolùm à coactione: in quo ſenſu interdum Scotus accipit liberum, dicens, amorem beatificum, proceſſionem Spiritus ſancti, & ſimilia, eſſe libera: liberum enim hoc modo confunditur cum toto genere voluntarij. Sed ſumendum eſt liberum à neceſſitate, quod ſcilicet poteſt fieri & non fieri. Quæri autem ſolet, num hæc diuiſio voluntarij in liberum & neceſſarium, ſit generis in ſpecies, vel ſubiecti in accidentia. Vaſq. diſp.23. num.24. primum indicat; eo quòd Ariſt. 3. Ethic. cap.2. ait, electionem ſponte fieri, non tamen eſſe idem cum ſpontaneo, ſed ſpontaneū ad plura ſe extendere: & ſimiliter loquitur Niſſenus lib.5. Philoſoph. cap. 4. Secundum verò docent Valentia hic pūcto 1., Salas diſp.1. ſect.6 num.67., & alij. At hoc pendet ex alia quæſtione, quidnam ſit libertas in actu: ſi enim eſt differentia eſſentialis, erit diuiſio generis in ſpecies: ſi verò eſt modus accidentalis, aut denominatio extrinſeca, erit diuiſio ſubiecti in accidentia. Quidnam autem verè ſit libertas in actu, determinabimus quæſt. nona.

Voluntariū ex cognitione intellectiua & ſenſitiua. Secunda diuiſio voluntarij ſit, in illud quod eſt ex perfecta cognitione, ſiue in illud quod eſt ex cognitione intellectiua, & aliud quod eſt ex cognitione ſenſitiua. Perfectam enim cognitionem vocat S. Tho. art.2., qua apprehenditur non tantùm res quæ eſt finis, ſed etiam ratio finis & proportio mediorum, quæ inquit propria eſt rationali naturæ. Licèt verò etiam in parte rationali reperiatur cognitio quædam imperfecta, quæ non hoc totum attingit, imò quæ cauſat motum indeliberatum in voluntate: ſatis erit, quòd cognitio intellectiua, eſt in ſuo genere perfecta, hoc eſt perfectior cognitione ſenſitiua, ſiue eſt eius potentiæ quæ apta eſt perfectè cognoſcere ac deliberare.

Iuxta vtranque verò diuiſionem, voluntarium perfectum reperitur tantùm in natura rationali, hoc eſt voluntarium liberum, & voluntarium quod eſt ex perfecta cognitione. Voluntarium autem imperfectum reperitur in ſenſitiua natura, etiam in brutis. Et quidem brutis quoque voluntariū conceduot, Ariſt. Damaſc., & Niſſen., eſtquè res nota apud Theologos. Siue quia voluntatis nomine poteſt appellari etiam ſenſitiuus appetitus, iuxta ſententiam Auguſtini antea allatam: quomodo dici etiam ſolent bruta velle aut nolle aliquid. Siue quia ſi voluntas ſumatur propriè pro appetitu rationali, licèt voluntarium ductum ſit a voluntate, tamen extenſum eſt etiam ad appetitum ſenſitiuum. Certè autem, iuxta priorem diuiſionem & explicationem voluntarij perfecti, non ſolum perfectum idelt liberum voluntarium conuenit voluntati: ſed ei conuenit etiam voluntarium neceſſarium, non ſolùm inquam voluntati humanæ, ſed etiam angelicæ & diuinæ.

Quid intellexerit S. Tho. per voluntariū perfectum & imperfectum. Quidnam verò intellexerit S. Thomas per voluntarium perfectum & imperfectum, non ſatis conſtat. Caiet. & Medina, cùm dicant, etiam actum neceſſarium eſſe perfectè voluntarium; exponunt, S. Thomam eſſe loquutum tantùm de perfecto voluntario quod exercetur in via, quod inquiunt eſt ſemper liberum. Vel, S. Thomam intellexiſſe, voluntarium perfectum eſſe liberum, aut formaliter aut cauſaliter, quod ſcilicet ſit cauſa alterius actus liberi: & hoc modo dicunt ſe habere amorem diuinum ac beatificum, qui formaliter eſt neceſſarius. Neutra tamen expoſitio videtur ſatis conſentanea verbis & menti S. Thomæ. Vnde Vaſq. diſp.23. cap.4. & Salas diſp.1. ſect.6. ſimpliciter dixerunt, actum neceſſarium non eſſe voluntarium perfectum iuxta diuiſionem S. Thomæ. At certè, neque S. Thomas dixiſſet, neque a nobis ſic loquendum eſſet, amorem Dei erga ſe ipſum, & Beatorum erga Deum, eſſe imperfectè voluntarium

luntarium. Imò in noſtris actionibus ſæpè dicitur, augeri voluntarium, & minui liberum; vel è conuerſo. Non debet ergo voluntarium perfectum confundi cum libero. Sed ſic poteſt optimè explicari mens S. Thomæ. Voluntarium perfectum eſſe ex perfecta cognitione, ſiue ſit liberum, ſiue neceſſarium: ſub his enim terminis perfectæ & imperfectæ cognitionis explicauit voluntarium perfectum & imperfectum. At prorſus diuina ſcientia, & viſio beatifica, non dicetur imperfecta cognitio: imò ex ſui maxima perfectione inducit neceſſitatem ad amandum. Cùm ergo S. Thomas dixit, voluntarium perfectum eſſe ex illa cognitione qua poteſt quis moueri vel non moueri; attulit hoc tanquam exemplum voluntarij perfecti, non verò quòd putarit, omne voluntarium perfectum eſſe huiuſmodi. Et ſimiliter in ſolut. ad 3. dixit, laudem & vituperium conſequi ad voluntarium perfectum: quia ſcilicet, ad ipſum ſolum cōſequitur, non verò quaſi omne perfectum voluntarium ſit liberum, capax laudis aut vituperij.

Voluntarium elicitum & imperatū. Tertia & valde notanda diuiſio actus voluntarij eſt, in elicitum & imperatum: quæ in ſuperioribus indicata eſt. Actus elicitus eſt, quem appetitus immediatè elicit, eſtquè ſeipſo formaliter voluntarius. Imperatus eſt, qui immediatè ab alijs potentijs exerceri ſolet, ex ipſius tamen appetitus imperio, eſtquè voluntarius per actum elicitum imperantem, & non ſolùm cauſaliter, ſed etiam obiectiuè. Poteſt tamen actus aliquis eiuſdemmet appetitus, eſſe voluntarius, non ſolùm eliciatiuè, ſed etiam imperatiuè: vtpote dum quis decernit, volo amare Deum, & ſubinde elicit actum amoris; hic actus inquam eſt vtroque modo voluntarius.

Voluntarium directè & indirectè. Quarta diuiſio ſit quæ habetur ex S. Thoma art. 3. Aliud eſt voluntarium directè, & aliud indirectè. Quæ iuxta explicationem S. Doctoris ita ſe habent; Voluntarium directè eſt, quod poſitiuè procedit à principio operante; voluntarium verò indirectè quod ex hoc ipſo eſt quia aliquis non agit. Vbi voluntarium directè conſiſtit in actu poſitiuo, indirectè in omiſſione actus. Quare, hæc non tam eſt diuiſio actus voluntarij in plures partes, quàm potiùs actus voluntarij ab omiſſione voluntaria, de qua mox ſeparatim agemus. Nunc animaduerſione dignum eſt, hos terminos voluntarij directè & indirectè, iam in alio ſenſu à Theologis vſurpari, nempe pro eo quod eſt voluntarium in ſe vel in cauſa iuxta diuiſionem ſequentem.

Voluntarium in ſe & in cauſa. Quinta diuiſio ſit: Aliud eſt voluntarium in ſe, & aliud in cauſa. Voluntarium in ſe, non ſolùm eſt omnis actus elicitus, ſed etiam omnis actus imperatus, qui in ſe eſt obiectiuè volitus & per potentiam executiuam eiuſdem agentis immediatè exercetur. Voluntarium verò in cauſa eſt, cuius cauſa eſt volita, ex qua conſequitur effectus voluntarius. v. g. iacit quis ſagittam ad occidendam feram, cum periculo occidendi hominem, & occidit hominem, hæc occiſio eſt illi voluntaria in cauſa, quia voluntariè adhibuit cauſam homicidij, licèt non per ſe intendebat homicidium. Primum genus voluntarij dicitur quoque voluntarium directè, ſecundum indirectè: primum voluntarium per ſe, ſecundum per accidens: primum expreſsè, ſecundum interpretatiuè. Aliàs tamen voluntarium interpretatiuè dicitur, quod quis apud ſe exiſtimat & putat, eſſe ab alio volitum, aut non eſſe contra voluntatem illius, & ita interpretatur mentem illius: vt dum quis apud ſe diiudicat, quidnam voluiſſet Superior aut legiſlator in tali caſu & circunſtantijs, adeo vt etiam ſi facere videatur contra verba legis, putat tamen ſe non facere contra mentem iubentis, & ita interpretatur voluntatem ſuperioris. Sed hæc acceptio voluntarij quod dicitur quoque interpretatiue, non ſpectat ad præſentem locum: vbi aliter ſumitur voluntarium interpretatiuè pro voluntario in cauſa. Hoc verò voluntarium in cauſa vt ſic reuera eſt effectus voluntarius, de quo etiam effectu voluntario ſeparatim poſtea agemus. Nunc obſeruandum eſt, contingere poſſe, vt aliquod voluntarium in cauſa, ſit expreſsè quidem, directè & in ſe volitum obiectiuè, non verò cauſaliter: videlicet ſi quis tranſeat per viam, expreſsè ad hunc finem vt alius inducatur ad peccandum, tunc hoc ſcandalum erit illi expreſsè voluntarium in

cau-

cauſa, tanquam volitum obiectiuè, non verò cauſaliter tanquam ſuus proprius actus: ſi verò non intendat per ſe tale ſcandalum, ſed tranſeat per viam ob ſuam commoditatem, prævidens tamen ſequuturum ſcandalum; tunc erit illi voluntarium, tantùm interpretatiuè, per accidens, indirectè, & in cauſa, etiam inquam obiectiuè loquendo.

SECTIO QVARTA.

Quibuſnam actibus humanis ratio voluntarij ſit eſſentialis vel accidentalis, intrinſeca vel extrinſeca.

Actibus elicitis ratio voluntarij eſt eſſentialis & intrinſeca.

ACtibus elicitis ab appetitu, ratio voluntarij eſt eſſentialis & intrinſeca. Ratio enim voluntarij eſt dependentia ab appetitu qui ex cognitione prævia operatur: ſed hoc eſt eſſentiale & intrinſecum actibus ab appetitu elicitis: etenim in Philoſ. circa actus vitales diximus, huiuſmodi actus per ſe eſſentialiter à ſuis potentijs dependere: & de actibus appetitus, non poſſe exerceri abſque prævia cognitione.

Illi tamen Doctores qui putant, poſſe actum noſtræ voluntatis ſaltem de potentia abſoluta fieri à ſolo Deo in nobis, ſaluare non poterunt, eſſentialem eſſe rationem voluntarij actibus elicitis. Si verò in ijs diſtinguant actionem ac terminum, & fateantur, vt ſane debent, aliam fore actionem ſi ille actus efficiatur à ſolo Deo, ac dum emanat à voluntate creata: ſic ſaltem reſpectu huius actionis ſaluare poterunt ac debebunt, rationem voluntarij eſſe eſſentialem. Sed adhuc aliqui conati ſunt explicare, quòd etiam ſi actus voluntatis fiat a ſolo Deo, ſit quoque voluntarius, & ita hanc rationem eſſe actui eſſentialem: iuxta illum videlicet dicendi modum, cuius ſect. 2. ad 1. meminimus, actum voluntatis eſſe ſe ipſo volitum obiectiuè: ſi enim eſt volitus, erit voluntarius. Hoc tamen modo, ad ſummum ſaluari poteſt, talem actum eſſe voluntarium obiectiuè, non effectiuè a voluntate. Ad hoc enim neceſſe eſt, dependere actiuè ab ipſa voluntate. Eſtque hæc doctrina ad mentem D. Thomæ hic art. 4., & præclarè 2. 2. q. 23. art. 2. vbi docet, actum charitatis omnino debere elici noſtra voluntate, nec poſſe effici à ſolo Deo: quia inquit: *Hoc eſt contra rationem voluntarij, cuius oportet principium in ipſo eſſe, ſicut ſupra dictum eſt,* ſcilicet hoc loco: *unde ſequeretur, quòd diligere non eſſet voluntarium, quod implicat contradictionem, cùm amor de ſui ratione importet quòd ſit actus voluntatis.*

Præterea, hoc modo eſſentialiter, ſunt voluntarij reſpectu Dei omnes effectus & actus qui ab eo exercentur ad extra: de eſſentiali enim ratione omnis entis creati eſt dependentia à cauſa prima vniuerſali, vtique operante per intellectum & voluntatem, quod totum ex prima parte ſupponimus.

Actibus imperatis eſt accidentalis & extrinſeca.

Loquendo deinde de actibus noſtris imperatis: alij ſunt qui ex genere ſuo omnino debent fieri à noſtris potentijs, ita vt non poſſint à ſola cauſa externa in nobis fieri: & huiuſmodi ſunt actus intellectus & ſenſuum. Vnde pariter in his actibus non poteſt deficere illa prima conditio voluntarij, ſcilicet prodire à principio intrinſeco. Alij autem actus ſunt qui fieri poſſunt ab alijs cauſis operantibus circa corpus noſtrum, illi nempe actus qui in locali motu conſiſtunt. Hi ergo, ſi fiant a cauſa externa, vtique non ſunt voluntarij ex hac parte ipſi homini in quo fiunt. Vnde ſi conſiderentur hi actus in ſuo genere motus localis, non ſunt eſſentialiter voluntarij. Quia tamen ſaltem illa actio quæ egreditur à virtute intrinſeca hominis ſe mouentis, non poteſt eadem prodire ab alia cauſa externa, ſecluſo influxu actiuo ipſius hominis: ſaltem inquam talis actio per eſſentiam ſuam habet primam conditionem voluntarij, ſcilicet eſſe à principio intrinſeco: & per eam, denominabitur terminus productus, tanquam res per modum, ſi tamen terminus ab actione diſtinguitur, quia alioqui talis dependentia à tali cauſa, erit eſſentialis ipſimet termino.

Rurſus, ſi fieri poteſt, vt ab eadem potentia noſtra execqutiua procedat certus actus, non tamen ex cognitione

ſeu ex imperio appetitus (quæ erat ſecunda conditio voluntarij) ſic etiam dici poſſet, variari debere actionem: atque adeo illam actionem quæ eſt ex cognitione & appetitus imperio, ſic eſſe eſſentialiter volũtariam, etiam quoad ſecundam conditionem, & per eam terminum quoque conſtitui voluntarium. Sed quia non apparet tanta neceſſitas, & tàm eſſentialis connexio actionis cum cognitione & imperio appetitus: ſic ratio voluntarij erit denominatio extrinſeca in talibus actibus, ſumpta ex cognitione & imperio appetitus. Nam, operationem procedere ex cognitione, cùm poſſet ex ea non procedere, non poteſt conſiſtere in alio modo ſuperaddito, inuariata ipſa actione: ſed potiùs dici debet pura denominatio ſumpta ex cognitione mouente ad operandum. Et alioqui, ſi vlla variatio requireretur, pręſtaret dicere variari ipſammet actionem. Sed ad hanc rem plura ſumi poterunt ex dicendis quæſt 9. circa rationem libertatis in actibus.

SECTIO QVINTA.

An & quomodo detur Omiſsio actus voluntaria.

Omiſſio ſpectat ad voluntatem liberam.

CVm homo habeat poteſtatem agendi & non agendi; iure ſub moralem tractationem cadit, non ſolùm actus, ſed etiam omiſſio actus: & poteſt eſſe omiſſio actus eliciti & actus imperati. Vt verò propriè & ad moralem vſum dicatur omiſſio, requiritur omnino poteſtas ad operandum in eo qui dicetur omittere: & alioqui is qui operari non valet, non dicetur ſecundùm moralem vſum omittere actum. Ex quo fit, vt omiſſio ſpectet ſpecialiter ad voluntatem rationalem, & ſupponat dominium libertatis in omittente. Fit etiam, vt ad omiſſionem requiratur cognitio, ſine qua vtique non poteſt voluntas induci ad operandum. Solùm ergo is qui habebit completam facultatẽ operandi, cum omnibus requiſitis, & ſpecialiter cũ cognitione, & non operabitur dicetur operationem omittere. Vnde, quod ait S. Thomas art. 3. ad 3., poſſe eſſe omiſſionem voluntariam abſque actu cognitionis, dummodo in poteſtate hominis ſit actualiter conſiderare: hoc inquam ſic debet intelligi, vt dici poſſit omiſſio abſque cognitione expreſſa & præſenti, non tamen ſaltem inchoata & præuia ex qua potuerit homo rem ſufficienter conſiderare.

Eſt voluntaria.

Abſolutè ergo omiſſionem poſſe eſſe voluntariam, docet S. Thomas art. 3., alijquè Theologi communiter. Habetur apertè ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 5., & Damaſceno 2. Fidei cap. 26., qui ex eo quòd in poteſtate noſtra eſt agere & non agere, docent vtrunque nobis eſſe ſpontaneum. Ratione item patet: quia omittere actum, eſt ſuo modo à principio intrinſeco cum cognitione, non per poſitiuum influxum, ſed negatiuè per hoc ipſum quod homo potens ac ſciens non operatur. Sic ſect. 1. explicauimus, quomodo ly eſſe à principio intrinſeco, vel emanare, ſeu dependere, ita intelligatur in cõmuni definitione volũtarij, vt etiam omiſſio comprehenderetur: atque adeo ratio voluntarij, ſaltem analogicè, etiam de omiſſione dicatur.

An ſit omiſſio pura voluntaria abſque omnĩ actu.

Dubium autem eſt, an dari poſſit pura omiſſio voluntaria abſque omni actu. Dupliciter enim poteſt intelligi quis omittere: vel per omnimodam ceſſationem à quocunque actu ad rem ſpectante: vel adhibendo aliquem actum, dum nempe quis expreſſè deliberat, volo deſiſtere, nolo operari, qui actus per ſe ſpectat ad omiſsionem: aut dum adhibet cauſam ex qua ſequitur omiſſio, vt vacat ſtudio, tempore quo deberet audire ſacrum, qui actus dicitur ſpectare per accidens ad omiſsionem.

Dari poſſe omiſsionem voluntariam abſque omni actu, affirmat S. Thomas hoc art. 3. Sed negare videtur infra q. 71. art. 5., & q. 2. de Malo art. 1., dicens, requiri ſaltem actum per accidens ſpectantem ad omiſsionem. Priorem partem ſequuntur Durand. in 2. d. 35. q. 2., Riccard. art. 1. q. 1., Almain. tract. 3. Moral. c. 25. Adrian. in 4. q. 3. de Euchar., Valent. hic puncto 1., Moteſinus diſp. 9. q. 4. Granadus Controu. 2. tractat. 2. diſp. 3., & Salas diſp. 1. ſect. 3. referens alios plures pro eadem ſententia. Poſteriorem partem oppoſitam ſequuti ſunt,

Caiet.,

Caiet., Conrad., Medina, Zumel, Lorca, & alij infra q. 71., & Vaſq. diſp. ſua 92., referens pro eadem ſententia Magiſtr., Albert., Bonauent., Alenſ., & alios.

De facto regulariter contingit cũ aliquo actu.

Pro reſolutione aſſerendum eſt, regulariter loquendo, ac de facto fortaſſe ſemper, non contingere omiſsionem puram abſque omni actu ad eam ſpectante. Patet experientia. Qui enim expreſsè deliberat, num audire velit aut omittere ſacrum, habebit hunc actum, volo omittere, nolo audire. Si autem ab ea cogitatione voluntariè mentem diuertat, habebit hunc actum, nolo nunc de hoc cogitare. Vel, ſi ad experiendam fortaſſe ſuam libertatem, aut ob aliam rationem, velit nullum exercere actum; iam habebit hunc ipſum actum, nolo exercere actum, ſiue nolo decernere de audiendo nec de omittendo ſacro. Quòd ſi contingat, quempiam occaſione aliqua diſtractum omittere ſacrum: tunc datur actus ille quo adhibetur cauſa ex qua ſequitur omiſsio: & dum ei occurrit cogitatio ac deliberatio de ipſa cauſa, redit idem diſcurſus.

De poſſibili inueniri poteſt abſque omni actu.

At loquendo in rigore de poſsibilitate huius rei, ſpectata natura & libertate voluntatis, non videtur impoſsibile dari omiſsionem puram voluntariam abſque omni actu. Etenim vſus libertatis ſatis conſpicitur in hoc quod homo poteſt operari & non operari, & ſatis exercetur in hoc quòd talis homo non operatur, ſuſpendendo omnem actum. Ac declaratur magis ex parte cauſæ primæ: cùm enim determinatio noſtra ab illa dependeat, poterit Deus ita diſponere, vt homo potens operari habenſque ſufficientem cognitionem & omnia requiſita in actu primo, nihil prorſus operetur in actu ſecundo, nullumque actum exerceat.

Et ſic concilianda erunt duo illa loca S. Thomæ. Vel in priori eſſe loquutum de eo quod abſolutè contingere poteſt: in poſteriori de eo quod de facto contingit. Vel in priori de actu ad omiſsionem per ſe ſpectante: in poſteriori de actu per accidens ſpectante. An verò omiſsio abſque omni actu, poſsit eſſe bona vel mala moraliter, meritoria vel demeritoria, non ſpectat nunc ad præſentem locum, ſed ad alia loca de bonitate & malitia & de peccatis.

Omiſſio vel eſt voluntaria elicitiuè vel imperatiuè.

In contrarium obijcies primò. Omiſsio vel eſt voluntaria elicitiuè vel imperatiuè. Non primum: quia de facto omiſsio contingit, dum quis vult omiſsionem aut cauſam eius: voluntarium verò elicitiuè, non eſt volitum obiectiuè. Non ſecundum: quia omiſsio poteſt contingere abſque omni actu: ſed voluntarium imperatum, eſſe nequit abſque actu imperante.

Reſpondetur. Diſtingui poſſe duplicem omiſsionem voluntariam, ſcilicet actus eliciti, & actus imperati: illa eſt voluntaria ad inſtar actus eliciti, altera ad inſtar actus imperati. Quia verò contingit, omiſsionem actus eliciti de facto eſſe volitam, vel in ſe vel in cauſa: vt ſic ita ſe habet, ſicut ſi actus elicitus ſit etiã volitus, vel in ſe vel in cauſa. Et quia omiſsio actus imperati poteſt contingere abſque omni actu, dicetur voluntaria imperatiuè: non quidem poſitiuè per actum imperantem, ſed negatiuè per carentiam actus quo poterat imperari.

Vel expreſsè vel interpretatiuè.

Obijcies ſecundò. Vel omiſsio erit voluntaria expreſsè, vel interpretatiuè. Non primum: quia S. Tho. art. 3. apertè ait, eſſe voluntariam indirectè. Non ſecundum: quia voluntarium interpretatiuè eſt volitum in cauſa, quod planè non poteſt eſſe abſque omni actu.

Reſpondetur. Duplicem quoque diſtingui poſſe omiſsionem voluntariã, ſcilicet expreſsè & interpretatiuè. Omiſsio nempe actus quem voluntas debebat elicere aut expreſsè velle, ſe habebit vt voluntaria expreſsè. Omiſsio verò effectus, cuius homo poterat adhibere cauſam, & non adhibuit, dicetur voluntaria interpretatiuè. S. Thomas autem alio ſenſu accepit eo art. 1. voluntarium indirectè, & non pro voluntario in cauſa, vt notauimus ſect. 3. Voluntarium verò interpretatiuè poſitiuè, non poteſt eſſe niſi per actum volendi cauſam: ſed negatiuè poteſt contingere per non appoſitionem cauſæ.

Differt in hoc volũtas humana à diuina.

Obijcies tertiò. Voluntas diuina eſt ita libera, vt de quocunque effectu, aut velit eum cauſare, aut poſitiuè velit ac decernat non cauſare: nec poteſt manere quaſi ab omni actu ſuſpenſa, vt ex 1.

par. q.19. ſupponimus: ſed non eſt maior libertas tribuenda voluntati humanæ quàm diuinæ: ergo humana etiam voluntas, in vſu ſuæ libertatis, aut vult operari, aut actu poſitiuo oppoſito renuit operari: igitur non poterit contingere omiſsio pura abſque omni actu.

Reſpondetur. Diuerſam eſſe rationem inter voluntatem humanam ac diuinam. Voluntas enim diuina non exercet libertatem per actus de nouo in ſe receptos, nec per variationem ſui, ſed ſolùm per mutationē obiecti: vnde ſi obiectum in re ponitur, Deus voluit illud ponere; ſi non ponitur, Deus voluit non ponere. At voluntas humana eſt mutabilis, & poteſt in ſe elicere aut non elicere actum: & ita fieri poterit, vt vel aliquem vel nullum actum adhibeat. Itaque verè quæcumque omiſsio ſeu non operatio, eſt Deo voluntaria per actum per ſe ſpectantē, ideſt per voluntatē expreſſam non operandi: quod planè non oportet in voluntate humana.

SECTIO SEXTA.

Quanam omiſsio, an ſolius actus debiti ex præcepto, ſit voluntaria.

Duæ ſententiæ oppoſitæ.

S. Thomas art.3., ad hoc vt omiſsio ſit voluntaria, requirere videtur, non tantùm quòd homo poſsit, ſed etiam quòd teneatur operari, quando non operatur. Vnde addit, *Si gubernator non poſſet nauem dirigere, vel non eſſet ei commiſſa gubernatio nauis, non imputaretur ei nauis ſubmerſio, quæ per abſentiam gubernatoris contingeret.* Aliqui tamen explicant, S. Tho. eſſe loquutum tantùm de effectu ſequente ad omiſsionem: vt in exemplo allato, naufragium eſt effectus omiſsionis. Et expreſsè S. Tho. ait, *Non ſemper id quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam, in agens, ex eo quòd non agit, ſed ſolùm tunc cùm poteſt & debet agere.* Sed tamen, cùm paulò poſt adiungat, *Voluntas poteſt impedire hoc quod eſt non velle & non agere, & aliquando debet; ideo hoc quod eſt non velle & non agere imputatur ei quaſi ab ipſa exiſtens*: in his inquam verbis planè loqui videtur de ipſa omiſsione; tàm actus interni voluntatis, quàm actus externi quem quis exercere debebat. Vnde ſic defendūt Medina alijquè Thomiſtæ frequenter hic art.3., & Sayrus tomo 2. lib.1. cap.2. num.3., alijquè Summiſtæ, aſſerentes, ſolam omiſsionem actus debiti ex præcepto eſſe voluntariam: & alioqui omiſsionem actus quem quis non tenebatur exercere, non eſſe voluntariam.

Ex oppoſito, alij ſunt qui affirmant, omnem omiſsionem actus quem quis facere poteſt, etiam ſi facere non teneatur, eſſe voluntariam, neque ad hanc denominationem requiri præceptum. Ita Angeſt. in Moralib. cap.4. & cap.10., Salas hic diſp.1. ſect.4., Monteſinus, Granadus, & alii hoc loco. Adhæret Vaſq. diſp.24., & admittit Valentia puncto 1. ad 2., & Aluarez diſp.24.

Omiſsio etiam ſine obligatione operandi, eſt voluntaria phyſicè.

Dico primò. Loquendo de voluntario iuxta definitionem hactenus traditam, complectendo etiam omiſsionem, & ſumendo hoc voluntarium phyſicè & naturaliter, ſic non redditur omiſsio voluntaria per obligationem operandi: ſed potiùs omnis omiſsio actus quem quis exercere poteſt, verè eſt phyſicè voluntaria, ſiue is teneatur ſiue non teneatur exercere: eſt inquam voluntaria; non poſitiuè, ſed negatiuè, eo pacto quo omiſſioni poteſt competere dependentia à voluntate.

Suadetur ex Ariſtotele & Damaſceno.

Probari poteſt primò auctoritate Ariſtotelis 3. Etichor. cap.5., vbi eodem modo ac tenore loquitur, de eo quod eſt agere, & de eo quod eſt non agere: aitque vtrumque eſſe in noſtra poteſtate, eſſe ſpontaneum. *In quibus*, inquit, *in noſtra poteſtate ſitum eſt agere, ſitum eſt etiam non agere, & è conuerſo.* Igitur, ſicut quæcumque actio eſt nobis voluntaria, dum fit, ſecluſo quocumque præcepto: ita etiam non agere erit voluntarium, iuxta mentem Philoſophi. Additquè, *Si agere, cùm honeſtum ſit, in noſtra eſt poteſtate, non agere quoque, cùm turpe ſit, in nobis erit collocatum: ſi item non agere, cùm honeſtū ſit, in nobis eſt; agere quoque, cùm turpe ſit, erit noſtra facultatis:* Vbi rationem honeſtatis & inhoneſtatis, Ariſtoteles tam obſeruat in eo quod eſt agere, quàm in eo quod eſt non agere:

agere:

agere: igitur pari modo, vel in vtroque, vel in neutro conſtituenda eſt ratio voluntarii per obligationem operandi aut non operandi. Ait quoque Ariſtot., in nobis eſſe non agere, quando non agere honeſtum eſt, & agere turpe eſt: vbi certè non interuenit omiſsio actus debiti, cùm potiùs adſit debitum non operandi. Simili prorſus modo loquutus eſt Damaſcenus lib. 2. Fidei cap. 26., vbi id ipſum exemplis confirmat: aitquè, *In noſtra poteſtate eſſe, nobiſquè ſpontanea eſſe, moueri & non moueri, appetere non neceſſarria & non appetere, mentiri & non mentiri, & alia huiuſmodi in quibus eſt virtus aut vitium*: & expreſse addit, *Quin etiam inter ea artes numerandæ ſunt; eſt enim in nobis ſitum, eam quã arriſerit vel amplecti vel reijcere.*

Ex cauſalitate phyſica voluntatis.

Secundò ratione probatur. Præceptum & obligatio non infert phyſicam cauſalitatem & dependentiam à voluntate, ſed ſolùm ſpectat ad moralem conditionem operis. Et certè non magis phyſicè dependet à voluntate, omiſsio alicuius actus, ſi homo debeat, quàm ſi non debeat operari; ſed obligatio tantum facit, vt omiſsio quæ alioqui non eſſet mala, & voluntati non imputaretur ad culpam, ſit mala & imputetur ad culpam: ſicut actus poſitiuus, non magis à voluntate cauſatur phyſicè, eo quòd teneatur quis operari vel non operari, quam ſi non teneatur; ſed obligatio ſolùm valet ad dictam æſtimationem moralem, vt per ſe ſatis eſt manifeſtum.

Ex libertate omiſſionis.

Tertiò. Omiſsio, ſecluſo quocunque præcepto, eſt libera voluntati hominis, ſi adſint omnia in actu primo, ita vt poſſit dici, voluntas poteſt operari aut non operari: ſi enim non operatur, cùm poſsit operari; vtique liberè non operatur: nec præceptum facit, vt illa non operatio, quæ alioqui non eſſe libera, ſit libera: ergo eadem omiſsio eſt homini volũtaria. Intantum enim eſt libera, inquantũ ſuo modo prouenit à volũtate, & prouenit a principio intrinſeco cũ cognitione, addita indifferentia in actu primo: ergo ſi omiſsio eſt libera, eſt ſine dubio volũtaria. Vnde hac ratione, omne quod dicitur liberũ in actu ſecũdo, ſimili ſignificatione qua dicitur liberũ, appellari debet omnino etiam voluntarium.

Ex natura obligationis.

Quartò. Præceptum ſupponit rationem voluntarij & liberi phyſicè. Ita ſumitur ex Ariſt. 3. Ethicor. cap. 5., vbi ait, exhortationes eſſe de ijs quæ nobis ſpõtanea ſũt & libera. Quod ſic debet intelligi: non quaſi priùs quàm imponatur præceptum, oporteat hominem feciſſe voluntariè ac liberè, illudquè præcipiendum ſit: ſed quia ſupponi debet, in voluntate & libertate noſtra conſtitutum, ad hoc vt ſuperueniat præceptum. Intantum enim iuberi poteſt, inquantum in nobis conſtitutum eſt, id exequi: ergo præceptum non conſtituit rationem voluntarii & liberi: igitur omiſsio erit voluntaria & libera, etiam ſecluſo præcepto. Declaratur magis ex poſt facto: non ideo iudicamus, quempiam voluntariè ac libere abſtinuiſſe ab operando, quia habuerit præceptum operandi: quinimo etiam ſecluſo omni præcepto, dum ille homo re ipſa abſtinuit ab operando, eo tempore quo poterat operari, & habebat ſufficientem aduertentiam, ſine dubio liberè ac voluntariè abſtinuit: & ideo, ſi habuiſſet præceptum, eſſet culpandus; quia antecedenter ad præceptum in eius facultate & libertate ſitum erat, operari aut non operari.

Ex eo quòd omiſsio ſit volita in ſe.

Quintò. Maiori ratione, quando contingit, quempiam actu expreſſo velle non operari, hæc omiſsio eſt ei voluntaria, quamuis non tenebatur operari. Vt ſic enim, non ſolùm redditur volita obiectiuè, ſed per ſe prouenit à voluntate, eo modo quo prouenire poteſt, & ita conſtituitur etiam voluntaria cauſaliter: ac ſine dubio reducitur in ipſam voluntatem tanquam in cauſam per ſe ipſius omiſsionis. Propter hoc concedunt aliqui, in hoc ſaltem caſu, omiſsionem eſſe voluntariam abſque præcepto: alii verò hoc ipſum negant. Sed, ſi id concedant, retorqueri poſſunt contra eos eadem argumenta quibus ipſi probare conantur, omiſſionem ſimpliciter non eſſe voluntariam abſque præcepto. Si verò negant: mirum erit, ſi non videant, multò magis facere ad phyſicam cauſalitatem, quòd quis expreſsè velit non operari, quàm quod teneatur operari, & non habeat hanc expreſſam voluntatem.

Ex eo

Sextò. Etiam quando omiſsio eſt volita

Quòd ſit volita in cauſa. lita tantùm in cauſa, hoc eſt facit quis aliquem actum aduertenter ex quo ſequatur amiſſio, erit voluntaria ſaltem in cauſa. Nam ſic etiam reducitur in voluntatem, vt in ſuam cauſam. Eodemquè modo cenſendum eſt in omiſsione volita in cauſa vel in ſe, quo de operatione poſitiua vno vel alio modo volita. Sed ſic eſt, quòd de facto non ſolet contingere omiſſio abſque omni actu, vel per ſe vel per accidens ad eam ſpectante: imò Thomiſtæ abſolutè docent, non poſſe contingere omiſſionem abſque omni actu: ergo ſemper omiſſio eſt voluntaria ratione huiuſmodi actus, etiã ſecluſo præcepto: & nunquam habebit locũ illa ſententia, quòd omiſſio non ſit volũtaria ex defectu obligationis ad operandum.

Ex reſiſtẽtia ad operandum. Septimò. Concedunt aliqui ex Auctoribus oppoſitæ ſententiæ, quòd ſi quis magnis cruciatibus tẽtetur ad aliquid faciendum, ipſe autem conſtanter ſe habeat, non conſentiens ad illud faciendũ, ſaltem in hoc caſu talis omiſſio ſit voluntaria, ſecluſa omni obligatione. Rurſus igitur, ſi quis nõ tàm magnis cruciatibus, ſed leuiori impulſu tentetur ad operandum, & nõ conſentiat, pariter hæc omiſſio erit voluntaria: non enim refert ad conſtituendum ſimpliciter voluntarium, quòd illi cruciatus ſint maiores vel minores, & certè nulla menſura in hoc determinari poteſt. Ergo vlteriùs ſatis erit minor adhuc ſuggeſtio. Ac tandem ſatis erit quæcumque cogitatio & aduertentia, qua homini proponatur operatio ab eo factibilis: & ſine hac cogitatione vltrò fatemur, omiſſionem non fore voluntariam.

Omiſſio, cũ obligatione eſt voluntaria moraliter. Dico ſecundò. Præceptum ſeu obligatio, aliudue huiuſmodi, multùm refert ad moralem æſtimationem omiſſionis: atque verè abſque obligatione ad operandum non imputatur omiſſio vt moraliter culpabiliter voluntaria. Hęc aſſertio ſufficere debet illis qui requirebant obligationem ad conſtituendam omiſſionem voluntariam. Et eſt manifeſta: quia præceptum maximè valet in genere moris: & obligatio operandi facit, vt non operari ſit culpabile, ac moraliter imputetur voluntati ad reatũ. Vnde dici poteſt, quòd licèt omiſſio, etiã abſq. obligatione operandi, ſit phyſicè volũtaria; tamen per obligationẽ redditur voluntaria moraliter, & imputatur ad culpam.

Vel culpabiliter vel laudabiliter. Rurſus, ad moralem æſtimationem facit, non ſolùm præceptum de operando, quod quis tranſgreditur cùm omittit; ſed etiam præceptum de operando, quod quis adimplet, cùm operatur: ad moralem enim æſtimationem pertinet, non ſolùm malum, ſed etiam vtique bonum; non ſolùm vituperabile, ſed etiam laudabile: cum ergo talis omiſſio ſit moraliter laudabilis; non minùs ad moralem æſtimationem facit obligatio de non operando, quàm de operando: & hæc omiſſio dicetur moraliter laudabiliter voluntaria. Sic Ariſtoteles, Damaſc. & Niſſenus, ex æquo dixerunt, in voluntario reperiri laudem ac vituperium: quòd non ſolùm de operatione poſitiua, ſed etiam de omiſſione verificatur. Vnde adhuc illi qui ad omiſſionem voluntariã ſimpliciter requirebant obligationem operandi, diminutè aſſignabãt; quia perinde addere debebant obligationem non operandi. Non tamen per hoc negamus, plus requiri ad hoc vt omiſſio ſit bona & meritoria, quam ad hoc vt ſit mala & demeritoria: de qua re alijs in locis agendum erit.

Ampliatur hæc obligatio. Addendum eſt etiam; per præceptum intelligi non ſolùm poſitiuum, quod vel à Deo, vel ab homine imponitur, ſed etiam naturale, quod ſitum eſt in ipſo lumine rationis. Item, non ſolùm præceptum obligans ad mortale, ſed etiam ad veniale: ideſt non ſolum obligatio grauis, ſed etiam leuis. Hæc enim omnino faciunt ad moralẽ æſtimationẽ. Addi poteſt etiã conſiliũ, admonitio, exhortatio, & ſimilia media moralia: ſub moralẽ enim conſiderationẽ etiã cadit, quòd quis facit vel omittat id quod eſt in cõſilio, licèt nõ ſit in præcepto. Et hæc admittere poſſent etiã illi qui requirebant obligationem ad omiſſionem voluntariam.

Explicatur S. Th. Iuxta hanc aſſertionem explicari poteſt S. Thom. qui videbatur oppoſitum docuiſſe: tantùm ſcilicet voluiſſe, omiſſionem actus non debiti, non eſſe moraliter culpabiliter voluntariam. Et hoc indicat modus loquendi S. Doctoris: *Cui non eſſet commiſſa gubernatio nauis, non imputaretur nauis ſubmerſio*: & rurſus, *Quando quis debet velle & agere, hoc*

quod

quod eſt non velle & non agere, imputatur ei quaſi ab ipſa exiſtens. Hoc inquam vocabulum, *imputandi*, quo S. Thomas nominauit hoc genus voluntarij, planè denotat ſenſum quem diximus. Quod poteſt declarari magis: nempe S. Thomam art. 3. non accepiſſe voluntarium in eodem prorſus ſenſu quo definierat ar. 1. Imò ibi planè loquutus erat de actibus voluntarijs, qui poſitiuo influxu à voluntate procedunt: ſed art. 3. aliam acceptionem voluntarij tradidit, quod vocauit indirectè, & dixit reperiri in eo quòd voluntas non operatur: & hoc voluntarium docuit eſſe illud, quando quis non facit quod facere debet. In reliquis autem huius quæſtionis articulis, S. Thom. potiùs tractat de voluntario poſitiuè ſecundum priorem definitionem. Id ipſum etiam voluerunt Thomiſtæ, quorum aliqui in explicanda ac probanda concluſione S. Thomæ, declarant, ſenſum eſſe de eo voluntario quod eſt peccatum & imputatur ad culpam. Atque adeo hanc voluntarij ſignificationem nos etiam libenter recipimus, & ſub ea intelligimus, quod frequenter à moralibus tractatoribus dici ſolet, omiſſionem non eſſe voluntariam ſecluſo præcepto.

Et non incongruè hæc obligatio ad rationem voluntarij conſiderata eſt potiùs in omiſſione, quàm in operatione poſitiua. Quia, licèt verè eodem modo ſe habeat obligatio ad conſtituendam operationem moraliter voluntariam, vel culpabiliter, vel laudabiliter: tamen cùm operatio poſitiuè procedat à voluntate, manifeſtiùs habet rationem voluntarij: omiſſio autem non dicit poſitiuam dependentiam per realem influxum à voluntate: ſed per obligationem habet, vt veluti poſitiuè ſecundùm moralem æſtimationem voluntati imputetur. Ita quòd, qui tenebatur gubernare nauim & non gubernauit, ex quo ſequutum eſt naufragium, moraliter cenſetur ac ſi ipſe nauem ſubmerſiſſet: eodemque modo tenetur reſarcire damna aliorum in materia iuſtitiæ. Meritò ergo conſiderata eſt obligatio ſpecialiter in omiſſione ad denominationem voluntarij.

Verè ſine obligatione datur omiſſio.

Sed obijcies primò. Sine obligatione operandi non datur omiſſio: ergo nec eſt voluntaria. Nam omiſſio non eſt pura negatio, ſed eſt priuatio: priuatio autem in moralibus eſt carentia formę, quę non tantùm poteſt, ſed etiam debet ineſſe ſubiecto.

Reſpondetur. Omiſſionẽ abſque præcepto operandi, eſſe ſaltem priuationem, prout priuatio ſumitur in phyſicis, & ſic vocamus eam phyſicè voluntariam. Quòd ſi quiſpiam recuſet, hanc appellare omiſſionem: ne nimium de nomine contendamus, dicemus, non operationẽ, ſiue ceſſationem ab operatione, cum ſufficienti aduertentia & potentia, eſſe dicto modo voluntariam.

Nõ datur tamen in voluntate in actu primo.

Obijcies ſecundò. Voluntas conſiderata per modum potentiæ cum omnibus pręuijs in actu primo, nõ dicit actualem operationem: ſed certè in eo ſtatu & ſigno voluntas non dicitur voluntariè & liberè omittere in actu ſecundo: ergo ad hoc oportet addere aliquid aliud, quod non poteſt eſſe niſi obligatio operandi.

Reſpondetur: Idem argumentum retorqueri poſſe, etiam ſtante obligatione: Nam voluntas conſiderata in actu primo cum obligatione ad operandum, non per hoc ſolum operatur vel omittit: igitur aliquid addendum eſt. Et hoc quod additur ſupra obligationẽ, poterat priùs conſiderari in actu primo etiam ſecluſa obligatione. Sed, & ſi quid aliud addendum eſſet, ſatis eſſet actus quo velit quis omiſſionem, vel in ſe, vel in cauſa, ſine quo non poſſe omiſſionem contingere Thomiſtæ dicebant. Et certè multò magis ſe tenet in actu ſecundo hic actus voluntatis ad conſtituendam omiſſionem voluntariam, quàm obligatio ad operandum. Neque hoc tamen neceſſarium eſt: cùm defendamus dari poſſe omiſſionem abſque omni actu. Sed ſupra voluntatem in actu primo conſideratam, ſatis eſt addi in actu ſecundo actualem carentiam operationis. Voluntas enim in actu primo, cùm ſit indifferens ad operandum & non operandum, non magis per ſe importat actu non operari quàm operari. In eo ergo ſigno non conſideratur cum operatione, ſed non per hoc conſideratur cum carentia operationis, ſed ſolùm vt indifferens ad vtramque partem. Additur ergo in actu ſecundo actualis caren-

tia operationis, actualiter voluntaria. Exempla ſunt notiſsima in rebus naturalibus: Aer conſideratus ſecundùm ſuam potentiam, non dicit lucem, nec etiam dicit tenebras, ideſt priuationem lucis: & ad hoc vt intelligatur tenebroſus in actu ſecundo, ſatis eſt addi priuationem lucis. Item, conſideremus quempiam pro inſtanti præterito, quo potuit operari aut non operari, nullam habens obligationem, hic vel operatus eſt, vel non operatus eſt in actu ſecundo: hæc enim cõtradictoriè opponuntur: igitur ſi is nõ erat operatus, habemus in actu ſecundo carentiam operationis ſupra id totum quod erat in actu primo, & hanc dicimus actualiter voluntariam.

Poteſt eſſe omiſſio voluntaria phyſicè, & non moraliter bona aut mala.

Obijcies tertiò. Si omiſsio in ſe eſt phyſicè voluntaria & libera, vt diximus: ergo etiam moraliter: liberum enim eſt morale, hoc eſt ſubditum regulis morũ, & dirigibile per rationem: ergo non rectè diſtinctum eſt voluntarium phyſicè & moraliter. Confirmatur: quia dari non poteſt omiſsio, ſicut nec operatio actualis in indiuiduo, quin ſit bona vel mala moraliter: ergo ſi eſt voluntaria phyſicè, eſt etiam moraliter.

Reſpondetur. Hoc argumentum poſſe contra Aduerſarios retorqueri: quia probaret, non minùs obligationem ad non operandum, & alia quæ in ſecunda concluſione adduximus pro æſtimatione morali, conſtituere omiſsionem voluntariam, quàm obligationẽ ad operandum de qua ſola ipſi loquuntur. Sed certè, qui ſic arguunt, non intellexerunt, quidnam importetur per moraliter voluntarium. Diximus enim intelligi moraliter, non ſolùm liberè, ſed culpabiliter: vbi ſanè non omne liberum eſt culpabile. Si ergo ſumatur moraliter pro liberè, vltrò concedimus, omiſsionem voluntariam phyſicè, eſſe etiam moraliter voluntariam Sumendo verò moraliter culpabiliter, ſic diximus, omiſsionem quandoque eſſe voluntariam phyſicè & non moraliter. Confirmatio, ſi quid valet, potiùs probaret, non contingere omiſſionem in actu abſque obligatione ad alterutram partem. Sed nunc non loquimur de omiſsione, ſicut nec de operatione ſumpta in indiuiduo, ſed ſumpta in ſpecie: quo pacto conſtat, dari indifferentiam in moralibus: vtpote non audire ſacrum diebus ferialibus, in ſpecie non eſt culpabile, licèt voluntariè phyſicè contingat. Et præterea in indiuiduo faciliùs dari poteſt omiſsio quàm actio indifferens, vt proprio loco videbimus.

Alia addi ſolent, quæ tamen magis ſpectant ad effectus voluntarios, conſequentes ex omiſsione, de quibus mox ſeparatim agendum eſt.

SECTIO SEPTIMA.

Quinam effectus, num ij ſolùm quos ex præcepto cauere debemus, ſint voluntarij.

Qui ſint effectus diſtincti ab actibus.

PEr effectus, vt ab actibus diſtinctos, intelligimus illos qui aliquo modo à voluntate dependent: non tamen immediatè, ſicut dependent actus eliciti: nec proximè ex actibus elicitis, ſicut dependent actus imperati: ſed ſolùm remotè conſequentes, qui ſcilicet ſunt voluntarij in cauſa, ſiue prodire debeant ab alijs cauſis extraneis, ſiue etiam ab eodem homine, quorum antea ipſe homo appoſuit cauſam. Quòd ſi rurſus fiant ab eodem homine ex noua cognitione, erunt noua ratione voluntarij, nempe vno modo in cauſa, alio modo in ſe ipſis: ſi verò abſque noua cognitione contingãt, erunt voluntarij tantùm in cauſa. Et idem eſt de libertate.

Hos igitur effectus meritò dici voluntarios, patet ex definitione voluntarij initio explicata. Dependent enim hi effectus ſuo modo ab operante cum cognitione: & ad doctrinam moralem valde referunt. Poteſt autem eſſe effectus, vel poſitiuus vel negatiuus: itemquè ex cauſa vel poſitiua vel negatiua: & rurſus conſequens vel cauſalitate phyſica vel quodammodo morali, vt in ſequentibus diſtinctè conſtabit.

Solùm effectus præcogniti in cauſa, sũt voluntarij.

Quocumque modo, & in omni ſententia, certum eſſe debet, eos ſolùm effectus, qui præcogniti ſunt in cauſa, eſſe voluntarios. Vnde ſi quis adhibeat cauſam ex qua ſequatur effectus non præuiſus, talis effectus non dicetur ei voluntarius. Aliaquè ratio eſt de volitione

ac de

ac de cognitione. Ad effectum enim voluntarium non requiritur, vt voluntas directè attingat ipſum effectum, eumquè amet & appetat: ſed ſatis eſt, quòd velit adhibere cauſam. Requiritur tamen, vt homo prænouerit per ſe ipſum effectum, hoc eſt cogitauerit ſequuturum talem effectum ex tali cauſa. Quòd verò aliqui dicunt, effectum eſſe voluntarium, ſi ſaltem debuit præcognoſci; hoc inquam ſic debet intelligi: ſi homo habuerit aliquod cognitionis initium ex quo potuerit pleniùs rem conſiderare, non tamen conſiderauit; hoc ſufficiet, vt effectus dicatur ei voluntarius: omnino ergo requiritur aliqua cognitio connexionis inter cauſam & effectum: de qua re plura dicenda erunt in materia de peccatis.

An requiratur etiā obligatio.

Dubium verò eſt, an ij ſolùm effectus ſint voluntarij in cauſa, quos homo ex præcepto cauere tenetur, vel ſimpliciter ij omnes quos homo cum ſufficienti aduertentia cauere poteſt. Aliqui affirmant, ad effectum voluntarium requiri hanc obligationem: & ita defendunt Caietanus hic art. 2, Aluarez diſp. 35., Caraſa art. 3. diſp. 3., Monteſinus, Granadus, & alij ex ijs qui alioqui hoc non requirebant ad omiſſionem voluntariam. Alij varijs modis diſtinguunt, ſi effectus vel cauſa ſit negatiua vel poſitiua: ideſt, ſi ex aliqua operatione poſitiua vel ex omiſſione ſequatur, ſi ſequatur aliquod opus poſitiuum, vel ablatio ſeu carentia operis. Præſertim Vaſq. diſp. 24. cap. 3. ait, non ſolùm effectum poſitiuum, ſed etiam negatiuum ortum ex cauſa poſitiua, eſſe voluntarium, etiam ſecluſa obligatione. Effectum verò poſitiuum ortum ex cauſa negatiua, ſcilicet omiſſione, vtpote naufragium ortum ex defectu gubernationis, non eſſe voluntarium abſque dicta obligatione. Et ſic intelligit S. Thomam hic art. 3. Fauetquè alibi etiam S. Tho., nempe 2.2. q. 64. art. 8., loquens de homicidio. Et in eandem ſententiam videtur ire Medina hoc art. 3. §. *Ad hæc argumenta*. Oppoſita ſententia eſt quæ aſſerit, omnem effectum præuiſum in cauſa, eſſe voluntarium, etiam quacunque obligatione ſecluſa: ita defendit Salas hic diſp. 1. ſect. 13., & Corduba q. 23. dub. 9. notabili primo, & alij. In hac tamen re ſimili modo loquendum ac ſentiendum nobis eſt, ſicut ſect. præcedenti de omiſſione.

Sine obligatione ſunt voluntarij effectus conſequentes ex operatione poſitiua.

Dico ergo primò. Loquendo de voluntario phyſicè ſumpto ſecundùm definitionem ab initio traditam, quando quis poſitiuè operatur; & ex hac operatione tanquam ex cauſa ſequitur effectus, vel negatiuus vel poſitiuus, talis effectus eſt illi phyſicè voluntarius, etiam ſecluſa obligatione: v.g. admouet quis candelam accenſam quæ efficit lumen, vel remouet candelam, ex qua remotione ſequuntur tenebræ, hic effectus eſt illi voluntarius: & ſic de alijs huiuſmodi. Probatur ex dictis: quia ille effectus eſt à principio intrinſeco, ideſt à voluntate talis hominis, qui voluntariè applicat cauſam, vt ſupponimus; & eſt cum cognitione, vt etiam ſupponimus: ergo reducitur in voluntatem ipſius hominis tanquam in cauſam, ſaltem remotè & per accidens; ideſt quatenus applicantem cauſam propinquam & per ſe: igitur eo modo quo talis effectus cauſatur ab homine; ſcilicet remotè & per accidens, eſt etiam illi phyſicè voluntarius remotè & per accidens, ideſt in cauſa.

Item conſequentes ex omiſſione.

Dico ſecundò. Si quis adhibeat cauſam negatiuam, ideſt omittat facere aliquid, ex qua omiſſione ſequatur effectus non ſolùm negatiuus, ſed etiam poſitiuus; hic effectus dici debet ei phyſicè voluntarius, etiam ſecluſa obligatione, voluntarius inquam negatiuè, ideſt omiſſiuè ſeu permiſſiuè. Exempli gratia: occurrit caſus, quo poteſt quis extendendo manum detinere lapidem ne decidat, non tamen extendit manum, non obligatus detinere lapidem; deſcenſus lapidis erit illi hoc modo voluntarius: & ſimiliter naufragium, ſi quis forte poſſit, ſed non teneatur gubernare nauim. Explicatur & probatur concluſio ex dictis ſect. præcedenti: illa omiſſio eſt ſuo modo à voluntate, eiquè voluntaria, vt probatum eſt, licèt non fiat per influxum actiuum à voluntate, ſed eo ſolùm à voluntate dependet, quòd voluntas non exercuit actum oppoſitum, prout poterat exercere: ſed ſimili modo, effectus ex omiſſione, eſt à voluntate tanquam non operante & non impediente conſequutionē ipſius effectus: ergo ſicut omiſſio, ita & effectus ex omiſſione ſequutus, eſt ho-

mini

Digitized by Google

mini voluntarius. Certè enim aliter loquimur de eo qui potuit effectum impedire, idquè aduertit, & non impediuit, quàm de eo qui non aduertit, vel non potuit impedire: ille ergo dicetur cauſa non impediens, cauſa permittens effectum: & dum id contingit cũ cognitione, dicetur cauſa non impediens, cauſa permittens voluntaria, & effectus dicetur ab eo permiſſus voluntariè. Vnde ad hanc rem meliùs explicandam, iuuabit apponere hanc particulam diminuentem; nempe effectum non impeditum, eſſe voluntarium permiſſiuè: quod totum ſine obligatione verificatur.

Addi poſſunt & alia, quæ pro omiſſione ſect. præcedenti allata ſunt: nempe conſequutio talis effectus, eſt homini libera, eſt conſtituta in poteſtate & arbitrio hominis, idquè ſupponitur ante præceptum: inſuper poteſt etiam eſſe expreſsè volita obiectiuè, & alia quæ ibi proſequuti ſumus. Accedit quod Vaſq. diſp. cit. num. 14. & 19. fatetur, eandem eſſe rationem, ſi euentus ſequens ex omiſſione ſit expreſsè volitus, & ad eum finem quis omittat, intendens vt ſequatur effectus. Sed certè non videtur poſſe negari, effectum hoc modo eſſe voluntarium, non ſolùm obiectiuè, ſed cauſaliter permiſsiuè. Fatetur quoque nu. 14., eandem eſſe rationem eius qui ſubtrahit obſtaculum impeditiuum effectus, v. g. eius qui auferret temonem nauigij, atque eius qui non ſuccurrit, idest non gubernat nauim: at certè ſatis manifeſtum eſt, ei qui aufert temonem, naufragium eſſe voluntarium; & ei qui aufert tabulam ſuppoſitam lapidi, deſcenſum lapidis eſſe voluntarium: vbi planè homo poſitiuè operatur: igitur, ſi non erit adeo voluntarius effectus homini ſolummodò non impedienti, erit & dici debebit voluntarius ſaltem permiſsiuè.

Conſequutio etiam cauſalitate morali. Dico tertiò. Si conſequutio effectus ex cauſa exerceatur tantùm ſecundùm cauſalitatem minùs propriè dictam, ſeu vt vocari ſolet moralem: vbi non intelligitur ly morale quoad bonitatem & malitiam, ſed tantùm quoad reſpectum ad voluntatem alterius: v. g. ſi ex tranſitu alicuius per viam ſequatur ambulatio alterius: ille tranſitus non eſt cauſa phyſicè effectiua huius ambulationis, ſed tantùm moralis, quatenus alter ex ſua voluntate ſumit inde occaſionem ambulationis: huiuſmodi inquam effectus, eſt illi homini voluntarius, etiam obligatione ſecluſa. voluntarius inquam, non phyſicè ſed moraliter: non quidem ſumendo ly moraliter in ſenſu dicto ſect. præcedenti & rurſus mox dicendo; ſed ſecundùm reſpectum cauſalitatis nunc dictum. Declaratur & probatur facilè concluſio: eo modo effectus eſt homini voluntarius, quo ab eo cum cognitione procedit: ſed hi effectus procedunt ab homine per applicationem cauſæ moraliter: quod re ipſa nihil aliud eſt, quam à quopiam apponi cauſam, ex qua moraliter ſequitur effectus: igitur hoc modo hi effectus ſunt homini voluntarij. Addi poſſunt ad hoc confirmandum & applicari eædem rationes ſuperiùs allatæ. Et præterea huc ſpectat, ſi quis præcibus, exhortatione, vel iuſsione, inducat alterum ad aliquid operandum: in hoc enim non cernitur alius modus cauſalitatis niſi moralis: & ſine dubio, operatio alterius dicetur voluntaria illi qui ad operandum induxit & prouocauit.

Cum obligatione ſunt voluntarij imputabiliter in genere moris. Dico deinum quartò. Per obligationem præcepti redditur effectus voluntarius moraliter quoad imputabilitatẽ, reſpectu eius, ex cuius operatione vel omiſsione ſequitur effectus. Sic naufragium imputatur ad culpam eius qui nauem gubernare tenebatur: & ſic de ſimilibus. Eſtquè res manifeſta, quòd quandocumque datur obligatio ad impediendum effectum, is qui non impedit, ſine dubio peccat. Sed præterea in hac re conſiderari poteſt, non ſolùm obligatio ad impediendum, ſed è contra ad procurandum effectum: item non ſolùm obligatio grauis, ſed etiam leuis: non ſolùm præceptum, ſed etiam conſilium. Hæc enim omnia conferunt ad æſtimationem moralem, iuxta ſuperiùs dicta de omiſsione. Vbi obſeruandum eſt, non ſatis eſſe obligationem cadentem ſupra cauſam in ſe ſpectatam, ſed attendi debere obligationem cadentem ſupra effectum, ſiue ſupra cauſam quatenus connexam effectui. V. g. datur obligatio ieiunandi: & prætermittit quis ieiunium, & inde ſequitur aliquis effectus, non alio præcepto vetitus,

vtpote

vt pote ſomnus: hic effectus, non erit ratione ſui culpabilis, ſed tantùm tranſgreſſio ieiunij. Ex aduerſo, non tenetur quis diuertere à certa via per ſe loquendo, at quodam caſu præuidet ſequuturũ ſcandalum alterius ex ſuo tranſitu, teneturquè vitare tale ſcandalum: tunc huiuſmodi effectus eſt ei culpabilis, & peccat is tranſeundo per illam viam, ratione talis effectus, tenebaturquè diuertere ab illa via ad præcauendum ſcandalum.

Cæterùm, quandonam teneatur quis remouere cauſam, ex qua ſcit ſequuturum certum effectum, non eſt huius loci, generaliter definire. Illud ſolùm poteſt nunc obſeruari: non ſemper dum prohibitum eſt intẽdere & poſitiuè procurare aliquem effectum, teneri quoque hominem non apponere cauſam eius. Videlicet; ſemper & cuilibet prohibitũ eſt, intendere aut procurare ſcandalum alterius: non tamen ſemper tenetur quiſque remouere cauſam, ex qua ſequuturum eſt ſcandalum; nempè quando magnum ipſe pateretur incommodum, remouendo talem cauſam, abſtinendo à tali opere. Ad varias autem morales materias ſingillatim diſcutere ſpectat, quando quis teneatur impedire effectũ, teneatur remouere cauſam.

Effectus ſequẽtes ex omiſſione ſunt volũtarij phyſicè permiſſiuè.

Sed contra illud quod dictum eſt, effectum ex omiſſione ſequutum eſſe voluntarium, ſecluſa quauis obligatione, Obijcies primò: talis effectus non eſt ab homine tanquam à cauſa eius, non enim fit per influxum ab illo: ſaltem non eſt ab homine tanquam à cauſa per ſe, ſed ſolùm tanquam à cauſa per accidens, eo quòd homo non impedit: quod ſatis non eſt ad voluntarium phyſicè. Nec etiam talis effectus poteſt tribui homini tanquam cauſæ morali, ſecluſa obligatione: ergo nullo modo eſt ei voluntarius.

Cum obligatione, ſunt voluntarij imputabiliter in genere moris.

Reſpondetur. Homo non eſt cauſa poſitiuè talis effectus, ſcilicet agendo & influendo: ideoquè effectus non eſt ei poſitiuè voluntarius, quaſi poſitiuè procedens: ſed homo eſt cauſa negatiuè, id eſt cauſa nõ impediens, cauſa permittens: quod idem eſt ac ſi dicatur, homo voluntariè ac liberè non impedit ſeu permittit talem effectum. Et ſic non dicetur cauſa per ſe, ſed per accidens: & hoc modo ſufficit etiã, ſi effectus ſequutus dicatur voluntarius per accidens, & non per ſe. Imò in vniuerſum, illa duo genera voluntarij, in ſe & in cauſa, appellabantur quoque per ſe & per accidens. Ad hoc tandem vt effectus imputetur homini tanquam cauſæ morali, culpabiliter non impedienti effectum, facit obligatio, quæ vtique non affert nouum influxum aut nouam cauſalitatem, ſed ſolùm facit vt effectus ſit culpabilis, qui alioqui non fuiſſet in culpa.

Peccata hominũ ſunt permiſſiuè volũtaria Deo.

Obijcies ſecundò. Sequeretur, peccata hominum eſſe voluntaria Deo, & Deum eſſe cauſam peccati, non ſolùm quoad materiale vt dici ſolet, ſed etiam quoad ipſam formalem malitiam. Deus enim, potens & ſciens, denegat homini auxilia efficacia quibus impediretur peccatum. Nec releuat, quòd Deus præbet auxilia ſufficientia, & prohibet peccata, & monet ne fiant: hinc enim ad ſummũ fit, peccata eſſe Deo inuoluntaria ſecundùm quid: ſed cùm reuera illa permittat, erunt ei voluntaria ſimpliciter.

Reſpondetur. Hoc totum ſpectare ad alium locum, quomodo ſcilicet Deus realiter ſe habeat, verè concurrens ad actionem peccati, & non cauſans malitiam peccati. Sed quoad ipſam rem ſatis conſtat, Deum verè permittere peccata, non prębendo auxilia efficacia. Hinc ergo dicere valebit, Deum voluntariè permittere peccata, quia cognoſcendo permittit: & ſimiliter permiſſionem peccati eſſe Deo voluntariam: ac etiam peccata eſſe permiſſiuè voluntaria: nam ſemper idem eſt ſenſus. Et ſimiliter admittendum erit, Deum eſſe cauſam peccati permiſſiuè, id eſt eſſe cauſam non impedientem ſed permittentem peccatũ. Habeturq. hic loquendi modus ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. tract. de iuſtificat. can. 6. vbi damnat dicentes, Deum mala opera noſtra operari non ſolùm permiſſiuè, ſed etiam propriè & per ſe: quibus verbis admittit & ſupponit, Deum operari permiſſiuè peccata. Eo autem modo quo Deus dicitur permiſſiuè operari, vtique voluntariè permittit, voluntariè operatur. Ad cauendum tamen periculum erroris, dicendum non eſt abſolutè & abſque explicatione, peccata eſſe voluntaria Deo, vel Deum cauſare peccata.

Peccata aliena, ſüt

Obijcies tertiò. Inconueniẽs videtur, admit-

permiſſiuè voluntaria illis qui non impediunt. admittere, eſſe homini voluntarios, quoſdam effectus, quos impedire nō tenetur: v. g. furtum ſequutum ex eo quod quis non clauſerit fores domus, ad quem nihil ſpectabat de cuſtodia domus: ſcandalum ſequens ex ornatu modeſto mulieris iuxta vſum patriæ: & alij ſimiles effectus.

Reſpondetur facilè. In his & ſimilibus exemplis, non eſſe inconueniens, admittere, huiuſmodi effectus ſequutos eſſe voluntarios illi qui poterat impedire, habebatquè ſufficientem aduertentiam, licèt non teneretur impedire. Ideo enim dicimus, eſſe voluntarios tantùm negatiuè ſeu permiſſiuè, non verò poſitiuè: eſſe voluntarios phyſicè, non verò moraliter culpabiliter.

SECTIO OCTAVA.

Quid & quotuplex ſit Inuoluntarium.

Inuoluntariū eſt poſitiuè oppoſitum voluntario. AD perfectam voluntarij explicationem, iuuat quoque, de inuoluntario eius oppoſito diſſerere, ac videre quomodo in humanis actibus locum habeat. Dicitur autem inuoluntarium, non ſolùm negatiuè, ideſt per negationē voluntarij; etenim deſcenſus naturalis lapidis, non eſt voluntarius, non tamen per hoc dicitur inuoluntarius. Sed inuoluntarium dicitur quodammodo contrariè & priuatiuè oppoſitum voluntario: & verſatur circa idem ſubiectum; hoc eſt de eo ſolùm agente dicitur inuoluntarium, de quo dicitur voluntarium. Poteſtquè accipi ijſdem modis, quibus initio ſect. primæ notauimus ſumi voluntarium. Specialiter tamen accipi debet, prout opponitur voluntario in quarta ſignificatione, de quo hactenus egimus. Vocatur etiam inſpontaneum, & inuitum apud Ariſt. 3. Ethicor. cap. 1., & moleſtum ibidem ac lib. 2. Moral. ad Eudemum cap. 8. Neceſſarium quoque & coactum: quæ nomina magis conueniunt primo inuoluntarij generi, quod mox aſſignabimus.

Aliud eſt inuoluntariū ex violentia, & aliud ex ignorātia. Iuxta duplicem ergo conditionem voluntarij aſſignatam, ſcilicet vt ſit à principio intrinſeco, & vt ſit, cum cognitione: dupliciter poteſt contingere inuoluntarium, nempe ex defectu alterutrius conditionis. Primum eſt quod non procedit ex virtute intrinſeca operantis, & dicitur inuoluntarium ex violentia. Secundum eſt, quod non procedit ex cognitione, & dicitur inuoluntarium ex ignorantia. Sic expreſſit Ariſt. 3. Ethic. cap. 1., vbi poſt multa concludit: *Inuitū eſt, quod vel vi vel ignoratione accidit.* Ariſtotelem imitati ſunt Damaſcenus & Niſſenus. Eſtquè res explorata ac recepta apud Theologos.

Vt autem diſtinctè priùs de primo inuoluntarij genere agere proſequamur: Inuoluntarium hoc modo dicitur, quod ita non eſt a principio intrinſeco, ideſt a voluntate ſeu appetitu ſenſitiuo, vt potiùs poſitiuè ſit contra inclinationem eius. Sic dicitur violentum: violentum enim eſt contra inclinationem intrinſecam eius in quo contingit: & ita intelligitur definitio violenti, quam tradit Ariſt. 3. Ethic. cap. 1., *Violentum eſt, quod ſit ab extrinſeco, nullam cōferente vim eo in quo ſit*, ideſt non actiuè operando, ſed potiùs quaſi reſiſtendo.

Violentum tamen, ſecundùm ſuam adæquatam ſignificationem, ex vna parte magis amplè dicitur quam inuoluntarium. Violentum enim opponitur naturali, quod ſcilicet eſt à principio intrinſeco, etiam ſi ſit abſque cognitione: vt pote, deſcenſus eſt naturalis lapidi, non autem voluntarius: & ſic aſcenſus eſt violentus lapidi, non autem inuoluntarius. Ex altera parte inuoluntarium magis amplè dicitur, quia ex ignorantia quoque prouenit, quod tamen non eſt violentum. Vnde illud quod refertur ex Ariſt. lib. 2. ad Eudemum cap. 8. *Omne violentum eſſe inuoluntarium*, vel vt alij volunt eſſe ex textu græco legendum, *Omne inuoluntarium eſſe violentum*: hoc inquam ſic intelligendum eſt: quòd omne violentum in cauſis cognoſcentibus, ſit inuoluntarium; & omne inuoluntarium ortum ex vi, ſit violentum. Notauit verò Durand. in 2. diſt. 25. q. 4. num. 4. coactū magis propriè dici pro eo quod eſt violentum in cauſis cognoſcentibus: quamuis Ariſt. eod. lib. ad Eudemum cap. 9. dicat, ignem vi coactum deſcendere. Cæterùm, plura ſolent hoc loco *Cōparatur violentum cum inuoluntario.*

de

de violēto tractari. Sed tamen, cùm violentum per ſe opponatur naturali, & intantum opponatur etiam voluntario, in quantum voluntarium eſt naturale, ſcilicet à principio intrinſeco: ideo communi loco egimus de violento q.9. Philoſoph. ſect.8., circa ipſam rerum naturam. Et præſertim quæritur, num à Deo ipſo poſſit inferri vis & fieri violentum in cauſis creatis. Sed de hoc etiam, aptiori loco egimus 1. par. q.48. ſect. prima: vbi diximus, ſi Deus efficiat in creaturis aliquid, quod alioqui factum a cauſis creatis eſſet violentum, v.g. deorſum trudere ignem, id eſſe quidem contra inclinationem naturalem ignis, prout eſt ſubſtantia petens locum ſuperiorē, & ſic deſcēſum eſſe ei violentum; tamen eſſe iuxta & non contra aliam inclinationem innatam, quam omnes creaturæ habent vt ſubijciantur diuinæ poteſtati. Et prætereà ij qui non admittunt, id quod fit à Deo, eſſe vlli creaturæ violentum, faciliùs appellabunt inuolūtarium, ſi contingat circa naturam cognoſcitiuam. Et licèt dicant, id quod fit a Deo, non eſſe contra inclinationem innatam vllius creaturæ, facilè concedent, eſſe contra voluntatem: quod etiam ſatis eſt ad inuoluntarium ex violentia, vt mox dicemus.

Rurſus ergo dupliciter poteſt eſſe aliquid contra inclinationem voluntatis: nempe vel voluntatis vt potentia eſt in actu primo ſpectata: vel ratione alicuius actus aliciti, ſi nempe accidat aliquid repugnans noſtro deſiderio, licèt alioqui non repugnaret noſtræ volumtati præciſè vt potentia eſt, quæ pro ſua libertate poteſt in vnam vel aliam partem ferri. Poteſt autem hic actus elicitus eſſe, vel abſolutus & efficax, vel tanquam conditionatus, ſeu inefficax per modū ſimplicis deſiderij & complacentiæ. Si ſit primo modo, dicetur inuoluntarium ſimpliciter aduerſus talem voluntatem: ſi ſit ſecundo modo, dicetur inuoluntarium ſecundùm quid, vt magis in ſequentibus apparebit.

SECTIO NONA.

An & quomodo poſſit homo in ſuis actibus elicitis pati inuoluntarium ex violentia.

IN primis, fieri non poſſe, vt actus elicitus ab appetitu, ſit ei violentus, docent S. Thom. art.4., Durand. in 1. diſt. 25. q.4., & in 4. d.29. q.1., Scotus, Bonau. Riccard. Gabr. Paludan. Almain. & alij in 2. d.25., Caiet. Medina, alijque communiter hoc loco. Et intelligunt, non poſſe eſſe violentum voluntati in ſe ſpectatæ vt potentia eſt. Probatur manifeſta ratione S. Thomæ & aliorum communi. Actus eliciti appetitus, omnino procedunt effectiuè ab ipſo appetitu: Igitur prorſus ſunt à principio intrinſeco, & non ſunt contra inclinationem innatam eius, ſed potiùs iuxta inclinationem eius actiuam. Idquè eo magis notum eſt, ſi dari non poteſt actus de ſuo genere elicitus, v.g. amor, qui non ſit effectiuè à voluntate, ſed à ſolo Deo efficiatur: quod quidem nos ſupponimus. At, etiam ſi fieri poſſet, vt Deus ſolus efficeret actum aliquem in voluntate noſtra, quod nonnulli admittūt; neque ſic talis actus infuſus à Deo, eſſet violentus voluntati noſtræ: quia nimirum eſſet iuxta inclinationem paſſiuam voluntatis. Licèt verò non eſſet ab actiuitate voluntatis, non tamen eſſet contra eam: quod ad rationem violentiæ requiritur. Vnde talis actus eſſet quidem non voluntarius actiuè, non tamen eſſet inuoluntarius & violentus. *Actus elicitus volūtatis, non poteſt eſſe ei violentus.*

Dicunt autem aliqui, voluntatem vt excitatam cogitatione & vocatione congrua ad vnam partem, poſſe pati violentiam, ſi Deus infundat ei actum oppoſitum, vel voluntatem moueat ad eliciendum actum oppoſitum: hic enim actus in tali caſu eſſet contra inclinationem voluntatis in actu primo prout excitatæ vocatione congrua ad alteram partem. Vaſq. verò diſp.26. num.13. ait, in hoc caſu ceſſationem ſolummodo ab eo actu ad quem voluntas erat taliter excitata, fore violentam, non tamen

actum

actum contrarium. Sed certè eadem ratiò eſſet de hoc actu, ac de ceſſatione ab illo actu. Nam ſi v. g. lapis expeditus ad deſcenſum propellatur ſurſum, vtique non ſolùm ceſſatio deſcenſus, ſed etiam ipſe aſcenſus, erit violentus lapidi. Nec refert, nec etiam neceſſe eſt, dicere, quòd ideo Deus raperet voluntatem ad actum oppoſitum, quia volebat negare concurſum ad alterum: quinimò pariter è conuerſo dici poſſet, ideo denegare concurſum ad talem actum, quia volebat rapere ad oppoſitum. Sed ſimpliciter, neque quoad ceſſationem ab actu, neque quoad actum oppoſitum, poſſe ſic inferri violentiam voluntati, dicemus in ſequentibus.

Aliter tamē cogitari poſſet talis caſus violentiæ: ſi nempe voluntati imprimeretur in actu primo quędā qualitas determinans eā neceſſariò ad certum actum, & tunc Deus adigeret ad actum oppoſitum: ſic talis actus oppoſitus eſſet contra determinationem illam voluntatis in actu primo, & ita eſſet violentus.

Poteſt tamen eſſe quoad modum.

Et prætereà quoad modum operandi poteſt inferri violentia voluntati ad aliquem actum elicitum. Videlicèt, cùm voluntas ſit potentia libera, ſi ſtante cogitatione indifferenti & ſtatu quo poſtulat vti ſua libertate, ei imponatur neceſſitas, per infuſionem qualitatis determinantis, vel alio modo, ad eliciendum certum actum: tunc, licèt ipſe actus eſſet ſimpliciter voluntarius: tamē modus quo fieret, ſcilicet neceſſariò, non eſt à virtute voluntatis, ſed eſſet contra naturalem modum quo voluntas poſtulat operari, eſſet ergo violentus. Dico, ſtante cogitatione indifferenti & ſtatu libertatis: quoniam alioqui in ſtatu beatitudinis, vbi viſio clara Dei cum habitu charitatis trahit neceſſariò voluntatem ad ſemper exercendum actum amoris Dei, hæc amoris neceſsitas nequaquam eſt violenta, imò eſt maximè conſentanea, ratione claræ viſionis & ſtatus beatifici. Nec etiā, dum voluntas per primum motum indeliberatum fertur neceſſariò in obiectum, patitur violentiam: quia adhuc non erat præuenta cogitatione indifferenti: ſed potiùs connaturaliter admittit talem modum operandi.

Concedi item poteſt, quod in ſimili ait Durand. q. cit. in 2. num. 5., ſi per infirmitatem perturbetur vſus rationis, & impediatur connaturalis modus liberè operandi, voluntatem pati quodammodo violentiam. Quod poſtea q. cit. in 4. num. 7. explicauit, eſſe minùs propriè dictum. Sed hæc violentia poteſt intelligi, non ſolùm quando voluntas cogitur ceſſare à ſuis actibus naturalibus: verùm etiam quando cogitur ad operandum modo neceſſario contra inclinationem ſuam vt libera eſt. Et iuxta hunc reſpectum poterit maximè dici violentia, quādo id totum proueniat ab agente extrinſeco violenter operante ad perturbandum uſum rationis. Dum autem pueri, imperfectè vtentes ratione, non adhuc operantur liberè: id non eſt violentum: quia pro illo ſtatu eſt connaturale potiùs voluntati, tamquam potentiæ animæ informantis corpus, & poſtulantis tali modo dependenter a corpore operari, quæ dependentia pro tunc affert talem imperfectum modum operandi.

Poteſt vnus actus voluntaris eſſe inuoluntarius & oppoſitus reſpectu alterius actus.

Deinde, conſiderando inuoluntarium & violentum, quatenus poteſt contingere contra inclinationem actus eliciti: ſic quidem patet facilè, poſſe alium actum eſſe inuoluntarium ſecundùm quid: dum nempe quis habet ex vna parte repugnātiam ac diſplicentiam ad aliquid faciendum aut volendum, & tamen ex alia parte inducitur ad id faciendum aut volendum: vt paſsim contingit præſertim ex metu. Item contingit interdum inſurgere in voluntate primos quoſdam motus, dum ex alia parte voluntas conatur quantum poteſt illos impedire: tunc inquam hi motus ſunt inuoluntarij, ideſt non ſolùm non liberi, ſed poſitiuè contra conatum voluntatis.

Si inſuper poſſent duo actus efficaces voluntatis, inter ſe oppoſiti, coexiſtere ſimul, vtpote velle & nolle idem obiectum: aut habere propoſitum exercendi aliquem actum, & ſimul exercere oppoſitum: aut habere intentionem aſſequendi finem, & reſpuere media: ſic inquam, aliqui notant, quòd vnus actus eſſet violentus reſpectu alterius. Sed tamen Gabriel in 1. d. 25. q. vnica art. 3. dub. 1., dubitans, num poſsint tales actus oppoſiti ſaltem per Dei potentiam abſolutam coniungi ſimul, ait adhuc, quod ſi coniun-

iungerentur, non eſſent violenti: ſed ſi idem actus ſimul eſſet odij & amoris, in hoc inuolueretur violentia. Salas quoque hîc diſp.2 ſect.6. ad 3 affirmat, poſſe actus oppoſitos componi ſimul, ſed ait neutrum fore violentum alteri. Verùm, impoſſibile potiùs eſt, hos actus vitales oppoſitos, ob maximam repugnantiam inter ſe, componi ſimul: licèt alioqui qualitates naturales contrariæ, vt calor & frigus, poſſint à Deo etiam in gradibus intenſis in eodem ſubiecto collocari. Similiter in intellectu fieri non poſſet, vt ſimul eſſent aſſenſus & diſſenſus, affirmatio & negatio de eadem propoſitione. Et ita in hac re notauit Medina hîc art.4. ad 4., & alij plures docent. Si tamen tales actus oppoſiti poſſent eſſe ſimul, planè vnus eſſet inuoluntarius reſpectu alterius: cùm inter ſe aduerſentur ſibiquè repugnent: & præſertim poſterior actus dici deberet inuoluntarius reſpectu alterius prioris quem ſupponeret, id eſt contra vim & inſtinctum illius.

Admittit autem Medina eodem art. 4. concl.3. & 4., fieri poſſe à Deo, vt voluntas tranſeat ab vno intenſiſſimo actu dilectionis ad alium intenſiſſimum actum odij, & è conuerſo: atque in hoc euentu poſteriorem actum fore inuoluntarium & coactum reſpectu prioris. Eademquè ratio eſſet de quibuſuis actibus oppoſitis, quorum vnus hoc pacto ſuccederet alteri. Verùm ſi ſeruetur in reliquis naturalis modus operandi voluntatis; in hoc ſanè nõ inuenitur aliud, quã mutatio voluntatis de vna in alteram partem, quę mutatio non rarò contingit ex libertate ipſa noſtræ voluntatis. Dum ergo voluntas mutat propoſitum, poſterior actus non dicetur propriè inuoluntarius, coactus, vel violentus reſpectu prioris: quia nimirum, intantùm id diceretur, inquantum vnus actus habet vim excludendi alium: ſed tamen, ſpectata natura libera voluntatis, accidere poteſt hæc ſucceſsio actuum oppoſitorum. Quamuis ergo Deus faceret, vt voluntas eo modo mutaretur, non inferret violentiam voluntati: niſi fortè dicatur quodammodo ſecundùm quid, quatenus naturaliter & ordinariè euenire non ſolet, vt voluntas repentè ex vno actu intenſiſſimo ad aliũ oppoſitum tranſeat. Nec valet quod ait Medina, cogi voluntatem, dum inducitur an eliciendum actum intenſiſſimum: nam hoc modo, non ſolùm in ſecundo, ſed etiã in primo actu, vtpote pariter intenſiſſimo, fuiſſet coacta voluntas: ſed potiùs in neutro cogitur ratione intẽſionis, quæ nempe, quantacumque ſit, non vtiquè excedit actiuitatem voluntatis.

Sed ſimpliciter erit voluntarius.

Quocunque tamẽ ex his modis, actus elicitus dicatur denominari poſſe violentus, abſolutè & ſimpliciter vocari debet voluntarius: eſt enim elicitiuè à principio intrinſeco. Et licèt opponatur alteri actui elicito, tamen præualet dependentia ab ipſa voluntate, vt hinc dicatur ſimpliciter voluntarius: diceturquè violentus ſecundùm quid, eo quòd ſit contra alium conatum & actum elicitum eiuſdem voluntatis.

Adendum quoque eſt cum Palud. in 4. d.29.q.1.art.1.concl.3., Almaino tract.1. Moral. cap.2., Vaſq. diſp.26. num.6., Salas diſp.2. ſect.6. concl.2., poſſe voluntatem conſideratam cum actu elicito quantumuis efficaci, cogi ad recipiendum habitum oppoſitum: ac etiam dum voluntas operatur ad excludendum aliquem habitum, poteſt talis habitus infundi, vel augeri, ſeu conſeruari à Deo: quod planè eſſet contra conatum ipſius voluntatis.

Poteſt violenter voluntas impediri ab operando.

Demum, quoad ceſſationem ab eliciendis actibus, faciliùs concedi ſolet, poſſe voluntatem vim pati. Ita aſſerunt Durand., Almain., Valent., Vaſq., Salas, & alij locis citatis. Pro qua re exemplum magis certum eſt: ſi ſtante viſione Dei, qua voluntas determinatur vt neceſſariò exerceat actum amoris, denegetur ei concurſus ad talem actum. Eademquè ratio eſt, ſi voluntas poteſt alio modo in actu primo determinari neceſſariò ad aliquem actum, & in tali ſtatu ei denegetur concurſus in actu ſecundo: planè enim hoc eſſet contra impetum volũtatis quatenus ſic determinatæ. Addit etiam Vaſq. diſp.26. cap.2. & 6., voluntati excitatæ cogitatione cõgrua ad certum actum, inferri poſſe violentiam, ſi ei denegetur concurſus ad talem actum. Hic dicendi modus alludit ad ſcientiam Dei conditionatam: de qua re non eſt huius loci diſſerere. Reſpectu autem prioris actus

ris actus eliciti facilè inferri poteſt violentia voluntati ad ceſſandum ab alia operatione: ſi nempè ſtante propoſito efficaci de exercenda aliqua operatione, vel ſtante intentione finis, denegetur cõcurſus ad exercendam illam operationem, ad aſſumenda media.

Cæterùm, poteſt quoq. inferri violentia voluntati ſpectatæ vt potentia eſt præcisè in ſua natura: ſi in perpetuum vel ad longum tempus denegetur ei cõcurſus ad omnem actum. Quamuis Riccard. in 2. d.25. art.4.q 1. Palud. in 4.d. 29.q 1. art. 1., Caiet. 1. par.q.82. art. 1., Conrad.& Martinez hac q .ar.4.velint, hoc non fore violentum. Sed certè, cùm voluntas ſit potentia operatiua, exigit vtique interdũ operari, licèt ex eo quòd eſt libera non exigat determinatè exercere vnum certum actum. Eſſet ergo ei violentum, priuari omni operatione. Et ſaltem ea vis quæ inferretur igni cui negaretur concurſus ad comburendum, ſimiliter dici debet quòd inferretur voluntati cui negaretur concurſus ad omnem prorſus actum. Aliqui verò hoc limitant, quando adſint omnia requiſita in actu primo ad operandum. Verùm ex eo quòd voluntas eſt operatiua, exigit hoc ipſum, vt quandoquè habeat hęc requiſita: ſiue ergo ei denegetur actualis ſolùm conuerſus, ſiue etiam aptitudo requiſita in actu primo, patitur violentiam. Sic enim, ſi alicui videnti Deum, non tribueretur habitus charitatis requiſitus ad actum amoris: hoc ipſum eſſet violentum: quia cùm viſio determinet ad actum amoris, exigit quoque habitum charitatis inſundendum in voluntate.

Etiā quodammodo per vim cauſarum creatarū. Rurſus, etiam ex cauſis creatis inferri quodammodo poteſt, ſaltem mediatè, violentia voluntati ad non operandum: ſi nempe quis violenter procuret alteri inſaniam, qua is impediatur à ſuis actibus connaturalibus, quos in ſtatu ſanæ mentis exerceret. Item, ſi dum quis intendit finem, alius ſubtrahat ei omnia media, eaquè reddat impoſſibilia, ex quo ille cogatur quoque deſiſtere ab intentione finis. Aut demum ſi Dæmon permitteretur ſubtrahere omnes ſpiritus animales à ſenſu interno, quo impediretur homo à ſuis actibus internis, tàm in parte rationali, quàm ſenſitiua. Sic pateretur homo ex violentia extrinſecùs illata inuoluntarium ad ceſſandum ab eliciendis actibus voluntarijs.

SECTIO DECIMA.

An & quomodo homo poſſit in ſuis actibus imperatis pati inuoluntarium ex violentia.

COmmunis Theologorum ſententia eſt, quæ id fieri poſſe affirmat: & ita docet S. Thomas art.4., aliter loquens de actibus imperatis ac de elicitis: ita etiam alij Theologi quos ſect. præcedenti allegauimus. Cuius rei veritas vt penitus innoteſcat, hæc obſeruanda ſunt.

Primò notare ſolent, fieri non poſſe, vt quiſquam actus exerceatur ex imperio appetitus, & non ſit voluntarius. Hoc verum eſt, ſpectato appetitu vt potentia eſt: ſi enim actus imperatur, iam procedit ab appetitu, & non erit contra inclinationem eius. Verum eſt etiam, ſpectando actum elicitum imperantem: huic enim etiam conformis eſt & non contrarius, actus imperatus. Quatenus verò idem actus elicitus, poteſt eſſe aliquo modo inuoluntarius, iuxta ea quæ ſect. præcedenti dicta ſunt: pari modo actus imperatus ex illo prodiẽs, dici debebit inuoluntarius. Eademquè ratio eſt de omiſſione actus, ab intrinſeco imperata. *Actus quā imperatur à voluntate, non poteſt eſſe violentus.*

Secundò certum eſt, inferri poſſe violentiam voluntati imperanti, hoc modo: dum voluntas efficaciter decernit mouere v. g. manum; ab aliquo validiori vi detineatur manus ne moueatur, & ſic impediatur potentia exequutiua ab efficiendo actu imperato. Et ſimiliter dum quis, renuit mouere manum, & reſiſtit alteri impellenti, tamen alter ob validiores vires reipſa impellat, talis motus erit violentus. Ita notauit Ariſtot. lib.2. ad Eudemum cap.11. dicens. *Quando agens externum præter*, ideſt contra, *impetum intrinſecum alterius, mouerit, ſedaritvè*, ideſt à motu detinuerit, *vi id fieri aſſeueramus*: & rurſus, *Siue agens externum moueat, ſiue motionem impediat*, *Sed poteſt inferri violentia cõtra imperium voluntatis.*

neceſſitatem, ideſt violentiam; *vocamus*. Idem docent Damaſcen. & Niſſ. ac Theologi. Ratione patet: quia ſic maximè conſtat, fieri aliquid ab extrinſeco contra internum impetum voluntatis, quod vtique eſt violentum. Hac autem ratione patet, inferri violentiam, non vt homo quicquam agat, ſed vt aliquid contra ſuę voluntatis conatum patiatur. Notarique ſolet, non ſufficere ad hoc violentum, ſi voluntas nec imperet motum, nec reſiſtat, & negatiuè ſe habeat: ſed requiri, vt poſitiuè reſiſtat. Alioqui enim verè imputatur ad culpam, ſi quis quicquam illicitum circa ſe fieri permittat, non impediens cùm poſſet, licèt non poſitiuè cooperetur: ſed per talem permiſſionem cenſetur moraliter velle & conſentire.

Poteſt inferri hæc violentia etiam ad agendum.

Tertiò dubium eſt, num inferri poſſit violentia contra conatum voluntatis, non ſolùm ad patiendum, ſed etiam ad agendum, ideſt vt cogantur potentiæ ſubditæ voluntati aliquid operari contra impetum & imperium ipſius voluntatis. Aliqui abſolutè negant. Salas, diſp. 2. ſect. 2. affirmat. Pro qua parte videtur ſtare Ariſt. 3. Ethic. cap. 1. paulò ab initio, vbi ait: *Violentũ eſſe, quod prouenit ab externo, & ad quod, neque qui agit, neque qui patitur, aliquid confert*: & lib. 2. ad Eudemum cap. 9. *Animalia & inanimata, vi, multa, tùm facere, tum pati animaduertuntur*. Similiter Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 24. & Niſſen. lib. 5. Philoſoph. cap. 1. docent, inuoluntarium tàm eſſe in agendo, quàm in patiendo: licèt hi exponi poſſent de inuoluntario in agendo, non ex violentia, ſed ex ignorantia. Explicari autem poteſt violentia ad agendum: nempe ſi quis per vim arrepta manu alterius percutiat tertium, manus erit inſtrumentum actiuũ ad illam percuſſionem, eo modo quo ſecuris ad ſcindendum. Hoc exemplum poſuit Ariſtot. eo loco ad Eudemum: & adnotauit Clictoueus in locum citatum Damaſceni: *Vt ſi quis* (inquit) *ſuperata propria virtute, alieno impulſu violenter adactus, verberet patrem, incendat templa, &c.* Sic etiam dicimus, lapidem aſcendere, licèt alieno impulſu proiectum: & aqua calida dicitur calefacere. Denominantur ergo huiuſmodi rem agere per formam extrinſecùs impreſſam contra inclinationem earum. At hoc modo non infertur violentia, vt ipſæ potentiæ executiuæ ſubditæ voluntati, quicquam agant: ſed ſolùm vt mẽbra in quibus reſident hæ potentiæ, deſeruiant tanquam inſtrumenta virtutis externæ. Alio etiam modo poteſt cogitari hæc violentia: ſi nempe voluntate decernente mouere manum, Deus deneget concurſum ſuum: aut è contra, ſi voluntate renuente mouere manum, Deus faciat, vt potentia ipſa motiua exerceat motum. Imò etiam à cauſis naturalibus ſimilis violentiæ modus poteſt inferri ſaltem mediatè: ideſt, ſi non vt ipſa potentia motiua agat, tamẽ quædã potentiæ agant, non quidem inferendo vim immediatè his potentijs, ſed aliquid violenter circa membra corporis operando, vt mox dicemus.

Quibus potentijs poſſit inferri.

Quartò dubium eſt, quibuſnam potentijs ſubditis imperio voluntatis, vis inferri poſſit. Et cùm ex dictis conſtet iam de potentia motiua, de alijs potentijs aliqui abſolutè negant. Durand. tamen in 2. d. 25. q. 4. num. 7. affirmat, voluntatem poſſe cogi ad actus imperatos, non ſolùm potentiæ motiuæ, ſed etiam aliarum facultatum: vtpote dum quis nolens videre, cogitur videre. Quod quidem per Dei potentiam explicari poteſt euenire per immediatam operationem circa ipſas potentias: vtpote ſi Deus faciat, vt intellectus quicquam conſideret, quando voluntas imperabat oppoſitum. A cauſis verò naturalibus euenire poteſt ſolùm remotè & per accidens, mediante motu locali: vt dum quis, nolens videre, claudit oculos, & alius ei per vim oculos aperit, & ſic videre cogit. Vel circa externa operando: dum quis ne videat moratur in tenebris, & alius per vim feneſtras aperiat. Et circa potentias internas, ſi aliquo nolente de re quapiam cogitare, alius ei inuito offerat exteriùs talem rem ex qua neceſſariò ſuboriatur eius cogitatio in mente eius. Vel ſi Dæmon per vim detineat aut auferat ſpiritus animales, aliouè modo perturbet inſtrumenta actuum internorum, ne potentiæ exequantur imperium voluntatis. Vnde hæc vis poteſt inferri huiuſmodi potentijs, vel ad ceſſandum ab operatione, vel ad operandum

contra imperium voluntatis.

Imò, etiam actus appetitus ſenſitiui, qui reſpectu ipſius appetitus ſunt eſſentialiter ſpontanei, poſſunt ac ſolent eſſe inuoluntarij reſpectu voluntatis rationalis. Sic dicũtur praui motus partis ſenſitiuæ eſſe inuoluntarij pijs hominibus, per rationem conantibus eos reprimere. Et tunc maior eſſet in hoc genere violentia, quando in caſu quo voluntas natura ſua habet facultatem reprimendi aliquem ſenſualitatis motum, vi cauſæ exterioris, vtpote Dæmonis, fieret vt ſenſualitas perſiſteret in eo motu: ſic enim maximè talis motus eſſet contra poteſtatem & imperium voluntatis. Similiter è conuerſo actus voluntatis dicetur inuoluntarius & repugnans appetitui: dum nempè appetitus tendit in obiectũ aliquod delectabile, & ſecum quaſi trahere conatur voluntatem, iuxta illud, *Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati*, ac rurſus *Spiritus concupiſcit aduerſus carnem, & caro aduerſus ſpiritum*: dum inquam ſic appetitus veluti trahit voluntatem, ſi voluntas reſiſtat, & potiùs conetur reprimere prauum motum appetitus; planè huiuſmodi conatus voluntatis repugnat inclinationi ſenſitiuæ, quæ ferebatur in obiectum illud delectabile.

Nõ ſolùm volũtati, ſed etiam alijs potẽtijs ei ſubditis, dicetur vis inferri.

Quintò demum, certum quidem eſt, quotieſcunque fit aliquid violenter circa potentias ſubditas imperio voluntatis, verè vim inferri ipſi voluntati, & ratione eius toti ſuppoſito, vt ſic dicere ſimpliciter valeat hominem cogi. Dubiũ autem eſt, num ijſmet potentijs dici poſſit vis inferri, eaſquè cogi. Negant Vaſq. diſp. 26. cap. 4. & Curiel hac q. art. 4. dub. 6., cum Durando in 2. d. 24. q. 3. num. 14. & diſt. 25. q. 4. num. 6., & Palud. in 4. d. 29. q. 1. art. 1. poſt 2. concluſionem: quia ſcilicet, licèt aliqua potentia rapiatur ad aliquem actum contra imperium voluntatis, tamen talis actus non repugnat, ſed potius connaturalis eſt virtuti actiuæ ipſius potentiæ. Nihilominus has etiam potentias cogi atque vim pati, affirmat Medina art. 4. Valent. puncto 3. Salas diſp. 2. ſect. 6., cum Capreolo in 2. d. 24. q. 1. art. 3. ad argum. Durandi contra 3. & 4. concluſ., Soto in 4. d. 29. q. 1. art. 1. Soncin. 9. Metaph. q. 18. Poteſtquè hic loquendi modus explicari. Potentiæ v.g. loco motiuæ, connaturale eſt, obedire voluntati, & exequi imperium eius: ſic enim iuxta naturam ſuam coordinantur hæ potentiæ ergo dum illi potentiæ infertur vis contra imperium voluntatis, fit contra inclinationem eius; & ita repugnare videtur ipſi potentiæ, impediri ab exequutione actus imperati; ſicut repugnat voluntati, non adimpleri ſuũ imperium.

Et hinc etiam ad rationem in contrarium dicendum eſt, connaturale quidem eſſe potentiæ motiuæ, vt motum exerceat: non tamen eſſe connaturale, vt exerceat quando voluntas imperat oppoſitum: ſed tunc violentum illi erit, exercere motum. Nec diſtinguenda eſt quaſi duplex inclinatio in vnaquaque potentia ſubdita voluntati: vna ad proprium actum, & altera ad bonum totius ſuppoſiti, ſeu ad obediendum voluntati: ſed meliùs per modum vnius inclinationis poteſt res explicari, eo modo quo in diſcurſu præcedenti dictũ eſt.

SECTIO VNDECIMA.

An & quomodo actus humani ſint inuoluntarij ex ignorantia.

INuoluntarium ex ignorantia eſt, cui deeſt ſecunda conditio voluntarij, ſcilicet eſſe ex cognitione; ſupponendo primam conditionem, ſcilicet eſſe à principio intrinſeco: alioqui non dicetur actus inuoluntarius ex ignorãtia, qui non à virtute intrinſeca procedat. Rurſus non dicitur hoc inuoluntarium merè negatiuè, quod ſcilicet non eſt ex cognitione: ſed dicitur priuatiuè, nempe quod aptum ſit dirigi per cognitionem, & careat tali directione. Vnde, actus partis vegetatiuæ in ſe ſpectati, licèt ab intrinſeco procedentes & non ex cognitione; non per hoc dicentur inuoluntarij, ſed tantùm non voluntarij. Itaque actus ex ignorantia inuoluntarius, ſolùm dicetur is qui ab appetitu elicitur vel imperatur: hic enim aptus

aptus eſt ex cognitione procedere, ac per cognitionem dirigi.

Non niſi actus voluntarius poteſt eſſe ſecundùm aliquid inuoluntarius ex ignorãtia.

Quapropter fieri non poteſt, vt actus humanus ſit hoc modo omnimodè inuoluntarius, ideſt ex nulla cognitione & cum omnimoda ignorantia: non enim poteſt moueri appetitus ad actum vllum vel eliciendum vel imperandum abſque præuia cogitatione. Solùm ergo contingere poteſt, vt ignoretur aliqua pars ſeu circunſtantia circa actum exercendum: & quantum ad id quod ignoratur, dicetur actus inuoluntarius ex ignorantia. Et hoc aduertit S. Tho. art. 8., qui ideò dixit, tunc eſſe actum inuoluntarium ex ignorantia, dum quis ignorat aliquam circunſtantiam actus, & ex hoc aliquid facit, quod non faceret ſi ſciret. Indicauit etiam Ariſt. 3 Ethicor. cap. 1., vbi inquit: *Cùm in omnibus his in quibus eſt actio ignorantia contingat, fit, vt qui aliquid ex ijs ignorauerit, inuitus egiſſe videatur:* ideoque ſubdit, ſpontaneum eſſe ex cognitione ſingulorum in quibus eſt actio, ſpontaneum ſcilicet vndequaque perfectum, ex cognitione omniũ circunſtantiarum.

Dicitur etiam, id quod fit ex ignorantia, inuoluntarium, eo quòd ſuo modo ſit contra appetitum internum. Quod Ariſtoteles ſic explicauit: quia is qui aliquid agit ex ignorantia, non faceret ſi ſciret, & cùm fecerit, poſtea dolet: ergo inuitus fecit. Hoc pacto, talis operatio eſt contra voluntatem eius, qua nempe voluiſſet non facere ſi ſciſſet.

Qualiter ignorãtia dici poſſit cauſa inuoluntarij.

Dicitur quoque ignorantia cauſa inuoluntarii, eo quòd eſt cauſa, vt quis operetur. Quod non poteſt intelligi per cauſalitatem poſitiuam: cùm ignorantia ſit negatio ſeu priuatio: ſed per cauſalitatem negatiuam, eius generis quo appellatur cauſa remouens prohibens: ignorantia enim excludit ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret ne fieret opus: ex ignorãtia ergo hoc modo procedit executio operis.

Eadem verò ratio quæ eſt de actu poſitiuo, eſt etiam de omiſſione: nempe poteſt eſſe inuoluntaria ex ignorantia, quatenus homo ideo omittit facere aliquid, quia ignorat id, quod ſi ſciret, non omitteret. Similis etiam ratio eſt de effectu qui ſequitur ex cauſa voluntaria: erit enim effectus inuoluntarius ex ignorantia, cuius homo ideo cauſam appoſuit, quia ignorabat eſſe ſequuturum: vel ignorabat aliquid aliud circa effectum & conſequutionem eius ex tali cauſa, quod ſi nouiſſet, non appoſuiſſet illam cauſam.

Cæterùm, ad pleniùs dignoſcendum, quo pacto ignorantia inuoluntarios reddat humanos actus, cùm multiplex ſit ignorantia, videndum eſt, præcipuas quaſdam diuiſiones eius percurrendo, quænam ignorantia cauſet inuoluntarium.

SECTIO DVODECIMA.

Quanã Ignorantia reddat actus humanos inuoluntarios.

S. Thomas art. 8., ad hanc rem explicandam, triplicem ingorantiam diſtinguit, Comitantem, Conſequentem, & Antecedentem. Per primam ait cauſari non voluntarium, non tamen inuoluntarium: per ſecundam cauſari inuoluntarium ſecundùm quid: per tertiam cauſari inuoluntarium ſimpliciter. Commodius tamen erit, hanc rem per duplicem diſtinctionem explicare cum Ariſt. 3. Ethicor. cap. primo.

Ignorãtia antecedẽs & comitans.

Prima ergo diuiſio ignorantiæ ſit, in eam quæ eſt cauſa operis, & aliam quæ non eſt cauſa operis: illa dici poteſt antecedens reſpectu operis: altera vocatur comitans apud S. Tho. aliosque Theologos. Tradidit hanc diuiſionem Ariſtoteles illis verbis: *Quod ob ignorationem fit, inuitum id eſt, quod vel dolorem vel pœnitentiam affert: qui verò, cum ex ignoratione quippiam fecerit, factum minimè ægrè fert, is certè neque ſponte egit id quod ignorauit, neque inuitus, cùm non doleat.* Ariſtotelem imitatus eſt Niſſenus lib. 5. ſuæ Philoſoph. cap. 2. Ratio autem huius rei eſt: quia dum quis ita ex ignorantia operatur, quòd alioqui non egiſſet ſi non ignoraſſet, ignorantia eſt cauſa operis: cuius rei ſignum eſt, dolor & diſplicentia poſt notitiam facti. Si verò paratus erat facere etiam ſi ſciſſet, tunc ignorantia non fuit cauſa operis, ſed comitanter ſe habuit: cuius etiam rei ſignum eſt,

quòd poſtea facti notitia non affert dolorem, ſed fortaſſe voluptatem. V.g. occidit quis quem putat ceruum, & poſtea inuenit fuiſſe hominem, & de hoc non habet complacentiam ſed potiùs triſtitiam, hic operatus eſt ex ignorantia antecedenti, ideſt quæ fuit cauſa operis. Alius verò quis paratus erat occidere hoſtem, & accidit vt occidat, putans tamen eſſe ceruum, hic agit cum ignorantia comitante, quæ non fuit cauſa operis.

Ignorãtia comitans facit non voluntarium, antecedēs facit inuolũtarium.

De hoc duplici genere ignorantiæ, rectè docent Ariſt., Niſſen., S. Thomas, & alij, per ignorantiam quæ eſt cauſa operis & dicitur antecedēs, reddi opus inuoluntarium: per ignorantiam verò quæ non eſt cauſa operis, & dicitur comitans, reddi quidem opus non voluntarium, non tamen reddi inuoluntarium. Quia nimirum, reuera illud opus non procedit ex voluntate quam ille habebat occidēdi hoſtem, nec ex cognitione hoſtis: quoad hoc ergo, illud opus dicetur non voluntarium. Sed ex alia parte talis ignorantia non fuit cauſa operis, ſi quidem non auferebat cognitionem impedituram tale opus, cùm potiùs ſi cognitio adfuiſſet, adduc, & fortaſſe libentiùs, idem opus ſequutum fuiſſet: non ergo dicetur inuoluntarium. Confirmatur: quia illud quod fit priori modo ex ignorantia, verè eſt contra voluntatem: quod verò fit poſteriori modo cum ignorantia, licèt non ſit ex voluntate illa occidendi hoſtem, tamen non eſt contra illam: & ſic illo modo dicetur opus inuoluntarium, hoc vero modo ad ſummum dicetur non voluntarium.

Vbi rurſus obſeruandum eſt, contingere poſſe, vt quis dum actualiter operatur, habeat expreſsè voluntatem non operandi ſi ſciret quod ignorat: vel non habeat expreſsè hanc voluntatem, ſed ſit ita diſpoſitus, quòd eam facilè haberet & habiturus præſumitur, ſi id expreſsiùs cogitaret. Et ſimiliter è contra poteſt contingere, vt quis habeat expreſſam voluntatem operandi etiã ſi ſciret quod ignorat: vel ſolùm ſit ità diſpoſitus, vt præſumatur habiturus voluntatem operandi etiam ſi ſciret quod ignorat. Et vtroque modo verum eſt quod diximus: cum hoc tamen diſcrimine: quòd ſi adſit expreſſa voluntas, dicetur opus eſſe contra vel iuxta voluntatem expreſſam: ſin autem, dicetur opus eſſe contra vel iuxta voluntatem interpretatiuè præſumptam. Et ratione eius voluntatis, qua vellet quis iacere ſagittam, etiam ſi ſciret ibi adeſſe hominem, dicetur homicidium ei voluntarium obiectiuè, eo modo quo denominatur obiectum volitum, etiam ſi non procedat effectiuè ab ipſa voluntate.

Ignorãtia inuincibilis, & vincibilis.

Secunda diuiſio ignorantiæ fit, in eam quam homo cauere non poterat, & in eam quam cauere poterat. Illa dicitur antecedens, alia dicitur conſequens. Ita S.Tho.& alij frequẽter loquuntur. Vbi nõ ſumitur conſequens & antecedens reſpectu operis, in ſenſu quo locuti ſumus diuiſione præcedenti: ſed ſumitur reſpectu voluntatis. Hoc eſt, ſi quis non ex defectu ſuæ voluntatis ignorat, ſed eo quia non potuit ſcire, hæc ignorantia dicitur antecedens ad voluntatem eius: ſi verò, potuit ſcire, & noluit vel neglexit addiſcere, hæc dicitur ignorantia conſequens. Vaſq. autem diſp.29. cap.1. putat, Ariſtot. non eſſe locutum de hac ignorantia conſequente. Sed ſanè hanc etiam diuiſionem expreſsè ibi tradidit Ariſt. Imo ſic intellexiſſe videtur, cùm dixit: *Aliud eſt, ex ignoratione agere, aliud ignoranter agere.* Quæ verba, licèt accipi ſoleant in ſenſu diuiſionis præcedētis, de ignorantia antecedenti & comitante: tamen Ariſtoteles videtur potiùs aliam nouam diuiſionem addidiſſe. Nam ſtatim declarat, vnam eſſe ignorantiam quæ non excuſat, quæ inquit *in electione* conſiſtit, ideſt a voluntate prouenit, & non eſt cauſa inuiti, ſed prauitatis: aliam verò, ratione cuius homo inuitus agit: illam vtique intelligens ignorantiã quæ vinci poterat, alteram verò quæ vinci nõ poterat: iuxta illam hominem ex ignoratione agere, iuxta alteram ignoranter agere. Eandem doctrinam tradit Damaſc. lib.2. Fidei cap.24.

Vincibilis facit inuoluntarium ſecundùm quid, inuincibilis

Vna ergo ignorantia dicitur inuincibilis, & altera vincibilis. De vtraque docet S Tho. ad mentem Ariſt. & Damaſc, cauſare inuoluntarium, ſed diuerſo modo. Ignorantia inuincibilis cauſat inuoluntarium ſimpliciter: ſiquidẽ quod fit ex tali ignorantia, non procedit ex cogni-

cogni-

ſimpliciter.

cognitione, & eſt contra appetitum voluntatis: cùm ignorantia ſit cauſa operis, quod alioqui nō fieret, ſi adeſſet, ſcientia. Ignorantia autem vincibilis cauſat inuoluntarium ſecundùm quid, abſolutè tamen & ſimpliciter voluntarium. Quia, cùm potuerit quis rem ſcire, ſuaquè voluntate neſcierit, licèt reuera opus non procedat ab expreſſa voluntate, & fortaſſe ſit contra expreſſam voluntatem, qua is dicat ſe non operaturum ſi ſciret: tamen ſimpliciter opus ex voluntate procedit, quatenus ipſe homo poterat rem ſcire, ſuaquè volūtate ignorauit: vnde tale opus, quamuis non ſit voluntarium expreſsè in ſe ipſo, ſaltem eſt voluntarium interpretatiuè & in cauſa: cùm videlicet ignorantia quæ eſt cauſa operis, fuerit voluntaria.

Quare, hæc diuiſio præcipuè adaptatur ignorantiæ quæ eſt cauſa operis, & poteſt eſſe vincibilis vel inuincibilis. Sed ignorantia, etiam comitanti applicari poteſt: Qui enim paratus erat occidere inimicum, & occidit dum putat eſſe ceruum; vel adhibuit ſufficientem diligentiam vt deprehenderet num ibi eſſet homo vel fera, & ſic ignorantia eſt inuincibilis: vel non adhibuit ſufficientem diligentiam, & ſic ignorantia eſt vincibilis. Opus verò factum cum hac ignorantia comitante vincibili, non minùs erit voluntarium in cauſa, quàm ſi ignorantia fuiſſet prorſus cauſa operis. Quòd enim ille paratus erat occidere inimicum, vnde dicimus ignorantiam non fuiſſe cauſam operis, non eum excuſat, nec reddit melioris conditionis, ſed magis accuſat. Dum ergo dictum eſt cum S. Thoma, ignorantiam comitantem reddere actum non voluntarium, potiſſimè intelligendū eſt de comitante inuincibili: vel de comitante vincibili hoc pacto, quòd talis ignorantia, non quatenus comitans, ſed quatenus vincibilis, reddit actum voluntarium: ſiue vt comitans eſt, reddit actum non voluntarium expreſsè; vt vincibilis eſt, reddit actum voluntarium in cauſa.

Ignorãtia vincibilis affectata, & per negligentiã.

Tertia diuiſio ſit ignorantiæ vincibilis in affectatam, & non affectatam. Traditur à S. Thoma eod. art. Sumitur ex Ariſt. lib. 2. ad Eudemum cap. 9. in fine, dicente, *Vituperantur, qui facillimũ vel neceſſariorũ peritiam, per negligentiam, aut doloris aliquam voluptatemquè non veſtiget.* Et declaratur facilè: aut quis expreſsè & poſitiuè voluit ignorare, noluit addiſcere; & hæc eſt ignorantia affectata: aut per negligentiam & omiſſiuè non didicit quod poterat; & hæc eſt non affectata, ſed voluntaria per negligentiam. Vtraque hæc ignorantia facit voluntarium eo modo quo dictum eſt: ſed affectata facit magis, vt per ſe patet. Imò quadam ratione videtur ignorantia affectata, magis quàm ipſa ſcientia, facere voluntarium, & in materia illicita aggrauare peccatum, vt in propria de peccatis materia apparebit. Ignorantia autem per negligentiam habere poteſt varios gradus: poteſt enim eſſe maior aut minor negligentia: ac præſertim ſi negligentia ſit valde nimia, appellatur ignorantia craſſa & ſupina: quò verò maior fuerit negligentia, eo dicetur magis voluntarius actus ex ignorantia profectus.

Culpabilis & non culpabilis.

Sed rurſus ignorantia vincibilis diuidenda eſt, in eam quam homo poterat, ſed non tenebatur vincere, & in eam quam etiam tenebatur vincere. Illam ignorantiam tenemur vincere, cuius oppoſitam ſcientiam tenemur acquirere, quando nimirum tenemur rem addiſcere & ſcire. Nec enim omnia quæ poſſumus, tenemur addiſcere: imò quædam tenemur non inquirere, vtpote delicta proximi. Prior ignorantia dicitur culpabilis, altera inculpabilis. Plerunque autem abſolutè loquendo, nomine ignorantiæ vincibilis, intelligitur culpabilis; & nomine inuincibilis intelligitur inculpabilis, ſiue quia homo non potuit, ſiue quia non debuit vincere. Ignorantia culpabilis facit voluntarium, non ſolùm phyſicè, ſed etiam moraliter culpabiliter: dum qua rectè dixerunt Ariſt. & Damaſc. non excuſare à peccato, ſed ob eam homines meritò vituperari.

Ignorãtia habitualis & actualis.

Quarta diuiſio ignorantiæ ſit, in habitualem, & actualem. Habitualis eſt, dum quis nec actu nec habitu ſcit: actualis verò, dum quis actu non conſiderat quæ aliquis habitualiter ſciebat: ideoquè hæc potius dicitur incogitantia & inconſideratio. Quibuſdam autem Theologis difficile viſum eſt, per ſolam incogitantiam reddi actum inuoluntarium, ſicut per totalem ignorantiam: quia ſic fre-

quenter excuſarentur peccata ob inconſiderationem: quod non eſt facilè admittendum. Sed communis & vera ſententia eſt, vtranque hanc ignorantiam cauſare inuoluntarium, ſi pari modo ſe habeāt, hoc eſt ſi vtraque ſit inuincibilis. Et ratio eſt manifeſta: quia ſcientia habitualis non influit in actum voluntarium, niſi mediante cognitione actuali:, ergo ignorantia actualis eſt cauſa operis tanquam remouens ſcientiam impedituram opus. Et meritò etiam excuſantur peccata ob actualem incogitantiam; vt in propria materia videbimus.

Ignorātia iuris, & facti. Quinta diuiſio ignorantiæ fit, in ignorantiam iuris, & ignorantiam facti. Sumiter ex Ariſt. 3. Ethicor. cap. 1. qui illam vocat ignorantiam vniuerſalium, hanc particularium. Illa eſt, cùm quis ignorat ius prohibens vel præcipiens aliquid: hæc verò eſt, cùm quis ignorat in facto particulari reperiri eas conditiones ſupra quas ius cadit. V.g. ignorat quis ius Eccleſiæ præcipiens audire ſacrum, aut ius prohibens ſub excomunicatione percutere clericum: & hæc eſt ignorantia iuris. Ignorat alius, hunc diem eſſe feſtum, hunc hominem eſſe clericum: hæc eſt ignorantia facti. Ariſtoteles verò ibi indicare videtur, ignorantiam iuris non reddere opus inuoluntarium, nec excuſare à culpa; benè tamen ignorantiam facti. Sed verè vtraque ignorantia poteſt cauſare inuoluntarium, ſi pari modo ſe habeant; ita videlicet, quòd illa conditio operis quę ignoratur, cenſeatur inuoluntaria. Ariſtoteles verò taliter loquutus eſt, quia non ità facilè contingit, ignorantiam iuris eſſe inuincibilem, ſicut ignorantiam facti, vt proprio loco de peccatis videbimus.

Sexta demum diuiſio ignorantiæ fit, in alteram quæ dicitur negationis, & alteram quæ dicitur prauæ diſpoſitionis: ſiue in negatiuam & poſitiuam. Illa eſt, qua quis non ſcit non cognoſcit aliquam veritatem: hæc verò eſt, qua per actum poſitiuum quis errat, putans & affirmans oppoſitum, ſeù diſſentiens illi veritati. Quod autem attinet ad reddendum opus inuoluntarium, vtraque eodem ferè modo ſe habet. Plura adhuc ſunt, quæ circa ignorantiam tradi poſſunt, & à quibuſdam hoc loco tractantur: quæ tamen ſpectant ad alias materias ſpeciales, de peccatis, de pœnis, de contractibus, de matrimonio, & ſimiles: quæ proinde ſuis quæque locis conſideranda ſunt.

SECTIO DECIMATERTIA.

Vtrum Propenſio ad operandum, reddat actum magis aut minùs voluntarium.

POſt hæc, duplex diſpoſitio hominis ad operandum obſeruanda eſt: vel propenſio quædam & pronitas, vel repugnantia quædam & renitentia. Vtraque contingere poteſt ex pluribus cauſis. Nempe ex aliquo actu exiſtente in voluntate: vtpote quo quis intenſiùs amat finem, magis propenſus eſt ad eligenda media. Ex habitu voluntatis: habitus enim propriè eſt promptitudo & inclinatio ad operandum. Ex cognitione intellectus: dum enim obiectum efficaciori cognitione proponitur, magis rapitur voluntas. Ex paſſionibus appetitus ſenſitiui: hæ enim faciunt etiam hominem magis procliuem ad operandum. Demum ab extrinſeco: quatenus tamen cauſæ extrinſecæ immutare valent cauſas intrinſecas modò enumeratas. Et ſimili pacto facilè conſiderari poſſunt huiuſmodi cauſę afferentes repugnantiam ad operandum, quæ erit propenſio ad partem oppoſitam. De hac ergo duplici diſpoſitione diſtinctè videndum eſt, quomodo ſe habeat ad augendum voluntarium aut inuoluntarium.

Ad primam ſpectat operatio ex concupiſcentia, de qua agit S.Thom. art. 7. Ad ſecundam operatio ex metu, de qua agit articulo 6. Has verò duas rationes peculiares obſeruauit potiùs S. Thom., tanquam magis notas, & obuias, imitatus Ariſtotelem 3. Ethicor. cap. 1. Medina tamen eod. art. 7., per concupiſcentiam intelligi vult quamcumque affectionem voluntatis aut appetitus ſenſitiui, qua inclinamur ad operandum. Vaſq. verò & Salas volunt, S.Thomam intellexiſſe paſſionem appetitus ſenſitiui, & præſertim tendentiam in obiectum delectabile, quæ magis denotatur nomine concupiſcentiæ: vnde Ariſt. eo loco loquutus *Ad propēſionē ſpectat concupiſcētia.*

eſt

eſt de ira & de cupiditate. Notare quoque ſolent, intelligi concupiſcentiam antecedentem, hoc eſt quæ præuenit determinationem voluntatis, & ad eam inclinat; ad differentiam concupiſcentiæ conſequentis quæ excitatur ex determinatione voluntatis. Eadem autem ratio quam dicemus quoad operandum, pariter procedit quoad omittendum: ad hoc enim pariter poteſt huiuſmodi duplex diſpoſitio obſeruari.

Actus ex concupiſcentia an ſit magis vel minùs voluntarius.

Circa primam ergo diſpoſitionem, præſertim quatenus in concupiſcentia conſiſtit, duas partes oppoſitas videtur docere S. Thomas hic art. 7. & poſtea q. 77. art. 6. Hoc enim loco ait, concupiſcentiam facere magis voluntarium: ibi verò ait minuere peccatum, inquantum minuit voluntarium. Vaſq. diſp. 28. cum Conrado hanc poſteriorem partem amplectens, explicat & affirmat, concupiſcentiam minuere perfectum voluntarium, ſcilicet ſumptum pro libero. Idem defendunt Lorca diſp. 5., & Monteſinus diſp. 10. q. 10. Valent verò hic puncto 5., Salas diſp. 3. ſect. 3., Medina & alij circa art. 7., explicant & affirmant, concupiſcentiam augere voluntarium, minuere verò liberum.

Actus ex maiori propenſione, ac præſertim ex concupiſcentia, eſt magis voluntarius.

Dico primò. Si conſideretur voluntarium ſecundùm definitionem ab initio traditam, ſic illud dicendum eſt magis aut minùs voluntarium, quod ſit ex maiori aut minori inclinatione intrinſeca ad operandum, vel etiam cognitione: & in hoc ſenſu maior propenſio auget voluntarium. Et quidem, rectè tali modo ſumi magis aut minùs voluntarium, patet ex ipſa definitione, *Quod eſt à virtute intrinſeca cum cognitione*: quod ergo erit ex maiori inclinatione intrinſeca, vel cognitione, dici debebit magis voluntarium: vt etiam dicetur eſſe magis iuxta inclinationem agentis voluntarij.

[illegible]

Explicatur magis, diſcurrendo per eas cauſas maioris propenſionis deſignatas. Si hæc propenſio ſit per actum voluntatis: ſic actus procedens, non ſolùm erit conformis voluntati vt potentia eſt, ſed etiam actui elicito voluntatis: ſicut ergo aſſignatur quoddam inuoluntarium contra appetitum elicitum, dici debebit magis voluntarium, id quod ſit iuxta appetitum etiam elicitum. Si rurſus propenſio ſit per habitum: patet vtique voluntatem ex habitu alacriùs operari, & actus erit cõformis inclinationi ipſius quoque habitus: ergo dicetur quoque magis voluntarius. Si verò ſit ex cognitione: ſic augetur ſecunda conditio voluntarij, & ex hac parte dicetur actus magis voluntarius. Si demum ſit ex paſſione appetitus ſenſitiui, de qua præſertim eſt difficultas: aut hæc paſſio nihil operabitur circa intellectum & voluntatem, ſed eodẽ modo operatio exibit à voluntate, ac ſi non adeſſet paſſio: & ſic actus dicetur magis voluntarius extenſiuè, ideſt non tantùm reſpectu voluntatis, ſed etiam appetitus. Aut facit, vt voluntas vehementiùs feratur in obiectum, ſeu vt intellectus efficaciùs proponat obiectum, vt docet S. Thom. q. 9. art. 2. ad mentem Ariſtotelis: & ſic actus dicetur magis voluntarius etiam reſpectu voluntatis. Et quia regulariter loquendo, voluntas ex paſſione appetitus vehementiùs ferri ſolet in obiectum, ideo abſolutè dicimus ex paſſione augeri voluntarium.

Eſt minùs liber.

Dico ſecundò. Si conſideretur voluntarium liberum, quatenus importat indifferentiam ad partem oppoſitam, ideſt ad non operandum: ſic maior propenſio, præſertim ex appetitu ſenſitiuo, minuit liberum. Declaratur, & probatur. Voluntatem liberè operari, eſt taliter operari, vt indifferens ſit ad non operandum: quo ergo voluntas erit magis aut minùs indifferens ad non operandum, dicetur actus magis aut minùs liber, ideſt factus cum maiori aut cum minori indifferentia ad partem oppoſitam. Sed quo voluntas eſt magis propenſa ad vnam partem, eo minùs eſt indifferens ad oppoſitam: ergo. Et confirmatur: ſi contingat, voluntatem ità eſſe determinatam ad vnam partem, vt non ſit potens ad oppoſitam, tunc ſimpliciter actus non eſt liber: ergo quo voluntas eſt magis inclinata in vnam partem, & minùs indifferens ad oppoſitam; eo actus dicetur minùs liber.

Diximus, quando præſertim propenſio eſt ex paſſione appetitus: quoniam ſi alioqui ſit ex alia operatione vel habitu voluntatis, cùm talis operatio & acquiſitio habitus, fuerit libera, quantum de-

 tra-

trahi videbatur de libertate formali actus conſequentis, tantundem compenſari videtur per libertatem exercitã in priori operatione & acquiſitione habitus tanquam in cauſa. Efficacior verò cogitatio intellectus, ſi oriatur ex paſſione aliauè huiuſmodi cauſa, eandem rationem cum paſſione ſubit: ſi verò ex actu vel habitu voluntatis, communem cum iis rationem habet.

Et quadã parte minùs Voluntarius.

Dico tertiò: Actus proueniens ex maiori propenſione, præſertim ex paſſione, reddi poteſt minùs voluntarius ex quadam parte, ſiue quoad aliquam ſui conditionem, eam ſcilicet quæ apta eſſet retrahere voluntatem à tali actu. Probatur concluſio: In opere concurrere ſolent, & conſiderari poſſunt, tum rationes inducentes, v.g. iucunditas; tum rationes retrahentes, v.g. difficultas: propenſio ergo, præſertim ex paſſione, ſicut facit vt attentiùs conſiderentur rationes inductiuæ ad operandum, ita facit vt minùs conſiderentur rationes aptæ retrahere ab opere. Itaque opus quod fiet ex minori conſideratione harum rationum, dicetur quoad eas minùs voluntarium. Si enim aliqua ex cauſa fiat, vt certa quædam conditio operis penitus non conſideretur, erit opus ſimpliciter inuoluntarium quoad talem conditionẽ: igitur, dum fiet vt minùs conſideretur, erit quoad hoc minùs voluntarium. Quomodo verò ex maiori propenſione augeatur vel minuatur voluntarium moraliter, ideſt reddatur actus magis aut minùs laudabilis vel culpabilis, alio loco proprio videbimus.

Conciliãtur duo loca S.Thomæ.

Iuxta has concluſiones poteſt intelligi S.Thomas: Hoc loco voluiſſe, per concupiſcentiam augeri voluntarium in ſenſu primæ concluſionis: licèt Vaſq. dicat, S.Thom. accepiſſe ly magis, in ſenſu comparatiuo ad inuoluntarium; quaſi dixiſſet, concupiſcentiam cauſare potiùs voluntarium quàm inuoluntarium. Alio deinde loco voluiſſe, per concupiſcentiam minui voluntarium ſumptum pro libero: id enim faciebat ad minuendam grauitatem peccati, iuxta intentum S. Thomæ eo loco. Quod verò ait hìc ad 3., ſi concupiſcentia tollat cognitionem, ſicut in illis qui propter concupiſcentiam fiunt amentes, ſequi quòd concupiſcentia tollat voluntarium: hoc inquam, vel poteſt etiam intelligi de voluntario libero: vel fortaſſe iuxta ſenſum tertiæ concluſionis. Imò ſi concupiſcentia tollat penitus conſiderationem alicuius circunſtantiæ, tollit voluntarium reſpectu eius. Hoc tamen non ſolùm contingit, ſi quis fiat amens; quod per modum exempli attulit S. Doctor: ſed contingere quoque ſolet in hominibus alio qui ſanæ mentis.

Quomodo poſſit augeri voluntarium & minui liberum.

Sed contra primam & ſecundam concluſionem obijcit primò Vaſq. Voluntarium & liberum ſe habent, vt ſuperius & inferius, vt genus & ſpecies: ergo non poteſt in eodem actu vnum augeri & aliud minui. Reſpondetur, vel rationem liberi accidentaliter ſe habere ad actum voluntarium, vel ſaltem rationem magis & minùs liberi ſic ſe habere; ita vt poſſit idem actus voluntarius eſſe neceſſarius aut liber, magis aut minùs liber, & ſimul eſſe minùs aut magis voluntarius. Quod ſi vlterius contendat quis, etiam libertatem in tali gradu, eſſe eſſentialem tali actui: tunc ſi reddatur actus magis aut minùs liber, erit diuerſus actus; & in eo poterit augeri voluntarium, minui liberum: ſicut ſi auferatur à ſubiecto nigredo vt duo, & imponatur albedo vt tria; augebitur in ſubiecto color, non ſolùm imminuta, ſed penitus ablata nigredine, quæ erat ſpecies coloris exiſtens in ſubiecto. Quidnam verò ſit libertas, q. 10. videbimus.

Quomodo cõcupiſcẽtia augeat voluntarium.

Obijcit ſecundò. Magis ab intrinſeco mouetur voluntas, dum ex ſe ipſa operatur, quàm ſi extrinſecùs moueatur: ſed paſſio appetitus eſt extra voluntatẽ: ergo minùs ab intrinſeco agit voluntas ex paſſione: ergo minùs voluntariè. Hac ratione vſus eſt S.Thomas eo loco q. 77. Reſpondetur, per paſſionem fieri, vt voluntas ſuamet virtute intrinſeca vehementiùs operetur, & ſic vt magis voluntariè operetur, quatenus voluntarium dicitur quod eſt iuxta inclinationem operantis. Nec obſtat, quòd paſſio eſt extrinſeca voluntati. Sicut enim notauimus, non eſſe contra rationem voluntarij, eſſe ab extrinſeco, quando impulſu cauſæ extrinſecæ fit, vt actus procedat ex virtute intrinſeca appetitus: ita non eſt contra rationem magis voluntarij, quòd

quòd voluntas magis moueatur ab extrinſeco, dum fit vt vehementiùs ex virtute intrinſeca operetur. Si tamen accipiatur ly moueri ex ſe, quatenus dicat moueri liberè & indifferenter; ſic fatemur, voluntatem paſſione impulſam, operari minùs ex ſe, minùs liberè. Et hoc eſt quod ibi voluit S. Thomas. Imò ſi ſumatur voluntarium ſecundùm primam acceptionem ſect. 1. traditam, illud dicẽdum erit magis voluntarium, quod fit ex minoribus & paucioribus motiuis extrinſecis. Et in hòc ſenſu dicimus, eum magis ſponte aliquid feciſſe, qui nec precibus, nec promiſſione præmij, nec comminatione ſupplicij, nec alio huiuſmodi motiuo extrinſeco, inductus eſt ad conſentiendum in opus quod exercet.

SECTIO XIV.

Vtrum Repugnantia ad operandum, reddat actum magis aut minùs voluntarium, & aliquo modo inuoluntarium.

Repugnãtia minuit voluntariũ & auget liberũ.

IVxta doctrinam iam traditam, oppoſito ferè modo in hac re philoſophãdum eſt: ſcilicet, repugnantiam, cum qua interdum quiſpiam operatur, minuere voluntarium; quatenus facit, vt talis homo minùs libenter & vehementer tendat in obiectum: & ex alia parte augere quodammodo liberum; quatenus facit, vt homo non tantùm poſſit ſed inclinet in partem oppoſitam: vnde ex hac parte eſt maius quoddam exercitium libertatis, dum homo operatur contra illam inclinationẽ ad oppoſitum. Contingere tamẽ poteſt, vt tàm vehemens ſit motiuum hominis ad operandum, non obſtante repugnantia, quòd omnibus penſatis in tali homine, ſimpliciter maior ſit propenſio quàm repugnantia: vnde opus dicatur adhuc magis voluntarium & minùs liberum, dum fit ex tàm valido motiuo, & vincitur repugnantia, quàm ſi fieret abſque tali motiuo.

Facit inuoluntariũ ſecundùm quid.

Quòd ſi homo operans cum repugnãtia, habet expreſsè diſplicentiam de operando, vt ſanè frequenter contingere ſolet, dum v.g. diſplicet nauigãti proijcere merces in mare, tamen ad ſaluandam vitam conſentit proijcere, aut per modus actus conditionati dicit, niſi inſtaret periculum naufragij non proijcerem merces, opus inquam quod fiet cum tali diſplicentia, dicetur inuoluntarium ſecundùm quid. Ita docet S. Thom. art. 6. & alij cõmuniter. Sumitur ex Ariſt. 3. Eth. cap. 1. Damaſcen. lib. 2. Fidei cap. 24. Niſſeno lib. 5. Philoſ. cap. 1., qui loquuntur de ijs quæ fiunt ex metu, & aſſignant inuoluntarium miſtum cum voluntario; magis tamen voluntarium quàm inuolũtarium. Et res eſt manifeſta: quia opus quod fit, eſt contra inclinationem illius actus eliciti, fit tamen ex imperio efficaci voluntatis, per quod imperium voluntas ſimpliciter quidem & abſolutè vult, per diſplicentiam verò vult quodammodo ſecundùm quid oppoſitum: ergo tale opus, eſt quidem ſimpliciter voluntariũ, ſecundùm quid verò inuoluntarium.

Hoc pacto ſe habet quod fit ex metu.

Huc itaque ſpectat quod docẽt Ariſt. & Patres allegati, metum cauſare inuoluntarium ſecundùm quid: quando enim aliquid fit ex metu, regulariter contingit fieri cum diſplicentia quadam de eo quod fit: metus ergo cauſat inuoluntarium, non quaſi per ſe formaliter det hanc denominationem, cum ipſe metus inducat potiùs ad operandum: ſed quia facit vt exerceatur illud opus, quod reſpectu diſplicentiæ cõiunctæ eſt inuolũtarium. Vnde, ſi contingat, quempiam ex metu operari, tamen abſque diſplicencentia, ſicut certè non rarò contingit dum v. g. abſtinent multi à peccando, ducti timore inferni, non tamen habent diſplicentiam de hac obſeruantia mandatorum: dolent de peccatis commiſſis, ducti eodem timore, non tamen habent complacentiam de iiſdem peccatis, nec voluntatem conditionatam, quòd ſi non adeſſet pœna Inferni, gauderent de peccatis, vellent peccare: tunc ergo opus factum ex metu non erit inuoluntarium, nec etiam ſecundùm quid.

Quod verò dicitur de eo quod fit ex metu, eodem modo ſe habet, ſi fiat ex alia paſſione alioue motiuo, cum diſplicentia dicta, etiam inquam ex ſpe, quæ alioqui timori opponitur. Videlicet laborat quis ob ſpem mercedis, habens diſpli-

ſplicentiam & tædium de labore: & in eodem illo timoris exemplo de nauigante, tàm verum eſt dicere, eum proijcere merces ſpe vitæ, quàm timore mortis. Notauit id planè Ariſt. lib. 2. ad Eudemum cap. 8. & 9., dum ait in reſiſtendo cupiditati & iræ inueniri inuoluntarium quoddam & violentum. Et ratio eſt: quia hoc genus inuoluntarij non tàm dicetur quia opus fit ex metu inducente ad operandum, quàm potius formaliter ex eo quia fit contra aliquem affectum internum: igitur non ſolùm ſi fiat ex metu, ſed etiam ſi fiat ex alio motiuo, pariter dicetur inuoluntarium ſecundùm quid. Quia tamen res eſt magis manifeſta in caſu timoris, & quia timor incutitur magis ab extrinſeco, & quia in moralem conſiderationem peculiari ratione veniunt ea quæ fiunt ex metu: ideo ſpecialiter ex metu obſeruatum eſt inuoluntarium.

Et differt ab eo quod fit ex concupiſcentia.

Atque ex his patet, an & quomodo metus differat à concupiſcentia ad cauſandum voluntarium vel inuoluntarium, & qua ratione dixerit S. Thomas, concupiſcentiam magis cauſare voluntarium, metum vero cauſare inuoluntarium. Et rationem diſcriminis aſſignare conatur idem S. Thomas art. 7. ad 1. & 2., alijquè in eadem re laborant. Sed ex dictis res eſt facilis: reuera enim, tàm metus, quàm concupiſcentia, inducit hominem ad operandum, ita vt operatio ſit ſimpliciter voluntaria, & in hoc pari modo ſe habent. Et rurſus, ſi contingat, id quod fit ex concupiſcentia ſimul fieri cum diſplicentia quadam, vt certè quandoque contingit: tunc ita opus quod fit ex concupiſcentia, ſicut quod fit ex metu, dicetur inuoluntarium ſecundùm quid. Et ex alia parte, ſi contingat quicquam fieri ex metu abſque diſplicentia, id nullatenus erit inuoluntarium, ſicut nec etiã dum fit ex concupiſcentia. Hactenus ergo pari modo ſe habent. Sed diſcrimen conſiſtit ſolùm in hoc, quod frequentiùs id quod fit ex metu, fit cum diſplicentia, quàm id quod fit ex concupiſcentia: ideoquè potiùs de metu quàm de concupiſcentia dictum eſt, cauſare inuoluntarium.

Metus nõ excuſat à culpa.

At verò ex eo quod dictum eſt, ea quæ fiunt ex metu, eſſe ſimpliciter voluntaria, inferri ſolet, metum non excuſare à culpa, quando quis timore inducitur ad faciendum quicquam illicitum: quamuis enim ex metu faciat, tamen ſimpliciter voluntariè facit. Et ad ſummum excuſari poterit quoad grauitatem culpæ: alleuiatur enim peccatum eius qui ex metu delinquit. Hæc autem culpa ſemper incurritur, niſi in caſu timoris lex deſinat obligare. Nam aliqua lex non obligat cum tanto rigore, vt teneatur quiſque etiam cum periculo mortis eam obſeruare. Patetquè tum in præceptis poſitiuis: vtpote non tenetur quis abſtinere à carnibus in diebus prohibitis, quando mortem aliudué graue detrimentum timet. Sed etiam patet in quibuſdam præceptis naturalibus: vtpote non tenetur quis ceſſare ab aliquo opere, ex quo ſcit ſequuturum ſcandalum proximi, quando inquam graue damnum ſibi timet ex ea ceſſatione. In his ergo caſibus, ea quæ fiunt ex metu, non erunt peccata: quia nimirum lex non obligat in ijs caſibus. Extant tamen aliæ leges, quæ etiam cum periculo mortis obligãt, videlicet non colere Idola, & ſimiles.

Sed interdũ excuſat à certa obligatione.

Ex alia parte ex eo quod dictum eſt, ea quæ fiunt ex metu, eſſe inuoluntaria ſecundùm quid, inferri ſolet, non valere quoſdam humanos contractus, promiſſiones, & ſimilia, facta ex graui metu, metu ſcilicet quem dicunt cadere in cõſtantem virum, hoc eſt humano more aptum inducere virum alioqui conſtantem. Sed de his & alijs ſpectantibus ad bonitatem & malitiam moralem, in proprijs materijs diſſerendum erit.

Quædam dicta Ariſt. & S. Thomæ explicantur.

Nunc aduerſus doctrinã traditã obſtare videtur, quod dixit Ariſt. 3. Ethic. cap. 1., viatoré qui timore mortis proijcit merces, non ſua ſponte abſolutè proijcere: & rurſus, ea quæ fiunt ex metu, licèt ſint ſpontanea, eſſe ſimpliciter inuita. Item S. Tho. 2. 2. q. 142. art. 3. in corp. & ad 3. ait, ea quæ fiunt ex metu, eſſe potiùs voluntaria ſecundùm quid, & non ſimpliciter, eſſe magis voluntaria in vniuerſali quàm in particulari, ad differentiam eorum quæ fiunt ex concupiſcentia, quæ inquit eſſe magis voluntaria in particulari quàm in vniuerſali.

Sed certè, non poterat Ariſtoteles ſibi in eodem capite contradicere. Solùm

ergo

ergo in illis verbis docere voluit, quòd ſi conſideretur iactura merciũ per ſe, eſt inuoluntaria; ſi tamen conſideretur vt neceſſaria ad tuendam vitam, ſic eſt voluntaria: & ſimiliter alia quæ fiunt ex metu. Vnde per ly abſolutè & ſimpliciter, Ariſtoteles intellexit rem per ſe ſpectatam ſecluſo motiuo timoris. Sed quia reuera vrgente timore homo conſentit operari & operatur; ideo ex alia parte dixit, opus eſſe magis voluntarium quam inuoluntarium: & nos dicimus, eſſe voluntarium ſimpliciter, inuoluntarium ſecundùm quid. Item S.Tho. ſolùm voluit, ea quæ fiunt ex metu, eſſe potiùs voluntaria ſecundùm quid, ideſt conſiderata ſub eo motiuo timoris quod inducit ad operandum: & non ſimpliciter, ideſt in ſe præciſè ſpectata. Eſſe magis voluntaria in vniuerſali, ideſt quoad effectum, quatenus nempe tueri vitam, eſt in vniuerſali gratiſſimum homini; ſed in particulari abijcere clypeum ad expeditè fugiendum, eſt per ſe moleſtum homini. Et in hoc ſtat differentia ab ijs quæ fiunt ex concupiſcentia: quia inquit, non placet homini in vniuerſum inhoneſtè viuere, trahitur tamen ex concupiſcentia ad certam particularem voluptatem ſectandam.

QVÆSTIO SEPTIMA.

De Circunſtantijs Humanorum actuum.

RECTE S. Thomas hoc loco in generali hanc de Circunſtantijs quæſtionem adiungit, quam in quatuor partitur articulos. Primò declarat, per circunſtantias intelligi accidentia quædam, quæ ſunt extra ſubſtantiam humanorum actuum. Secundò docet, eſſe à Theologo conſiderandas, quia humani actus, vt perducant hominem ad beatitudinem, debent commenſurari ſecundùm debitas circunſtantias; & hæ ſpectant ad bonum & malum, ad meritum ac demeritum. Tertiò explicat, quot & quæ ſint circunſtantiæ. Quartò determinat, duas eſſe præcipuas, ſcilicet finis & operis.

SECTIO PRIMA.

An & quid ſint Humanorum actuum Circunſtantiæ.

IN primis, ſatis notum & exploratum eſt apud Theologos, dari circunſtantias, eſſeque humanorum actuum accidentia: quod ex ſequentibus perſpicuè vlteriùs apparebit.

Dantur circunſtãtia accidẽtales actibus in genere moris. Secundò. Durand. in 4. diſt. 12. q. 3. num. 9., & Nauarr. cap. *Conſideret*, de Pœnitent. diſt. 5. num. 3., dicunt, circunſtantias eſſe quidẽ accidentales actibus in eſſe naturæ, eſſe tamen eſſentiales in genere moris: quare negare videntur circũſtantias accidentales in genere moris. Certum tamen eſſe debet, dari accidentales circunſtantias, non ſolùm in eſſe naturæ, ſed & in genere moris. Hæc eſt communis ſententia, cui putandum non eſt, Durandum & Nauarr. contradicere voluiſſe, qui potiùs rem intellexerunt iuxta ſequentem explicationem. Vel enim aliqua circũſtantia tribuit primam ſpeciem moralitatis actui, ita vt actus antea non eſſet bonus aut malus, ſed per eam fiat malus: vtpote accipere rem quampiam, non ſonat actionem malam, ſed addendo rem alienam, iam hæc conditio facit actum malum, & conſtituit ſpeciem moralẽ furti: hæc ergo non eſt circunſtantia accidentalis, ſed eſt eſſentialis in genere moris: & ſic notauit ipſe S. Thomas art. 3. ad 3. Vel circunſtantia

ſtantia ſupponit actũ eſſe prauum, & addit nouam ſpeciem malitiæ; vtpote rapere rem alienam ſacram: & hæc poſterior conditio, eſt circunſtantia accidentalis reſpectu primæ ſpeciei & malitiæ, ſcilicet furti; ſed eſt adhuc eſſentialis reſpectu alterius ſpeciei & malitiæ, ſcilicet ſacrilegij. Vel circunſtantia nõn addit nouam ſpeciem malitiæ, ſed immutat priorem, vtpote furari multum aut parum: & hæc circunſtuntia eſt accidentalis reſpectu malitiæ in ſe ſpectatæ; quãuis dici quoque poterit eſſentialis reſpectu peccati, quatenus grauius aut leuius reputatur ac denominatur.

Etiam reſpectu actus interni.

Tertiò. S. Thomas infra q. 19. art. 2. ait, actum interiorem non ſumere bonitatem ex circunſtantijs, ſed ſolùm ex obiecto. Vnde clariùs dixerunt aliqui, non dari circunſtantias accidentales in genere moris reſpectu actuum internorum, hoc eſt qui à voluntate eliciuntur: ſed eas, ipſas circunſtantias, quæ ſunt accidentales reſpectu actuum externorum, hoc eſt qui imperantur à voluntate, ſpectare ad ſubſtantiam actuum internorum in genere moris. Concedi tamen & vocari debet accidentales circunſtantiæ, etiam reſpectu actuum internorum: nempe non ſolùm circunſtantia perſonæ operantis, temporis quo operatur, & modi quo operatur, videlicet cum maiori aut minori libertate, cum maiori aut minori intenſione; ſed etiam illæ circunſtantiæ quæ afficiunt obiectum volitum, ſunt adhuc accidentales reſpectu ipſius actus interni, ſi nunquam non ſint expreſsè volitæ: nam ſic non ſunt per ſe obiectum voluntatis, ſed ſolùm accidentaliter circunſtant obiectum. Tum etiam ſi ſint expreſsè volitæ, vt, volo furari hanc rem ſacram; hæc circunſtantia, licèt non ſit accidentalis reſpectu talis voluntatis prout attingentis rem ſacram; eſt tamen accidentalis reſpectu eius prout attingit ſubſtantiam obiecti, ſcilicet furari. Atque ſic accidunt hæ circunſtantiæ actui interno in genere moris: quatenus nempe idem voluntatis actus priorem quandam moralem ſpeciem accipit ab obiecto ſecundùm ſubſtantiam: & rurſus circunſtantia, vel addita nouam moralem ſpeciem, accidentalem reſpectu prioris ſpeciei, vel immutat eandem illam priorem ſpeciem, aggrauando aut alleuiando. De mente verò D. Thomæ, ac etiam de re ipſa, plura dicemus circa eundem locum allegatum S. Thomæ.

Vaſq. negat., Ariſtotelẽ eſſe locutũ de circunſtãtijs accidẽtalibus.

Quartò. Vaſq. diſp. 30. cap. 2. ait, ſe non mediocri labore & conſideratione aſſecutum fuiſſe verum ſenſum Philoſophi loquentis de circunſtantijs, cui ait quoque conſentire Damaſcenum & Niſſenum. Videlicet Ariſtotelem non accepiſſe circunſtantias pro accidentibus actuum, eo modo quo noſtri Theologi putarunt & explicarunt: ſed accepiſſe pro conditionibus ſubſtantialibus humanorum actuum, quæ ſi ignorentur, erit actus ſecundùm ſubſtantiam inuoluntarius. Nec Ariſtotelem eſſe de ijs locutum in ordine ad bonitatem & malitiam moralem, ſed tantùm in ordine ad voluntarium, quod definierat eſſe ex cognitione ſingulorũ in quibus eſt actio. Atque ad id ſuadendum, obſeruat, quod Ariſtot. dixit de prima circunſtantia, quæ eſt perſonæ operantis, neminem niſi ſit inſanus ignorare ſe ipſum: at inquit Vaſq., conditionem quampiam accidentalem ſui ipſius, facilè contingit à quopiam ignorari: vt dum obliuiſcitur quis ſe eſſe obligatum certo voto: vel audiens quis ex falſa relatione mortuam eſſe vxorem, credit ſe eſſe liberum & ſolutum. Sic infert, Philoſophum eſſe locutum de conditione ſubſtantiali perſonæ operantis, quæ ignorari non poteſt. Conatur etiam, alia exempla quibus Ariſt. explicat alias circunſtantias, accomodare ad ſubſtantiam humanorum actuum.

Sed verè Ariſtoteles de ijs locutus eſt.

Verùm, circunſtantias accidentales, non ſolùm rectè & vtiliter eſſe à noſtris Theologis obſeruatas, ſed etiam ab Ariſtotele ipſo fuiſſe conſideratas, ſicut S. Tho. & alij hactenus putarunt, non obſcurè colligitur ex ijs quibus Ariſtoteles explicat cæteras circunſtantias, afferens exempla quæ planè important conditiones accidentales reſpectu actus ſecundùm ſubſtantiam conſiderati: quæ ipſa exempla, aliaquè prorſus ſimilia, afferuntur quoque à noſtris Theologis ad explicandas circunſtantias accidentales, vt patebit ex ijs quæ pro ſingulis circunſtantijs ſect. ſequenti adducemus. Nec erat ab inſtituto Ariſtotelis alie-

alienũ, accidentales etiã circunſtantias obſeruare: verè enim ſpectant ad voluntarium, vt nempe actus dicatur, vel vndequaque voluntarius, vel quoad aliquid inuoluntarius. Sicut etiam quoad conditiones ſubſtantiales, ſi vna cognoſcatur, & alia ignoretur; actus erit ex parte voluntarius, & ex parte inuoluntarius. Noſtri etiam Theologi has circunſtantias hoc loco obſeruant in ordine ad voluntarium: & cum Ariſtotele de circunſtantijs loquuntur, ſvt præmittant fundamentum, quo poſtea de bonitate & malitia actuum, non ſolùm quoad ſubſtantiam, ſed etiam quoad circunſtantias, diiudicare queant.

Propter illud verò quod ait Ariſtoteles de circunſtantia perſonę operantis; dici poteſt, eum obſeruare voluiſſe, tum conditiones ſubſtantiales tum accidentales actibus, & ita communiter de ijs eſſe locutum. Quamuis ne hoc quidem ſatis conuincatur: eſto enim intellexerit ſubſtantiam perſonæ operantis, hæc ipſa poteſt vocari circunſtantia accidentalis reſpectu operis, quatenus apta tribuere operi denominationem accidentalē; ſiue in eſſe naturæ, ſiue in genere moris, quòd nempe aliqua operatio fiat ab homine vel ab Angelo. Rurſus poteſt etiam intelligi de conditione accidentali perſonæ operantis: vt docere voluerit, non poſſe quempiam ignorare omnes circunſtantias accidentales ſibi conuenientes; non tamen negauerit, poſſe ignorarę aliquam. Cùm enim Ariſtoteles numeraſſet omnes circunſtantias, inquit: *Hæc enim omnia, niſi inſanus ſit, nemo ignorat, ſed neque ipſum agentem; quo pacto enim ſeipſum ignorauerit quiſpiam.*

SECTIO SECVNDA.

Quot & quæ ſint Humanorum actuum circunſtantiæ.

Sex vel ſeptem aut octo circunſtantia.

SEx circunſtantiarum genera diſtinxit Ariſtoteles 3. Ethicor. cap. 1., quæ his particulis continentur: *Quis, Quid, Circa quid, Quo inſtrumento, Cuius cauſa, Quomodo*. Septem verò diſtinguuntur à Theologis: addunt enim duas, ſcilicet, *Vbi & Quando*; confundentes in vnam, *Quid & Circa quid*. Atque ita circunſtantias numerauit Boetius lib. 4. de Differentijs topicis, Niſſen. in Philoſ. cap. 2. Et S. Thomas hîc art. 3. teſtatur, ſic fuiſſe à Cicerone in Rethorica numeratas. Octo verò diſtinxit Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 24., ſeparans, *Quid & Circa quid*: quas etiam diſtinctè explicat S. Th. hoc eodem art. 3. Non defuerunt quoq; Theologi; qui alijs modis has circunſtantias deſignare & explicare maluerint, augentes vel minuentes earum numerum, & aut vnam ad aliam reducentes, aut vnam in plures diſſecantes. Optima tamen eſt, & ad moralē doctrinam valde commoda, ſeptem vel octo circunſtantiarum diſtinctio: quas breui narratione explicare iuuabit.

Prima Operantis.

Prima circunſtantia eſt perſonę operantis: v. g. ſitnè quis clericus vel laicus, ſolutus vel coniugatus.

Secunda Operis.

Secunda operis: v. g., ſitnè manifeſtũm vel occultum, quod à quopiam narratur: & hoc eſt exemplum Ariſtotelis. Atque ad hanc quoque circunſtantiam ſpectat effectus qui præter intentum ex noſtra operatione ſequitur, vt vult S. Thomas art. 3. ad 3., licet Philoſophus huiuſmodi effectum aſſignet ſub circunſtantia finis.

Tertia Obiecti.

Tertia circunſtantia eſt obiecti ſeu termini, aut ſubiecti, circa quod vel in quo exercetur actio: v. g. ſi quis occidat filium vel hoſtem, quod eſt exemplum Ariſtotelis: aut ſi quis concupiſcat coniugatam vel ſolutam.

Quarta Inſtrumenti.

Quarta circunſtantia eſt auxilij ſiue inſtrumenti, quo vtitur quis ad operandum; videlicet, iuxta exemplum Ariſtotelis, ſi quis percutiat haſta retula vel mucronata, ligno vel ferro.

Quinta Finis.

Quinta eſt finis cuius gratia quis agit: affert exemplum Philoſophus, *Si quis ſalutis gratia verberans aut feriens, interficiat*. Attulit autem hoc exemplum, vt oſtenderet, qualiter hæc circunſtantia finis poſſit eſſe ignorata: mors enim ſequens ex percuſſione adhibita ſalutis cauſa, non putabatur ſequutura. At ſanè, hoc potiùs ſpectat ad circunſtantiam effectus ſequentis præter intentum. Propriè autem circunſtantia finis erit, eius finis quem quis intendit. Explicat verò S. Thomas art. 3. ad 3., id

non tàm intelligi de fine intrinſeco actionis, vtpote quòd quis fortiter agat propter bonum fortitudinis; ſed de fine extrinſeco, vt quòd fortiter agat propter libertatem patriæ. Et poteſt in hoc contingere ignorantia, non quidem quoad ſubſtantiã finis intenti, ſed quoad quaſdam ſaltem conditiones: ſicut etiam dari poteſt ignorantia de circunſtantia operis.

Sexta modi. Sexta circunſtantia eſt modi quo quis agit, vt ſenſim an vehementer agat, ſic enim loquitur Ariſtoteles, hoc eſt tardè an velociter, ſimiliter magis aut minùs intensè, magis aut minùs liberè.

Septima loci. Septima eſt circumſtantia loci: ſitnè locus ſacer vel profanus, & ſimilia.

Octaua temporis. Octaua temporis: ſitnè dies feſtus vel communis, & ſimilia. Voluntquè aliqui, has duas vltimas circunſtantias fuiſſe à Philoſopho indicatas, dum ait, *Circa quid aut in quo agat*: exponunt enim, in quo loco & tempore. Verùm, cùm Ariſtoteles diſiunctiuè dicat, circa quid vel in quo agat; nec afferat exempla loci & temporis, ſicut affert omniũ aliarum circumſtantiarum: videtur potiùs, ea duplici appellatione ſignare voluiſſe circunſtantiam obiecti & ſubiecti: prætermiſiſſe verò alias duas circunſtantias loci & temporis, quia non putauit eſſe adeo neceſſarias, quæ explicari deberent.

Aliam circunſtantiam, præter has omnes, addit Maior in 4. diſt. 27. q. 4. nempe *Quoties*: de qua in materia pœnitentiæ traditur, debere à Fidelibus in confeſſione peccatorum mortalium explicari. Attamen, nunc illæ circunſtantiæ diſtinguuntur, quæ pro ſingulis actibus contingere poſſunt. Itaque, ly *quoties*, non eſt cicunſtantia vllius actus, ſed denotat multitudinem & collectionem plurium actuum: ſicut ergo non dicitur peculiaris circunſtantia, quot peccatorum ſpecies quis commiſerit; ita non debet dici circunſtantia, quot peccata numero diſtincta intra eandem ſpeciem quis commiſerit. Verè tamen id totum debet à pœnitente in cõfeſſione peccatorum mortalium aperiri. *Alia Numeri non eſt circunſtantia.*

Alia plurima de huiuſmodi circunſtantijs quoad bonitatem & malitiam, ac rurſus magis in ſpeciali iuxta diuerſitatem actionum & rerum in quibus illæ contingunt, proprijs in locis pertractanda erunt.

QVÆSTIO OCTAVA.

De Actibus elicitis humanæ voluntatis: præſertim de eorum obiecto.

IAM in ſpeciali agendum eſt primo loco de actibus qui à voluntate rationali denominantur: quod erat primum genus actuum humanorum, qui ſcilicet propriſſimè humani dicuntur vt ab initio notauimus. Sed quia, præter ea quæ dicta ſunt de voluntario in communi, non aliud ſupereſt quod pertractetur de his actibus communiter ad elicitos & imperatos; ſuppoſita iam hac diſtinctione, agendum modò priùs eſt de elicitis, ac poſtea de imperatis. S. Thomas verò; ſupponens aliam diſtinctionem actuum, nempe eorum qui ſunt circa finem, & eorum qui ſunt circa media; ac rurſus diſtinguens triplicem actum circa finem, ſcilicet, velle, frui, & intendere; ſe de his actibus tractaturum proponit. Expedit tamen prius agere de actibus elicitis in communi: cùm ea ipſa quæ S. Thomas hac & duabus ſequentibus quæſtionibus tractat, verè omnibus ijs actibus communia ſint. Quamuis non poſſit de his actibus tàm abſtractè tractari, quin

quin attingamus aliquas diuiſiones actuum, de quibus comparatione quadam vel oppoſitione loquendum eſt.

Præſentem verò quæſtionem in tres diuidit articulos Sanctus Doctor. Primò docet, voluntatem appetere tantùm bonum, quia in vniuerſum omnis appetitus eſt inclinatio naturæ in id quod eſt ſibi conueniens: ſatis autem eſſe quòd appetat bonum apprehenſum, quia voluntas eſt appetitus ſequens apprehenſionem. Secundò docet, voluntatem quæ eſt potentia, non ſolùm appetere finem, ſed etiam ſe extendere ad media, quia in ijs etiam per participationem inuenitur ratio boni: ſi tamen voluntas ſumatur prout nominat actum, primum ſcilicet & ſimplicem actum, ſic attingere tantùm finem, quia hoc eſt per ſe bonum & obiectum volitum. Tertiò docet, voluntatem poſſe priùs ferri in finem abſolutè abſque eo quòd ſimul attingat media; ſed non poſſe ferri in media abſque eo quòd attingat finem: quia nimirum finem amat in ſe & propter ſe, media verò inquantum ſunt ad finem.

SECTIO PRIMA.

Quid & Quotuplex ſit Actus elicitus humanæ voluntatis.

Ratio actus eliciti in communi.

NOn poteſt aliter in communi explicari ratio actus eliciti à voluntate, niſi per hoc quòd talis actus eſt tendentia quædam, à voluntate immediatè procedens, in obiectum repræſentatum. Sic enim diſtinguitur hic actus elicitus ab omni alio actu etiam imperato ipſius voluntatis. Sic etiam explicatur dependẽtia eſſentialis ipſius actus à voluntate, ordo ad obiectum, & connexio cum præuia repræſentatione intellectus. Poſſent circa hoc plura tractari: nempe an tàm neceſſariò hic actus à voluntate creata dependeat, vt à ſolo Deo in nobis effici non poſſit: an in ipſo actu diſtingui debeat actio & terminus. Sed tamen primum dubium, eſt commune cum alijs actibus vitalibus, ſecundum eſt præſertim ſimile cum actibus intellectus: & de his omnibus ſatis egimus in ſuo loco Philoſophiæ. Magis ergo explicandi ſunt actus eliciti voluntatis, diuiſionibus quibuſdam quas hoc loco recenſere neceſſe eſt.

Prima diuiſio circa obiectum vt appetibile & vt operabile.

Prima diuiſio eſt: alij actus ſunt qui tendunt in obiectum abſolutè vt appetibile eſt; alij qui tendunt in obiectum vt operabile eſt, ſeu vt appetibile ad operandum. Illi actus dicuntur interiùs perfici & conſummari, hoc eſt in ſe ipſis compleri; alij verò tranſeunt in actum externum, & exteriùs perficiuntur & conſummantur, ac per ſe & directè mouent ad operandum, & applicant alias potentias ad exequendum. Exemplis hæc res clariùs innoteſcet: Actus prioris generis ſunt, amare Deum, gaudere de felicitate Dei, odiſſe inimicum, triſtari de proſperitate inimici: poſterioris generis ſunt, velle obſeruare præcepta Dei, velle occidere inimicum.

Ad primum actuum genus reduci poſſunt ij actus, qui in appetitu ſenſitiuo vocantur paſſiones, & reperiri etiam in voluntate docet S. Thom. quæſt. 22. art. 3. ad 3. Hi ſunt, Amor, Odium, Deſiderium, Fuga, Gaudium, Triſtitia, quæ tribuuntur parti concupiſcibili: Item, Ira, Spes, Deſperatio, Audacia, Timor, qui tribuuntur parti iraſcibili. Spectant inquam huiuſmodi actus ad primũ genus, ſi conſiderentur citra efficacem deliberationem ad operandum, ſed ſolùm per modum ſimplicis affectus & tendentiæ in obiectum vt appetibile eſt: quamuis aliqui ex his actibus habeant quoque ſuo modo vim inducendi hominem ad vlteriores operationes: ſpe enim beatitudinis, & timore pœnarum, inducuntur homines ad vacandum bonis operibus & abſtinendum à peccatis: & dolor de peccatis commiſſis affert propoſitum non peccandi in futurum. Ideo diximus, actus ſecundi generis eſſe eos, qui per ſe ac directè mouent ad operandum: intelligimus enim eos, qui habent rationem efficacis deliberationis, qua proximè applicatur homo ad operandum.

Caietanus verò in dubijs circa q. 46. & duas ſequentes, Medina ibidem, Valentia diſp. 3. quæſt. 10. puncto 3., &

Salas

Salas tract. 6. diſp. 1. ſect. 1. putant, non omnes eos actus ſeu affectus, qui ſub nomine paſſionum deſignantur in appetitu ſenſitiuo, diſtingui quoque in voluntate, ſed ad pauciores reducunt, vniquè voluntatis actui plura ex illis nominibus adſcribunt.

Secunda in actum efficacem & inefficacem.

Secunda diuiſio. Alij actus eliciti voluntatis, ſunt efficaces, & alij ineſficaces per modum ſimplicis complacentiæ. Hæc diuiſio notiſſima eſt, eamquè attingit S. Thom. infra quæſt. 13. art. 5. Et experientia ipſa nota eſt: conſtat enim, ſæpè contingere ſimplicem quandam complacentiam de certo obiecto, quæ non mouet efficaciter ad id operandum ſeu aſſequendum: & huiuſmodi fuit actus ille, quo Chriſtus Dominus orans in horto, habuit ſimplicem mortis diſplicentiam, non tamen ſimpliciter recuſabat mori, quin potiùs ex ſua voluntate ſe morti obtulit. Actus verò efficax tunc exercetur, cùm quis determinat ac decernit aliquid operari vel aſſequi. Vnde poteſt eſſe hic actus, vel de operatione exercenda effectiuè ab ipſomet volente, vtpote volo loqui, volo ambulare, & ſimilia: vel etiam de re ab alio obtinenda, quam tanquam finem per media aſſequendum intendimus, vt volo conſequi beatitudinem, & ſimilia: qui actus ſolet appellari deſiderium efficax finis, ad differentiam deſiderij ineſficacis per modum complacentiæ non mouentis ad applicanda media.

Poteſt etiam in his actibus quædam diuerſitas obſeruari, quòd videlicet poteſt eſſe quidam actus, participans quodammodo de actu efficaci & actu ineſficaci, qui nimirum inducat & applicet hominem ad operandum, non tamen quantum poteſt, ad conſequendum effectum: ac proinde dici poterit efficax ſecundùm quid, ineſficax ſimpliciter. V.g., dum quis non eſt certus ſe poſſe conſequi aliquam rem, ſed habet ſolùm opinionem vel ſuſpicionem aliquam de hoc, poterit velle eam rem tali actu, quo inducatur ad quippiam operandum propter eam, licèt non tam efficaci, nec inductiuo ad plus operandum, ſicut ſi certus eſſet de tali re conſequenda per ſuas operationes. Vel etiam alio ex capite contingere poteſt, vt quis ex deſiderio certi finis adhibeat quoddam medium, non tamen omnia & validiora media quæ poſſet. Atque in voluntate ipſa Chriſti Domini, fuit huiuſmodi actus, nempe talis diſplicentia mortis, ex qua orauit ad patrem, vt ſi fieri poſſet, tranſiret ab eo ille calix: non tamen adhibuit alia media quæ potuiſſet ad euadendam mortem.

Actum ineſficacem voluntatis appellare ſolent velleitatem, vt notauit S. Thomas eo art. 5., eo quòd explicari ſoleat per ly *vellem*: vtpote viator periculo naufragij iactatus, dicit, vellem quidem ſeruare merces, ſed ad ſaluandam vitam conſentio proijcere. Vaſq. tamen diſp. 42. cap. 3. & 4. contendit, nullum eſſe actum actualiter præſentem in voluntate, qui pronunciari poſſit per verbum *vellem*: ſed potiùs actum quoque ineſficacem proferri poſſe per verbum *volo*, & meliùs explicari per verbum *placet*, *delectat*: quia inquit, ly *vellem*, non tàm denotat actum de præſenti, quàm ſub conditione actum qui adeſſet niſi aliud obſtaret. Vnde omnis actus præſens, in intellectu, viſu, alijſq. potentijs, pronunciatur per verbum præſens, *intelligo*, *video*; non verò, *intelligerè*, *viderē*. Immeritò tamen hic Auctor negare voluit eum loquendi modum non ſolùm communi vſu frequentem, vt experientia patet; ſed etiam à Theologis approbatum. Et ſanè aptus eſt ille loquendi modus ad declarādam ineſficaciam huiuſmodi actus; ac differentiam ab actu efficaci. Indicat quoque, quòd facilè adeſſet alius actus efficax, niſi quid obſtaret. Imò ſimilis loquendi modus obſeruari poteſt in intellectu: nam qui opinatiuè & non certò aliquid cenſet, dicere ſolet, *crederem*, *putarem*, ad differentiam certi iudicij, quo dicit, *affirmo puto*.

Tertia, in actum abſolutum & conditionatum.

Tertia diuiſio, ſit in actum abſolutum & conditionatum. Abſolutus eſt, quo voluntas determinatè ſtatuit operari: conditionatus eſt, quo ſtatuit operari ſi occurrat certa conditio. Abſolutus eſt complacentia de obiecto abſolutè ſpectato; conditionatus eſt complacentia de obiecto ſub aliqua conditione ſpectato. Sed Vaſq. eodem loco negat actum

con-

conditionatum: quia inquit, voluntas, & omnis alia potentia, non poteſt per actum præſentem ferri in obiectum ſub conditione eius rationis formalis, ſecundùm quam potentia reſpicit obiectum. Sic vtique oculus non poteſt cernere quidpiam, quod non ſit actu coloratum aut lucidum, ſed eſſet ſub aliqua certa conditione. Attamen, eſt ſanè adeo manifeſtum, reperiri actus cōditionatos in voluntate, vt non poſſit de hoc dubitari. Compertum enim eſt, nos plerunque velle aliquid ſub conditione, v.g. ſi venerit Petrus eum alloquar. Et plurima peccata hoc modo contingunt, ſi habuero commoditatem volo furari, & ſimilia. Ac etiam in voluntate diuina reperiri actus conditionatos, notauimus 1. part. circa voluntatem & prouidentiam Dei. Itaque, licèt in alijs potentijs, præſertim in ſenſibus externis, non reperiantur tales actus; tamen reperiuntur in voluntate: ac etiam in intellectu, intellectus enim ſolet quoque condionalibus propoſitionibus aſſentiri. Ratio ergo formalis harum potentiarum in attingendis ſuis obiectis, conſiſtere poteſt etiam in connexione inter obiectum & conditionem, ſub qua poteſt propoſitio affirmari ab intellectu, & ſuum obiectum appeti à voluntate.

Alij Theologi videntur confundere hunc actum conditionatū cum actu ſimplicis complacentiæ ſupra dicto. Et ita loquitur S. Thomas art. 5. citato, & Scotus in 2 d. 6. q. 1., & alij frequenter. Debere tamen hos actus diſtingui, ſatis patet ex dictis. Ideo autem Theologi ſic loquuti ſunt: quia ſimplex complacentia ſolet contingere, quando res ita ſe habet, quòd ſi aliter ſe haberet, placeret efficaciter voluntati, ac efficaciter decerneretur: & quia rurſus actus conditionatus non eſt per ſe operatiuus, & in hoc aſſimilatur ſimplici complacentiæ:

Quarta in actum proſecutionis & fugæ. Quarta diuiſio fit. Alij actus voluntatis ſunt per modum proſecutionis, & alij per modum fugæ. Actus proſecutionis ſunt, Amor, Deſiderium, Gaudium, Spes, & Audacia. Actus fugæ ſunt, Odiū, Fuga, Triſtitia, Ira, Deſperatio, Timor. Vbi nomen fugæ ſumitur dupliciter: vno modo ſub ſignificatione communi ad omnes hos actus, & opponitur proſecutioni; alio modo ſub quadam ſignificatione peculiari & contracta pro fuga mali futuri ſeu imminentis, & opponitur deſiderio. Præcipuè autem inter actus proſecutionis eſt, velle efficaciter quippiam operari aut conſequi; & inter actus fugæ, nolle operari; ſicut in intellectu ſe habent aſſenſus & diſſenſus, vt notauit Ariſt. 6. Ethicor. cap. 2. Cùm verò S. Thomas ſupra. q 6. art. 3. ad 2. indicauit, idem eſſe, nolo legere, ac volo non legere; non negauit, diſtingui illum actū nolendi ab alio actu volendi. Verè enim diſtinguuntur hi actus in voluntate: ſicut ſe habent in intellectu, iudicium negatiuum, Petrus non eſt albus, & iudicium affirmatiuum, Petrus eſt non albus. Sed docere tantùm voluit, eos actus eſſe inter ſe æquiualentes.

Deſignatur duplex reſpectus in vnoquoque actu. Ad maiorem tandem horum actuum explicationem, notauit optime Caietan. infra q. 29. art. 1., loquens de amore & odio, duplicem reſpectum in ipſo actu debere conſiderari, videlicet vnum ad rem volitam, aut nolitam, & alterum ad ſubiectū cui volo aut nolo. Actus amoris, dicitur amor amicitiæ reſpectu ſubiecti, & amor concupiſcentiæ reſpectu boni voliti. Actum odij, ait Caiet., reſpectu ſubiecti poſſe vocari odium inimicitiæ, & reſpectu rei odium abhominationis. Explicat quoque, poſſe actum odij habere rationem proſecutionis reſpectu rei, & fugæ reſpectu ſubiecti; atque è contra. Videlicet, dum quis appetit mortem inimico, hic actus eſt proſecutionis reſpectu mortis quam appetit, & fugæ reſpectu inimici cui mortem appetit. Dum verò quis per actum nolendi refugit mortem amico, hic actus eſt fugæ reſpectu mortis, eſt proſecutionis & amoris reſpectu amici.

Aliæ adhuc diuiſiones actuum voluntatis tradi poſſunt ex diuerſo modo operandi, vtpotè liberè aut neceſſariò: ex diuerſitate quoque obiecti in quod voluntas fertur: & ex alijs rationibus. Sed in hoc principio ſatis eſt ſuperiores tantùm diuiſiones attigiſſe: aliæ autem ex progreſſu tractationis vbi opus erit emergent.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Obiectum Voluntatis in ſuis actibus eliciendis, ſit tantùm ens poſſibile, vel etiam impoſſibile.

AGit de hac re S. Thomas infra q. 13. art. 5, loquens de electione mediorum. Sed res eſt planè communis de obiecto actuum voluntatis: quæ proinde hoc loco expedienda eſt.

Poteſt eſſe ens exiſtimatũ poſſibile. In primis autem conſtat, voluntatem ferri in ens poſſibile, nòn tantùm quod reuera eſt tale, ſed etiam quod exiſtimatur tale, quamuis non ita ſit. Etenim, vt quiſque in ſe experitur, ſæpè contingit deliberare de aliquo opere faciendo, dum quis putat id poſſe à ſe fieri vel obtineri; & poſtea inuenit id ſibi non eſſe poſſibile. Ratio quoque eſt in promptu: quia voluntas mouetur in obiectum, prout ſibi ab intellectu propoſitũ; ſi ergo quidpiam exiſtimetur poſſibile, voluntas poterit id appetere, ac ſi reuera eſſet poſſibile; ſicut plerumque contingit appetere bonum apparens, quod ſcilicet reputatur bonum, cùm non ſit bonum.

Huc verò ſpectat, non ſolùm omne ens poſitiuum & reale, ſed etiam priuationes & negationes: nã appetimus etiam quædam non eſſe, & volumus non operari. Erga entia quoque rationis & ficta, quæ mentis operatione ſunt obiectiuè in anima poſſibilia, poteſt quoque voluntas ſuos actus exercere: vt à fortiori conſtabit ex dicendis circa impoſſibile. Neque hoc eſt alienum ab eo, quòd ens aſſignetur pro obiecto adæquato voluntatis: nam aſſignatur etiam pro obiecto adæquato intellectus, cui tamen negationes quoque & entia ficta objjciuntur. Idcirco Ariſt. 9. Metaph. cap. 2. declarauit, ens pluribus modis poſſe dici: imò ad negationes ipſas nomen entis extendit: *Nam ipſum non ens*, inquit, *eſſe non ens dicimus*.

Poteſt eſſe etiam impoſſibile. Secundò certum quoque eſt, voluntatem poſſe quibuſdam modis ferri in obiectum impoſſibile. Videlicet poteſt illi tanquam ſubiecto quippiam velle aut nolle, dum nempe quis vult v.g. Chimeram à ſe cogitari aut non cogitari. Poteſt quoque voluntas per affectum fugæ attingere impoſſibile tanquam volitum aut nolitum: ſic gaudet quis, Deum non poſſe mori, hic eſt affectus fugæ reſpectu mortis quæ eſt impoſſibilis Deo. His tamen modis voluntas reuera per ſe ac directè tendit in id quod poſſibile eſt, hoc eſt ſumendo totam complexionem in quam voluntas fertur, hæc poſſibilis eſt: nempe, Chimeram cogitari aut non cogitari, poſſibile eſt: Deum non mori, non ſolùm eſt poſſibile, ſed prorſus neceſſarium. Difficultas verò eſt, num voluntas ferri queat in obiectum quod ſit complexum quoddam impoſſibile, v. g. Deum non eſſe, hominem fieri Angelum, & ſimilia.

Tertiò, de his impoſſibilibus certum eſt, non poſſe actu efficaci abſoluto & operatiuo appeti à voluntate. Ita S. Thomas loco citato, & alij communiter. Nec quoad rem contradicit Scotus in 2. diſt. 6. q. 1. concedens electionem impoſſibilium; declarat enim, per electionem non tantùm intelligi actũ efficacem operatiuum, ſed omnem actum deliberatum, etiam ſi ſit per modum ſolius complacentiæ. Docuit ergo hanc veritatem Ariſt. 3. Ethicor. cap. 2., dicens, *Electio eorum minimè eſt quæ fieri non poſſunt, ſed quiſque eligit ea ſolummodò quæ ex ſe fieri poſſe exiſtimauit.* Vbi indicauit, etiam illud quod in ſe poſſibile ſit, non poſſit tamen fieri ab hoc homine, non cadere ſub electionem eius. Idem expreſſit Damaſcen. lib. 2. Fidei cap. 22., & ſimiliter Niſſen. lib. 5. cap. 4. Atque, vel nomine electionis intellexerunt, non tantùm quæ eſt circa media, ſed omnẽ affectũ efficacẽ circa rem particularem: vel ſi locuti tantùm ſunt de electione mediorum; per ſe patet, eandem rationem eſſe de quocunque actu efficaci, etiam circa finem, & circa quodcunqne obiectum. Experientia deinde & ratione id totum facilè conſtat: vnuſquiſque enim in ſe deprehendit, ſe non poſſe efficaciter velle quicquam quod exiſtimat ſibi impoſſibile. Vnde rectè Ariſt. ibi, *Si quis*, inquit, *diceret ſe eligere impoſſibile, ſtolidus eſſe videretur*. Non dixit, ſi quis eligeret impoſſibile: quia ne ſtultus quidem poteſt *Non quidẽ quoad actus efficaces & operatiuos.*

eligere quod impoſſibile reputat: ſed ſi diceret ſe eligere, ſiue putaret ſe eligere impoſſibile: hoc enim non niſi ſtolidus putare & dicere poſſet. Ratio quoque eſt manifeſta: qui enim efficaciter quicquam vult, vult id operari vel aſſequi: ſi ergo agnoſcit aut cenſet, ſe non poſſe id operari vel aſſequi, planè non poterit efficaciter velle.

Addendum eſt, actum efficacem & operatiuum noſtræ voluntatis, nec etiam verſari poſſe circa id quod eſt per ſe neceſſarium, & non dependet ex arbitrio & facultate ipſius voluntatis. Nam velle operari aut aſſequi quicquam, omnino ſupponit, debere aut poſſe id fieri vel obtineri noſtra induſtria & actiuitate: & alioqui non poteſt id cadere ſub efficacem deliberationem noſtræ voluntatis. Vnde fit, vt nec etiam actus efficax nolitionis verſari poſsit circa obiectum impoſsibile, quaſi v.g. homo aliquis diceret, nolo prorſus fieri Angelus per naturam, quod idem eſſet ac dicere, volo conari ne fiam Angelus per naturam: etenim hoc non cadit ſub noſtrum conatum, & ſic nec etiam ſub efficacem deliberationem voluntatis. Et iterum conſtabit hoc q.17. circa actus imperatos à voluntate. Eadem denique ratio eſt de quibuſdam ex illis affectibus, quos ſect. præcedenti dicebamus interiùs conſummari: pariter inquam non poſſunt verſari circa obiectum impoſsibile aut neceſſarium: vtpote non poſſet quis ſperare aut timere quod ſibi reputat impoſsibile, aut neceſſarium, & ſic de ſimilibus: quia nimirum hi quoque affectus reſpiciunt id quod poteſt euenire aut non euenire. Sed difficultas ſupereſt, num aliquo alio ſimplici affectu ac nullatenus operatiuo, poſsit voluntas appetere impoſsibile.

Sed quoad affectum ſimplicis complacẽtiæ, aut actũ conditionatũ.

Quartò, aſſerendũ eſt, benè poſſe volũtatẽ affectu quodã ſimplicis cõplacẽtiæ & deſiderij, aut actu conditionato, appetere obiectum aliquod quod ſit per accidens impoſsibile. Ita Caietanus 1. par. q. 63. art. 3. §. *Ad euidentiam horum*, Ferrarien. 3. cont. Gent. cap. 109. §. *Pro horum ſolutione*, Valentia hic q.8. puncto 2. Aluarez diſp.51. Carafa infra q.13. art.5., quamuis negent, voluntatẽ poſſe appetere id quod eſt per ſe impoſsibile. Item alij communiter in materia de Pœnitentia, atque à fortiori illi quos pro concluſione ſequenti referemus. Explicatur ex Caiet., quodnam ſit impoſsibile per accidens: eſt illud quod per ſe & ſimpliciter erat poſsibile, ſed ex aliqua ſuppoſitione vel aliquo modo redditum eſt impoſsibile: vtpote ſimpliciter poſsibile erat, quempiam non peccare, ſed ſuppoſito quod peccauit, fieri non poteſt vt nõ peccauerit: mortuum reſurgere, eſt poſſibile per Dei potentiam, impoſsibile per vires naturæ. Voluntas ergo poteſt omnino appetere obiectum hoc modo impoſsibile. Patet experientia in his iiſdem exemplis. Peccator enim pœnitẽs, dolet ſe peccaſſe, vellet ſe non peccaſſe: & , vt ait Alenſ.4.par.q.24. memb.2 art 2.§.3., poteſt etiam dicere, volo non peccaſſe. Rurſus, pater dolet de morte filij, deſiderat vitam filio quem videt mortuum. Oſtenditur quoque in actu conditionato: ſi non feciſſem peccatum, nunc nollem facere: ſi poſſem facere vt non peccaſſem, libenter facerem: ſi poſſem reſtituere vitam mortuo, reſtituerem. Rationem verò huius rei, Vaſq. diſp.42. cap.1., quem ſecutus eſt Salas tract.6. diſp.1. ſect.5.q.6., putat, eſſe communem ad obiectũ per ſe impoſsibile: ideoquè impugnat Caietanum, quòd diuerſimodè de vtroque ſenſerit. Sed ipſemet infra num.23. fatetur, faciliorem eſſe rationem, vt appeti queat obiectum per accidens impoſsibile: adeo quòd concedit diuinæ voluntati complacentiam circa impoſsibile per accidens, vt Petrum non peccaſſe; non tamen circa impoſsibile per ſe. Et declaratur facilè hæc peculiaris ratio pro obiecto impoſsibili per accidens: quod enim eſt hoc modo impoſsibile, eſt alio modo poſsibile, & accipitur vt poſsibile. Optimè ergo fieri poteſt, vt pater deſideret vitam filio mortuo. Et peccator pœnitens deſiderat non peccaſſe, quia licèt modò fieri non poſsit vt non peccauerit, tamen antea fieri poterat quòd non peccaret: piè ergo deſiderat, vt factum eſſet id quod fieri potuiſſet.

Non ſolum impoſſibile per accidens, ſed etiã per ſe.

Quintò præterea concedendũ eſt, poſſe voluntatem ſimplici affectu, inefficaci, aut conditionato, appetere obiectum per ſe & ſimpliciter impoſſibile. Ita defendunt Scotus in 2. d. 6. q. 1. §. *Reſpondeo*,

Maior eadem diſt. quæſt. vnica, Gabriel q. 3., Capreol. d. 4. q. 1. art. 3. ad argum. cont. 2. concl., Sotus in 4. d. 17. q. 1. art. 1., Vaſq. & Salas locis cit., Medina & alij quidam q. 13. art. 5., Fonſeca 9. Metaph. cap. 2. q. 5. ſect. 5., & alij qui aſſerunt, Angelos peccaſſe, vel ſaltem potuiſſe peccare, appetendo æqualitatem cum Deo in natura. Hæc etiam videtur ſententia S. Thomæ infra q. 13. art. 5. ad 1. Nec multum diſſentiunt Caiet. & Ferr. qui in contrarium referuntur. Caietan. enim eo loco concedit, voluntatem poſſe per accidens appetere obiectum per ſe impoſsibile, ideſt ſi conſideretur vt coniunctum cum aliqua ratione conuenientiæ: & planè infra q. 13. art. 5. concedit, dari poſſe voluntatem circa huiuſmodi obiectum quod ſit peccatum. Ferrarienſis verò, reſpondens ad argumenta Scoti, concedit voluntatem incompletam & conditionatam circa impoſsibile. Et ſimiliter alij qui cum Caietano ſentiebant. Alij tamen ſunt, qui negant, potuiſſe Angelos peccare appetendo æqualitatem in natura cum Deo, eo quia hoc eſt obiectum impoſsibile. Sed plerique loquuti ſunt de appetitu ac deſiderio efficaci. Vaſq. autem concedit actum abſolutum voluntatis erga obiectum impoſsibile, negat actum conditionatum. Alij verò communiter concedunt actum conditionatum.

Sumitur ex Ariſtotele. Probari ſolet primò hæc aſſertio ex Ariſt. 3. Ethicor. cap. 2. dicente, *Electionem eſſe ſolùm poſſibilium, voluntatem eſſe etiam impoſſibilium, vt immortalitatis.* Et ex Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 22., ac Niſſeno lib. 5. Philoſ. cap. 4., qui id ipſum docent, ac per voluntatem intellexerunt affectum inefficacem. Sed fortaſſe hi omnes loquuti ſunt de obiecto per accidens impoſsibili. Nam Ariſt. attulit exemplum immortalitatis: & Damaſcen. affert hæc exempla, poteſt quis appetere ſe eſſe Regem, ſe nunquam mori. Nec oportet dicere cum Vaſq. num. 18., Ariſt. putaſſe, immortalitatem ſecundùm corpus non eſſe minùs impoſsibilem, quam hominem eſſe aſinum.

Suadet ur rationibus. Secundò rationibus probatur à Scoto. Poteſt aliquod impoſsibile repræſentari voluntati tanquam bonum concupiſcibile: ſed voluntas poteſt appetere omne obiectum concupiſcibile: ergo. Rurſus, datur actus odij Dei, quem actum Damnati habent: ſed odiſſe Deum, eſt appetere, Deum non eſſe: ergo. Præterea poteſt quis appetere, ſe eſſe ſummum bonum: ſi enim vnuſquiſq; appetit quod ſibi bonum eſt, poterit quis appetere ſibi rationem ſummi boni: & ſic Angeli peccare potuerint appetendo æqualitatem cum Deo per naturam. Addunt alij experientiam: quia ſolent homines interdum appetere, ſe eſſe Angelos, & ſimilia; in hiſquè cogitationibus cum delectatione & complacentia immorari. Addi etiam poteſt: perinde ſe habet, velle aliquid impoſsibile, ac nolle aliquid neceſſarium: ſed facilè poteſt haberi affectus ſimplicis diſplicentiæ de obiecto neceſſario, ſicut Damnatis diſplicet, Deum eſſe, Deum eſſe potentem, iuſtum, immortalem: ergo ſic dari poteſt affectus ſimplicis complacentiæ de obiecto impoſsibili.

Tertiò, concedendum eſt, hunc affectum, non ſolùm per accidens, ſed per ſe & propriè ferri circa impoſſibile, intelligendo directè & expreſsè, vt ſatis patet ex dictis. Neque Caietan. voluit oppoſitum; qui ideo ſolùm dixit, Damnatos per accidens appetere Deum non eſſe, quia appetunt non eſſe Dei per cõiunctionem cum exemptione ſui à pœnis: vbi planè concedit, appeti à Damnatis, non ſolùm impunitatem ſuam, ſed etiam ipſum non eſſe Dei. Similiter concedi debet huiuſmodi affectus circa impoſſibilia, non ſolùm indeliberatus, ſed verè deliberatus, & qui ſufficiat ad culpam: eadem enim eſt vtriuſque ratio: licèt Ferr. indicauerit oppoſitum.

Quartò demum, dari quoque poteſt huiuſmodi affectus circa impoſsibilia, per modum actus conditionati; imò hoc eſt facilius quàm per modum actus abſoluti. Etenim facilius apparet, habere talem actum; ſi poſſem fieri Deus vel Angelus, vellem fieri; ſi haberem virtutem creandi, vellē creare alium mundum, & ſimilia. Atque hoc maximè modo S. Thomas alijquè Theologi hunc affectum explicarunt.

In contrarium obſtare videtur fundamentum

Fundamẽtum oppoſitæ ſententiæ diluitur. mentum Caietani eo loco primæ partis. Voluntas non poteſt appetere niſi bonũ, vt dicemus ſect. ſequenti: ſed bonum non eſt niſi in ordine ad exiſtentiam: impoſsibile autem, non dicit ordinem ad exiſtentiam, cùm ſimpliciter non ſit ens: ergo non eſt bonum appetibile à voluntate.

Reſpondet primò Scotus q. cit. ad 2., ſatis eſſe, quòd extrema complexionis impoſsibilis ſint in ſe poſsibilia, habeantquè rationem entis & boni: & ſic poſſe quempiam appetere, ſe eſſe Deum. Sed hæc ſolutio planè non ſufficit: quia, hæc appetitio attingit complexionem ipſam impoſsibilem, & non ſolùm extrema in ſe quę realia ſunt. Reſpondet ſecundò in ſolut. ad 3., id quod eſt impoſsibile, poſse apprehendi vt poſsibile, & ita vt bonum: & hoc ſatis eſſe ad actum voluntatis. Eodemquè modo reſpondet Vaſq diſp. cit. cap. 5. Sed tamen ad hoc vt volũtas exerceat ſuum actum, non ſufficit ſola ſimplex apprehenſio intellectus, ſed requiritur iudicium determinatũ de bonitate obiecti, vt dicemus ſect. ſequenti. Tertiò ergo reſponderi poteſt, dari in intellectu iudicium de bonitate in ordine ad exiſtentiam, etiam de obiecto impoſsibili: videlicet hoc modo, ſi poſſem creare, bonum eſſet creare alium mundum: vel abſque expreſsione conditionis, bonum mihi eſſet creare alium mundum. Vbi de tali obiecto affirmatur bonitas, quæ ei ineſſet, ſi eſſet poſsibile: & in obiectum ſic propoſitum poterit ferri hoc modo voluntas. Quod fateri debet ipſe etiam Caietan., quatenus concedit actum voluntatis, non ſolùm circa impoſsibile per accidens, ſed etiam impoſsibile per ſe.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Voluntas proſequatur tantùm bonum, fugiat malum.

Ex illis duobus attributis entis, Verum & Bonum, ſatis exploratum eſt, verum referri ad intellectum, bonum ad voluntatem: cùm ergo voluntatis obiectum aſſignetur quoque ens, modò videndum eſt, qualiter aſſignari debeat bonum.

Scotus in 1. d. 1. q. 4. §. *Ad argumenta pro opinione*, verſic. *Aliter dicitur*, & in 2. d. 43. q. 2., dubitare cæpit, num voluntas affectu proſequutionis appetere poſſit malum cognitum vt malum. Audaciùs id poſtea affirmarunt Nominales, Ocham in 3. d. 13. ad dub. 3., Maior in 2. d. 8. q. 1., Angelus cap. 2. Moral. par. 2. notat. 2., Almain. tract. 3. Moral. cap. 4. Aliqui tamen ex his ſolùm dixerunt, id eſſe probabile, fatentes oppoſitam ſententiam eſſe communem.

Communis ergo & vera ſententia affirmat, voluntatem affectu proſecutionis tendere tantùm in bonum, affectu fugæ in malum; nec poſſe proſequi malum vt malum, fugere bonum vt bonum. *Reſolutio affirmatiua.* Ita S. Tho. hìc art. 1., Caietan. alijquè Thomiſtæ ibidem, Henric. Quodl. 1. q. 16., Riccard. in 2. d. 24. art. 3. q. 2., Bonau. d. 34. art. 1. q. 3., Gabr. q. 1. art. 3. dub. 1., Corduba lib. 2. q. 12., Vaſq. diſp. 31., Valent. q. 3. puncto 1., Salas tract. 1. diſp. 6. ſect. 1., Aluarez diſp. 40., Fonſeca 9. Metaph. cap. 2. q. 5. ſect. 4. Suarez diſp. 13. Metaph. ſect. 5., & alij. Imò Scotus ipſe in 4. diſt. 49. quæſt. 10. §. *Quantum ad ſecundum articulum*, planè docuit eandem ſententiam.

Probatur primò ex Ariſt., qui hanc veritatem initio Ethicor expreſsit, dictumque Antiquorum retulit, *Bonum eſt quod omnia appetunt*. Idem docuit 3. Ethicor. cap. 4., & lib. 4. cap. 5., & lib. 1. Magnor. Moral. cap. 5., & alibi. Item ex Dionyſ. cap. 4. de Diuin. nominib., Auguſt. lib. 2. Confeſſ. à cap. 4. vſque ad 10. & lib. 13. de Trinit. cap. 3. & in Enchirid. cap. 16., Anſel. lib. de Concord. liberi arbitrij & prædeſtinationis, Boet. lib. 4. de Conſolat. proſa 2., & alijs Patribus, qui id perſpicuè docuerunt.

Probatur ſecundò ratione à S. Thom. hìc art. 1. Omnis appetitus eſt inclinatio quædam in illud quod ſibi conforme eſt & conueniens: igitur voluntas quæ eſt rationalis appetitus, non poteſt inclinari per affectum proſecutionis, niſi in obiectum conueniens, quod eſt bonum:

num: & ſicut proſequitur bonum, ita refugit malum.

Tertiò addunt alij. Ita ſe habet voluntas ad bonum & malum, ſicut intellectus ad verum & falſum: ſed intellectus non aſſentitur niſi vero ſaltem apparenti, & diſſentit falſo: ergo pariter voluntas non proſequitur niſi bonum, & refugit malum.

Quartò explicari poteſt cum S. Thoma infra q. 25. art. 3. & Caiet. ibi art. 2., operationem primariam voluntatis eſſe proſecutionem boni, & bonum eſſe obiectum adæquatum: quia nempe intantum voluntas refugit malum, inquantum proſequitur & appetit bonum. Limitanda tamen eſt & explicanda hæc aſſertio per ſequentes obſeruationes, quibus ſimul ad difficultates quaſdam in contrarium occurrentes ſatisfiat.

Sufficit apparenter bonum. Primò ergo, neceſſarium non eſt, vt bonum ſit re ipſa bonum: ſed ſatis eſt, ſi videatur bonum, vt voluntas id proſequatur & appetat, quod dicitur bonum apprehenſum & bonum apparens: & ſimiliter de malo vt fugiatur. Expreſſit hoc Ariſt. 3. Ethicor. cap. 4. Et reddit rationem S. Thomas hic: quia voluntas eſt appetitus, qui ſectatur formam apprehenſam: ergo ſatis eſt, apprehendi bonum & malum, vt voluntas aliud proſequatur, & aliud fugiat.

Sufficit formaliter bonum. Secundò concedendum eſt, voluntatem poſſe proſequi id quod materialiter malum eſt, & refugere quod materialiter bonum eſt, atque vt tale per cognitionem intellectus ei proponitur: dummodo ipſi malo ſuperinduatur quædam formalis ratio boni, & bono ratio mali: & ita adhuc voluntas formaliter dicetur proſequi bonum, refugere malum. Probatur manifeſtè: qui odio habet inimicum, vult ac deſiderat illi malum, v. g. mortem, & ſimilia; non vult illi bonum, vitam, & ſimilia: quia inquam hoc ipſum quod eſt, inimicum perpeti malum, proponitur voluntati tanquam bonum ipſius volentis: & bonum inimici proponitur tanquam malum eiuſdem volentis. Imo, non ſolùm inimico, ſed etiam ſibi ipſi poteſt homo ſic velle malum & nolle bonum: etenim peccator pænitens, vult & infert ſibi ipſi afflictionem & pœnam, priuat ſe delitijs & commoditatibus. Atque dicere valebit, ideo quempiam velle aliquid, quia malum eſt, ideo nolle quia bonum eſt: vtpote, ideo volo mortem inimico quia malum eius eſt, ideo volo ieiunare quia incommodum & moleſtum mihi eſt; ideo nolo vitam inimico quia bonum eius eſt vita, ideo nolo mihi voluptatem quia bonum delectabile eſt. Adhuc autem, ſuper ipſam mali & boni rationem dicere valebit; ideo volo mortem inimico inquantum malum eius eſt, quia hoc inimici malum, bonum mihi eſt, ſcilicet commodum, & iucundum: & ſic de alijs.

Hoc autem eſt diſcrimen in appetendo malum alteri aut ſibi: quia erga alterum non oportet ſuperaddi rationem boni reſpectu eiuſdem, ſed reſpectu illius poteſt conſiderari ſola ratio mali; & ideo reſpectu illius dicetur odium & inimicitia: at erga ſeipſum debet interuenire ratio & conſideratio boni reſpectu ſuimet; atque adeo reſpectu ſui non dicetur odium & inimicitia. Ita notauit Cicero lib. 5. de Finib. dicens: *Neque enim ſi nonnulli reperiuntur, qui aut laqueos aut alia exitia quærunt, inimicus idem ſibi ipſi putandus eſt; ſed alij dolore mouentur, alij cupiditate, iracundia etiam multi efferuntur, & cùm in mala ſcientes ruant, tamen ſe optimè ſibi conſulere arbitrantur.*

Sufficit negatiuè bonum. Tertiò addendum eſt, ad actum proſecutionis non ſemper requiri, vt obiectum proponatur tanquam poſitiuè bonum & conueniens, ſed ſatis eſſe ſi proponatur vt conueniens quodammodo negatiuè, ideſt vt auferens aliquod malum & inconueniens: & ſimiliter ad affectum fugæ non ſemper requiritur malum & inconueniens poſitiuè, ſed ſatis eſt carentia alicuius bonitatis & conuenientiæ. Demonſtratur exemplis. Interdum deſiderat quis ſibi ipſi mortem: & aliqui ſunt qui ſibi necem inferunt: quibus ſanè non tam proponitur mors vt quid poſitiuè bonum & conueniens, quam potiùs negatiuè ſolùm vt auferens moleſtias quibus conflictantur. Hunc bonitatis modum expreſſit Ariſtot. 5. Ethicor. cap. 1. dicens, *Minus de malis, eſſe quodammodo bonum videtur.* Similiter poteſt quis refugere ſeu nolle

quod-

quoddam obiectum, licèt non ferens poſitiuam rationem mali & inconuenientis, ſed eo quòd careat aliqua ratione boni, vt notauit S.Thom. infra q. 10. art. 2. Sic recuſat quis per actum deſperationis aliquod bonum, eo quòd non poteſt facilè illud conſequi. Poteſt item voluntas reſpuere quoddam medium, vel quia non multum iuuet ad conſecutionem finis, licèt non impediret; vel ſimpliciter quia non eſt neceſſarium ad conſequendum finem. Et ſic tandem poteſt quiſque pro ſua libertate ſtatuere, nolo facere hanc actionem, licèt non apprehendat eam vt inhoneſtam aut moleſtam, ſed ſolùm non neceſſariam. Quod quidem de diuina voluntate eſt manifeſtum: Deus enim actu ſuo poſitiuo decreuit non creare alium mundum, non creare tot alios Angelos poſsibiles: ſed vtique hoc non apparebat Deo poſitiuè inconueniens & malum: quinimò ita hoc proponebatur in eſſe poſsibili, ſicut creare hunc mundum, hos Angelos, quos de facto condidit: ergo ſatis fuit, quòd Deus cognoſceret, non eſſe neceſſariam creationem alterius mundi, aliorum Angelorum.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Voluntas adæquatè eliciat ſuos actus circa finem & media.

Voluntas elicit ſuos actus circa finem & media.

BOnum, duplex eſt: aliud propter ſe, quod rurſus complectitur honeſtum & iucundum: alterum eſt bonum propter aliud, & hoc eſt vtile. Bonum primo modo, eſt finis: ſecundo modo, eſt medium. Aliqui Thomiſtæ ſupra quæſt. 1. art. 1., & hac q. art. 2., conati ſunt explicare, finem eſſe obiectum adæquatum voluntatis: eo quòd S. Tho. ibi abſolutè pronunciat, finem eſſe voluntatis obiectum, & inde inferebat omnes actiones humanas eſſe propter finem: hic verò ait, *Ea quæ ſunt ad finem, non ſunt bona vel volita propter ſeipſa, ſed ex ordine ad finem; vnde voluntas in ea non fertur, niſi quatenus fertur in finem; vnde hoc ipſum quod in eis vult, eſt finis.* Hinc ratione idem probant: quia vel finis ipſe eſt volitus; vel ſaltem eſt ratio volendi, quatenus voluntas appetit media ratione finis: igitur finis eſt obiectum adæquatum in omni actu voluntatis.

Sed res eſt facilis, niſi de nomine contendatur. Si enim ſenſus ſit, obiectum adæquatum eſſe finem, hoc eſt voluntatem non appetere niſi finem, vel non dari aliam bonitatem niſi finis, & per hanc ipſam formaliter media denominari bona, & ſic non apperi niſi bonitatem finis: hoc inquam falſum eſt. Nam voluntas verè appetit etiam media, quæ habent ſuam intrinſecam bonitatem, ſcilicet vtilitatem, diſtinctam quidem à bonitate finis, ordinatam tamen ad finem: hoc ergo modo, finis & bonitas eius, non eſt adæquatum voluntatis obiectum. Si verò ſenſus ſit, finem eſſe adæquatam rationem volendi: quòd nempe, quamuis voluntas amet alia, quæ non ſunt ipſe finis, tamen amat in ordine ad finem, & ratione finis; ſic concedi poteſt, obiectum adæquatum voluntatis, in omni actu quo appetit finem vel media, eſſe ipſum finem. Quoad rem vero ſatis conſtat, voluntatem elicere ſuos actus, non ſolùm circa finem, nec ſolùm circa media, ſed circa finem & media.

An poſſit habere actum circa obiectũ quod nec ſit finis nec medium.

Maius dubium eſt, vtrum voluntas amare poſsit aliquod obiectum, quod nec ſit finis nec medium; vt ita videamus, num finis & media ſint adæquatum voluntatis obiectum. Scotus in 1. d. 1. q. 3. §. *Secunda difficultas*, concedit, dari actum, quo voluntas amet bonum apprehenſum in communi, præſcindens à bono propter ſe & propter aliud. Vocat hunc actum neutrum, ſcilicet diſtinctum ab actu fruitionis quo amatur bonum propter ſe, & ab actu vſus quo amatur bonum propter aliud. Eandem ſententiam ſequuti ſunt, Ocham, Maior, Aureolus, & alij ead. diſt., Salas hic tract. 6. diſp. 1. ſect. 8. q. 8. Ex aduerſo, negat hunc actum neutrum, Caietan. ad initium præſentis quæſt. Sequũtur Valent. q. 10. de Actib. puncto 2. Monteſin. diſp. 12. q. 3., & 4., & quoad rem cõ enit Vaſq. diſp. 32.

putans tamen, Caietanum non rectè percepiſſe mentem Scoti, ſed Scotum alio ſenſu fuiſſe loquutum, quo intellexit & impugnauit Gregor. in 1. diſt. 1. quæſt. 1.

At hæc res ita ſe habet. Si finis dicatur, qui propriè exerceat cauſalitatem finalem erga media volita propter ipſum: ſic non oportet, omnem voluntatis actum ferri in finem aut media; ſed benè poteſt dari aliquis actus circa obiectum bonum in ſe, nec ordinando illud ad alium finem, nec appetendo alia media propter ipſum obiectum. Quod ſanè facili experientia conſtat. Rurſus, ſi finis dicatur illud quod appetitur propter ſe cum expreſſa excluſione ordinationis ad aliud, ſeu cum expreſſa repræſentatione obiecti quatenus boni honeſti vel delectabilis, quod eſt bonum propter ſe: ſic negandum non eſt, dari poſſe actum illum neutrum quem Scotus aſſignauit. Non enim eſt repugnantia in hoc vt voluntas habeat actum amandi bonum vt bonum eſt, abſtrahendo à bono propter ſe & bono propter aliud. Si tandem finis dicatur omne illud quod non expreſsè proponitur propter aliud, nec ordinatur ad aliud: ſic non poteſt dari actus neuter præter voluntatem finis & medij. Nam actus quo quis vellet bonum illud in communi, eſſet voluntas finis in hoc ſenſu, quòd non eſſet cum expreſſa ordinatione ad aliud. Hoc ipſum videtur intellexiſſe Caietanus: qui, velle priori modo finem & bonum propter ſe, vocauit in actu ſignato, poſteriori modo in actu exercito: iuxta priorem modum concedit actum neutrum, iuxta poſteriorem negat.

An verò, actus circa finem, & actus circa media ſint idem ac fruitio & vſus, conſtabit poſtea cùm hæc nomina explicabimus. Interim, etiam ſi idem eſſe dicantur, non obſtat contra actum neutrum, illud quod dixit Auguſtinus lib. 1. de Doctr. Chriſtiana cap. 32., *Deus non fruitur nobis, ſed vtitur; nam ſi non vtitur neq; fruitur, non inuenio quemadmodum diligat.* Non inquam hoc obſtat: quia ſupponebat Auguſtinus, Deum amare creaturas vt bonum quoddam determinatum & in ſpecie, quod vtique vel eſt bonum propter ſe, vel propter aliud. *An actus circa finē & media, ſint fruitio & vſus.*

Et hæc quidem ſunt de actibus proſecutionis. De actibus verò fugæ manifeſtum eſt, voluntatem per eos non reſpicere finem & media, vt bonum propter ſe & bonum propter aliud. Proportionali tamen modo quo dictum eſt de proſecutione boni, explicandum eſt qualiter ſe habeat fuga mali. Aut enim voluntas refugit malum propter ſe, aut quod eſt malum propter aliud, aut malum in confuſo propoſitum, & non diſtinctè vt propter ſe vel propter aliud.

QVÆSTIO NONA:

De Motiuo Voluntatis ad ſuos actus eliciendos.

QVAMVIS S. Thomas art. 1. huius quæſtionis breuiter attingat, qualiter voluntas moueat alias potentias ad operandum: tamen hic per ſe tractare intendit, qualiter voluntas ipſa moueatur ad ſuos actus eliciendos. De eo autem quòd voluntas moueat alias potentias, tractabit poſtea quantum ad actus imperatos à voluntate. Et præſenti quæſtione ſpecialiter inquirit, quænam cauſa moueat voluntatem, in ſequenti verò ſtatim agit de modo quo voluntas mouetur. Hæc autem ſunt quæ per ſex articulos

articulos S. Thomas de cauſa voluntatem mouente determinat.

Primò docet, voluntatem moueri ab intellectu: quia voluntas debet moueri ab obiecto; obiectum autem ei proponitur ab intellectu. Secundò docet, voluntatem moueri ab appetitu ſenſitiuo: quia ex paſſione appetitus fit, vt obiectum aliquod videatur homini conueniens, quod alioqui ſecluſa paſſione non videretur conueniens. Tertiò docet, voluntatem moueri quoque à ſe ipſa: quia volendo finem mouetur ad volenda ea quæ ſunt ad finem. Quartò docet, voluntatem debere moueri ab extrinſeco, ad hoc vt ex non operante incipiat fieri operans, & ne procedatur in infinitum debere motum inchoari ex inſtinctu alicuius exterioris mouentis. Quintò docet; voluntatem poſſe indirectè moueri à corporibus cæleſtibus, inquantum ab his immutari poſſunt vires corporeæ ſenſitiuæ: non autem poſſe per ſe ac directè ab illis moueri, quia non poteſt ſubiectum ſpirituale immutari à cauſa corporali. Sextò docet, voluntatem poſſe moueri à ſolo Deo tanquam exteriori principio: quia Deus ipſe ſolus eſt cauſa quæ creauit animam, & eſt vniuerſale bonum.

SECTIO PRIMA.

An & quo pacto Voluntas moueatur à ſe ipſa ad ſuos actus eliciendos.

Mouetur à ſe ipſa immanenter. IN primis, cauſam mouere ſeipſam, intelligi poteſt, cauſam in ſe immanenter & intrinſecè operari: cùm enim cauſa agens in vniuerſum dicatur mouens, illa quæ in ſeipſa agit, rectè dicetur mouere ſeipſam. In hoc ſenſu tam certum eſt, voluntatem in eliciendis ſuis actibus mouere ſe ipſam; quàm ipſos actus effectiuè procedere à voluntate, & in ea intrinſecè immanere. Quod de huiuſmodi actibus vitalibus in vniuerſum veriſſimum eſt, vt ſæpè diximus.

Mouetur à ſe ipſa vitaliter. Secundò, cauſam mouere ſe ipſam, intelligi poteſt, cauſam in ſe vitaliter operari, ad differentiam earum cauſarum, quæ licèt in ſe agant, non tamen vitaliter mouent ſeipſas, ideoquè potiùs dicuntur moueri ab extrinſeco: ſicut apud Philoſophos dicuntur grauia & leuia moueri à generante, quamuis reuera ſuaptè virtute motiua deorſum aut ſurſum ferantur. Hoc etiam ſenſu, tam verum eſt dicere, voluntatem mouere ſeipſam, quàm vitaliter operari.

Mouetur à ſeipſa liberè. Tertiò, cauſam mouere ſe ipſam, intelligi poteſt, pro eo quod eſt liberè & indifferenter operari. Sic cauſæ quæ neceſſariò agunt, dicuntur potiùs agi quam agere; quæ verò liberè agunt, dicuntur hoc ſenſu propriè agere. Et in hoc ſenſu loquitur Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. & can. 4., hominem cum gratia, non ſe habere ſolùm paſſiuè, ſed verè & propriè agere, quia poteſt abijcere gratiam, poteſt diſſentire ſi velit. Sed de hac re, ſcilicet de libertate voluntatis, cùm ſpectet ad modum operandi, agemus quæſt. ſequenti.

Num etiã ad primũ actum mouetur à ſe ipſa. Nunc dubium eſt, num hæc quæ dicta ſunt, verificentur quoad omnes voluntatis actus. Vbi præcipuè difficultatem affert, quod dixit Ariſtot. lib. 7. ad Eudemum cap. 18., principium operandi in homine ſumi à motore externo, atquè eſſe fortunam. Clariùs S. Thomas hìc art. 4. ait, voluntatem non mouere ſe ipſam ad primum actum, quo ſcilicet vult finem, ſed moueri ab extrinſeco: & art. 3. explicauerat, mouere ſe ad eos actus quibus vult media propter finem. Idem docuit Anſelmus lib. de Caſu Diaboli cap. 13. Hanc D. Thomæ doctrinam tueri & explicare Thomiſtæ conantur. Impugnauit autem Scotus Quodl. 21. Loquutuſquè eſt S. Thomas, non ſolùm de primo ſimpliciter voluntatis actu in tota humana vita, vel de actu circa vltimum finem vniuerſalem humanæ vitæ, ſcilicet beatitudinem: ſed de omni primo actu in quouis particulari operationis ordine, in quouis negotio circa finem etiam particularem. Affert enim exemplum art. 4., de eo qui vult ſanari, & appetit ſanitatem vt finem. Addit Medina eod. art., eandem eſſe rationem de primis motibus indeliberatis voluntatis, ſcilicet vo-

voluntatem ad hos actus non mouere ſe ipſam.

Verè primus quoque actus efficitur ab ipſa voluntate.

Pro huius rei explicatione, Capreol. in 2. d. 24. q. 1. art. 3. ad 8 cont. 5. concluſ., & diſt. 25. q. 2. art. 3. ad argumenta Henrici contra 1. concl., & Scoti contra ſecundam, dixit, primum actum voluntatis circa finem, non effici ab ipſamet voluntate, ſed à ſolo Deo, & ita voluntatem ad eum actum non mouere ſe ipſam. Marſil. in 2. q. 16. art. 3. dixit, omnes actus indeliberatos non effici à voluntate. Quod idem in operibus ſaltem gratiæ aſſerit quoque Andræas de Vega lib. 6. ſuper Concil. Trident. cap. 18., eo quòd in his motibus conſtituit illam gratiam, de qua docuit Auguſtinus fieri à Deo in nobis ſine nobis, ſcilicet abſque noſtra actiua efficientia. Attamen, non ſolùm falſum eſt, dari vllum voluntatis actum, qui non effectiuè procedat ab eadem voluntate, vt ſæpè diximus: ſed etiam ſi dari poſſet de Dei potentia abſoluta, fruſtrà ſanè & abſque ratione de facto diceretur eſſe talis actus quo voluntas tendat in finem. Ac præterea, ſententia Capreoli planè aduerſatur menti & doctrinæ S. Thomæ, qui non ſolùm dixit vt retulimus quæſt. 6. ſect. 3., actum elicitum voluntatis eſſe eſſentialiter voluntarium, nec poſſe fieri abſque concurſu actiuo ipſius voluntatis; ſed hoc eodem art. 4. ad 1. & 2. planè aſſerit, actum ad quem negauerat voluntatem mouere ſe ipſam, aſſerit inquam, intrinſecè & effectiuè eſſe ab ipſa voluntate, mota tamen ab extrinſeco, idquè non eſſe contra voluntarij rationem. Immeritò etiam actus indeliberati dicuntur non effici à voluntate: ſed ſatis eſt, quòd non liberè efficiantur. Quomodo verò in ijs actibus conſtitui poſſit gratia, quę vocatur operãs, q. 111. explicabimus.

Eſtquè ei voluntarius.

Hinc Caiet. art. 4., verò aſſerens, omnem actum, etiam primum, & circa finem, verè effici à noſtra voluntate, tandem poſt multa explicat, ad hunc actum voluntatem nõ mouere ſe ipſam, eo quòd mouetur per inclinationem naturalem inditam ab auctore naturæ; aitquè ſe habere ſicut motum grauium & leuium; intantum vt dicat, hunc actũ non eſſe voluntarium, ſed eſſe merè naturalem. Simili modo rem explicauit Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 89. §. *Ad euidentiam huius rationis*: & adhærent Medina, Martinez, Carafa hic art. 4. Sed certè conſtat, omnem actum à voluntate elicitum, etiam primum, & circa finem, eſſe vitalem, & ita differre à motu grauium & leuium, ſicut alij actus vitales ab actibus merè naturalibus. Vnde, licèt hic actus prodeat ex inclinatione natiua indita à Deo, non tollitur, quin voluntas moueat ſe ipſam vitaliter: ſed verè, ita ad hunc actum, ſicut ad alios, qui vtique eliciuntur etiam ex inclinatione natiua voluntatis, ipſa voluntas mouet vitaliter ſe ipſam. Eſtquè hic actus à principio intrinſeco cum cognitione: ergo eſt propriiſsimè voluntarius.

Eſt item liber.

Rurſus dixerunt alij, voluntatem non mouere ſe ipſam ad primum actum qui eſt circa finem, eo quòd non liberè ſed naturaliter ac neceſſariò moueatur. Aluarez verò eodem art. 5. ait, voluntatem non mouere ſe moraliter, ſed tantùm phyſicè, ad primum actum circa finem. Sed neque hoc eſt ad mentem S. Thomæ, nec eſt in ſe verum: ſed poteſt primus actus circa finem eſſe liber. Tum quia hic in via, ne beatitudinem quidem ipſam appetimus neceſſariò quoad exercitium. Tum etiam, beatitudinem in particulari liberè quoque quoad ſpecificationem appetimus, vt dictum eſt quæſt. 1. Tum præterea alios fines particulares liberè appetimus quouis modo. Tum deinde, in primo actu circa finem poteſt eſſe meritum: ergo is actus eſt liber. Antecedens patet ex 1. par. q. 62. 4. vbi dictum eſt Angelos in primo inſtanti meruiſſe, & 3. par. q. 19. dicemus Chriſtum in primo conceptionis inſtanti meruiſſe; ac etiam alij homines, iuxta doctrinam D. Thomæ, in primo inſtanti vſus rationis habere poſſunt actum quo iuſtificentur. Tum demum nulla eſt ratio vel vtilitas, ob quam primus actus circa finem dicatur neceſſarius & non liber. Et dum talis actus eſt liber, dici omnino debet voluntas mouere ſe ipſam ad eum eliciendum, non ſolùm phyſicè, ſed propriè etiam moraliter. De primis tamen motibus indeliberatis, verum eſt, voluntatem

tatem ad eos nō mouere ſe ipſam liberè: ſiquidem primus motus indeliberatus non eſt liber, ſed neceſſariò in volunte conſurgit; non tamen S. Thomas loquutus eſt de his motibus indeliberatis: alioqui non dixiſſet ſpecialiter de primo actu circa finem, voluntatem non mouere ſe ipſam.

Non prouenit ex alia praecedenti motione. Tandem ergo, cauſam mouere ſe ipſam, intelligi poteſt, pro eo quod eſt mouere ſe ex præuia & præcedenti aliqua motione, qua cauſa ſe ipſam quodammodo applicet ad alium actum exercendum. Hoc modo verum eſt, voluntatem ad primum actum & circa finem non mouere ſeipſam: oportet enim deuenire ad primum actum voluntatis, ad quem non præceſſerit alius actus, quo voluntas moueat & applicet ſe ipſam ad operandum: ad eum ergo actum voluntas vtique non mouet ſeu applicat ſe ipſam, præuio motionis ſeu applicationis actu. Primus verò actus, vtique non eſt circa media, ſed circa finem; ad appetenda autem media voluntas mouet & applicat ſe ipſam ex præuio appetitu finis. Hoc ſolùm eſt quod voluit S. Thomas; qui art. 3. ſic declarat, voluntatem mouere ſe ipſam ad appetenda media: quia voluntas per hoc quòd intendit finem, mouet ſe ipſam ad volenda ea quæ ſunt propter finem: ſicut intellectus ex aſſenſu principiorum mouet ſe ad aſſenſum concluſionis. Et art. 4. inde probat, voluntatem in eo actu non mouere ſe ipſam, quia non datur proceſſus in infinitum. Sic explicant S. Thomam, Caietanus ipſe, & Medina, Valent. q. 4. puncto 4., Vaſq. diſp. 38., Salas tract. 5. diſp. 1. ſect. 5.: licet aliqui Thomiſtæ minùs rectè loquuti ſint. Non enim propterea eſt abſolutè negandum, voluntatem ad primum actum mouere ſe ipſam: quia alijs modis explicatis id affirmandum eſt: ſed cum explicatione tradita expedit loqui.

Sumit initium ab extrinſeco. Meritò etiam dixerunt Ariſt. & Sanctus Thomas, initium operandi ſumi ab extrinſeco, & ad primum actum voluntatem moueri a cauſa externa: quoniam, cùm voluntas non ex ſua met præuia deliberatione moueat ſe ad primum actū, debet moueri ab alia cauſa priori extrinſeca, qua nempe fiat vt talis cogitatio homini obueniat, ex qua voluntas moueatur. Non enim eſt in poteſtate hominis facere, vt hæc vel illa cogitatio ſibi incidat, loquendo de prima cogitatione in quouis particulari rerum ordine & negotio. Sic ergo initium operandi ſumi debet ab extrinſeco. Hanc verò cauſam externam Ariſtot. dixit eſſe fortunam, hoc eſt cauſam aliquam præter intentum hominis. Meliùs S. Thomas art. 6. ait, eſſe Deum. Sed de hac re agemus ſect. 4.

SECTIO SECUNDA.

An & quo pacto Voluntas moueatur ab intellectu.

In primis, eſſe ſimpliciter neceſſariam repræſentationem obiecti per intellectum, ad hoc vt voluntas moueatur ad quemcumque actum eliciendum, & vlteriùs cogitationem hanc intellectus debere eſſe iudicatiuam de bonitate obiecti, ſatis diximus in Philoſ. q. 58. ſect. 7. Concurrere autem per modum neceſſariæ & formalis conditionis, ſeu tanquam ratio agendi, diximus item q. 13. Philoſ. ſect. 6.

Ait tamen S. Thom. hìc art. 1., voluntatem mouere alias potentias quoad exercitium, moueri autem ab intellectu quoad ſpecificationem. Et explicat: quia illa potentia mouetur ab aliquo principio quoad exercitium, quæ poteſt agere & non agere, & ſic mouetur ad agendum; illa verò mouetur quoad ſpecificationem, quæ poteſt agere hoc vel illud, & ſic mouetur ad agendum hoc in particulari: cùm ergo voluntas poſſit elicere vnum vel alium actum, attingere vnum vel aliud obiectum, mouetur quoad ſpecificationem ab intellectu, vt ſuum actum eliciat circa hoc obiectum. *Voluntas mouetur ab intellectu quoad ſpecificationem & exercitiū.* Verùm putandum eſt, hoc fuiſſe dictum a S. Thoma, potiùs ſecundùm accommodationem quandam, eo quòd magis appareat, voluntatem mouere alias potentias quoad exercitium, moueri ab intellectu quoad ſpecificationem. Certè tamen quoad rem ipſam, aliæ potentiæ ſubduntur voluntati non ſolùm vt agant

aut

aut non agant, ſed etiam vt agant hoc aut illud: v. g. potentia motiua ad ſaltandum aut ambulandum, & ſic quoad varias operationes quæ per noſtras potentias fieri poſſunt: ergo hæ potentiæ mouentur à voluntate, non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem. Ex alia parte, voluntas non ſolùm poteſt agere hoc aut illud, ſed etiam poteſt agere & non agere: igitur mouetur ab intellectu etiam quoad exercitium; liberè tamen; ſicut, & quoad ſpecificationem. Sed alio modo explicari poteſt, voluntatem moueri ab intellectu quoad ſpecificationem, non quoad exercitium, ſecundùm neceſſitatem operationis: quia ſcilicet voluntas abſque præuia cogitatione moueri non poteſt, & poſita præuia cogitatione, poteſt ex ſua libertate non moueri: non ergo intellectus determinat voluntatem vt exerceat actum, ſed determinata eſt voluntas vt ſine præuia cogitatione non exerceat.

Interdum indiget cõſilio intellectus.

Cæterùm, quando obiectum quod ab intellectu proponi debet voluntati, non eſt certum & perſpicuum, ſed dubitationem & incertitudinem habet; tunc interuenit inquiſitio intellectus ad ferendum iudicium: & appellatur conſilium ſeu conſultatio, cuius concluſio eſt iudicium de operando, ad quod ſequitur deliberatio voluntatis. Ita S. Tho. q. 14. art. 1. ex Ariſtot. 3. Ethic. cap. 3. vbi Philoſophus ait: *Circa exquiſitas ac certas ſcientias, nulla conſultatio eſt, vt de litteris; non enim dubitamus quomodo ſcribendum ſit: ſed de his quæ per nos fiunt, & non ſemper eodem modo eueniunt, conſultamus, vt de iis quæ ad medicam artem ſpectant, & ad pecuniariam; & tantò magis in gubernandi arte deliberamus quàm in exercitatoria, quantò magis exquiſitis rationibus conſtat.* Addit quoque, ad hoc iuuare conſilium aliorum: *Ad magnas res, conſultores etiam adhibere conſueuimus, quaſi ſufficere ad diſcernendum ſoli nequeamus.* Itaque conſilium intellectus, non eſt ſimpliciter neceſſarium ad mouendam voluntatem: ſed bene poteſt moueri voluntas, vbi res eſt certa, & ſine inquiſitione ab intellectu proponitur. Imò poterit etiam quis in rebus alioqui arduis, abſque conſultatione deliberare quid faciat: imprudenter tamen ſe geret, exponens ſe errandi periculo: requiritur ergo conſilium in rebus arduis & perplexis, ad prudenter operandum.

Nõ ſolùm circa media, ſed etiã circa finem.

Docet inſuper Ariſt. ibidem, nos non conſultare de fine, ſed de iis quæ ſunt ad finem: & idem confirmat S. Thom. eadem q. 14. art. 2. Hoc autem videtur difficile: quia ſi neceſſitatem conſilij ſpectemus; poteſt contingere dubium & perplexitas, non ſolùm circa media, ſed etiam circa finem. Quod quidem de finibus particularibus eſt magis manifeſtum: dubitant enim ſæpè homines, num aliquem finem intendant aut non intendant, num intendant hunc aut illum finem. Ac etiam circa finem ſimpliciter vltimum & vniuerſalem poteſt dubitare & cogitare quis, num conſtituat ſibi pro vltimo fine ac beatitudine hanc vel illam rem. Sic ergo etiam de fine contingit conſultatio.

Propter hoc Vaſquez diſp. 45. cap. 2. ait, mentem Ariſtot. & S. Thomę eſſe, quòd de fine vt bonum quid eſt, abſtrahendo à materia particulari, non detur conſultatio: ſed benè detur de hac materia, quinimo computari inter ea quæ ſunt ad finem, de quibus dicitur dari conſultatio. Verùm, abſolutè dari poteſt conſultatio de fine ſicut de medijs: vt potè proponat nè ſibi quis pro ſuo fine bonum honeſtum: & ex alia parte nullus dubitat aut conſultat, an debeat vti medijs propter finem, ſed ſolùm an vtatur his vel illis medijs.

Aliter S. Thomas eo art. ad 1. ait, id quod accipitur vt finis, iam eſſe determinatum; & alioqui quandiu habetur vt dubium, non haberi vt finem: & ideo, ſi de eo agitetur conſilium, non eſſe conſilium de fine, ſed de eo quod eſt ad finem. Vbi S. Thom. planè fatetur, poſſe quempiam conſultare ad ſtatuendum ſibi certum finem. Sed difficile eſt quod ait, hoc conſilium non eſſe de fine, ſed de eo quod eſt ad finem. Certè enim, non per hoc quod quis dubitat de fine, tunc finis induit rationem medij. Et ex alia parte, pariter dici poſſet, quandiu medium eſt dubium, non haberi vt medium, ſed medium eſſe quando iam erit determinatum, & ſic neque de medio

dari conſilium; atque ſi dicatur, dari conſilium de medio dubio, non de medio certo, idem dicendum erit de fine: nempe dari conſilium de fine dubio, non de fine certo.

Sed nomẽ conſultationis dicitur ſpecialiter reſpectu mediorum.

Ideo dici poterit, vel conſultationis nomen fuiſſe ab Ariſt. & S. Thoma peculiariter vſurpatum ad ſignificandam inquiſitionem circa media: ita vt etiam ſi contingat inquiſitio circa finem, hanc non vocauerint conſultationem. Sicuti electio hoc loco ſignificat actum, quo voluntas aſſumit certum medium, præferendo illud alijs medijs: ita vt quamuis contingat, fieri quoque collationem inter plures fines, & vnum præ alijs à voluntate aſſumi, hæc non vocatur electio.

Et regulariter non datur conſultatio de fine ſimpliciter vltimo.

Vel etiam quoad rem poteſt aſſignari aliquod diſcrimen inter finem & media. Conſultationem non eſſe de fine, intelligendo finem ſimpliciter vltimum & vniuerſalem, quæ eſt Beatitudo: quia nimirum de hoc fine regulariter non datur dubium, & ita nec conſultatio. Frequenter autem incidere dubium & conſultationem de alijs rebus, quæ vel amantur vt media, vel vt fines particulares, de quibus etiam quodammodo dici poteſt, referri ad finem ſimpliciter vltimum, ſeu inuoluere quodammodo ordinem ad beatitudinem, iuxta ea quæ diximus quæſt. 1. Ac ſimilis ratio eſt de quibuſdam finibus qui dici poſſunt vniuerſales ſecundùm quid, hoc eſt in facultate aliqua & exercitatione habentur vt fines vniuerſales. Et huc ſpectant exempla illa Philoſophi: Medicum non conſultare an velit ſanare: Oratorem non conſultare an velit perſuadere. Vbi rectè nominauit eũ qui iam eſt medicus, & eum qui eſt orator: quia alioqui exploratum eſt, ſolere iuuenes ab initio conſultare, num artem medicam, vel oratoriam, vel aliam, addiſcere & profiteri velint: quod eſt etiam conſultare de huiuſmodi finibus, videlicet, num quis intendere velit ad aſſecutionem finis Medicinæ, vel Rethoricæ, vel cuiuſuis alterius facultatis.

Nec datur conſultatio de finibus circa idem medium.

Poteſt demum aliter explicari, conſultationem eſſe de medijs, non de fine. Nempe contingere circa ſtatutum ac determinatum finem conſultationem de medijs: non verò circa determinatum ac ſtatutum medium, conſultationem de finibus. Vnde fit, vt conſultatio quæ eſt de medijs, non ſit de fine in ſe ad quem media illa conducunt. Si quando verò conſultet quis de vno vel alio fine aſſequendo, hæc ipſa eſt virtualis inquiſitio de medijs, idest quibuſnam medijs, iuuantibuſne ad vnũ vel alium finem, quis vti velit. Datur ergo conſultatio de medijs, quæ non ſit de fine: non datur de fine, quæ non ſit de medijs. Datur de medijs in ordine ad certum finem, non datur de finibus in ordine ad certum medium.

Quòd ſi ponatur caſus, vt quis apud ſe ſtatuat, volo vti hoc medio ad quicquid ſit vtile, & poſtea inueſtiget ad quidnam ſit vtile vel vtilius; vbi videtur dari conſultatio de finibus circa idem medium. In hoc inquam caſu obſeruandum eſt, ad illam voluntatem vtendi hoc medio, ſupponi quoque, vel in ea inuolui voluntatem aſſequendi finem in confuſo: & ſimiliter ea voluntas erat de vtilitate medij in confuſo. Poſtea, dum voluntas determinabit certum finem, tunc etiam conſequenter amabit illud medium vt determinatè vtile ad talem finem. Adhuc ergo non contingit conſultatio de finibus circa medium determinatè ſumptum: ſed eo modo quo amatur medium, vel in confuſo, vel determinatè, ſupponitur quoque ſimilis voluntas finis.

Ex intentione finis ſequitur conſultatio de medijs.

Docet præterea S. Thomas q. illa 14. art. 1. ad 1., hominem ex eo quòd vult & intendit finem, conſultare de medijs. Quod quidem regulariter ita contingit. Sed poteſt ſanè alio modo contingere, vt priùs quis conſultet de medijs: præſertim quando dubitat num ad talem finem habeat media apta & commoda, quæ ſi non inuenerit, non ſe determinabit ad intendendum talem finem: aut etiam quandocumque vult magis prudenter deliberare de fine, ad hoc enim iuuabit, priùs diſcernere quibus medijs valeat aſſequi finem. Proſequitur etiam alia quædam S. Thomas ea quæſtione 14. de conſilio: quæ facilia ſunt, & ſatis erit ſi legantur in textu. Ac demum præter conſilium addi ſolet imperium practicum, quo dicunt voluntatem ab intel-

tellectu moueri, imò & determinari. Sed de hoc in ſequentibus agemus.

SECTIO TERTIA. *An & quo pacto Voluntas moueatur à ſenſu & appetitu ſenſitiuo.*

Verè mouetur voluntas ex inſtinctu partis ſenſitiuæ.

IN primis, voluntatem noſtram moueri ex inſtinctu partis ſenſitiuæ ad operandum, ſatis patet. Tum ex Sacra Scriptura, Roman. 7. *Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati*. Iacobi 1. *Vnuſquiſque tentatur à concupiſcentia ſua abſtractus & illectus.* Et alijs in locis. Tum ex Patribus & Sacris Doctoribus, qui idem frequenter notant. Tum ex Ariſt. 3. de Anima 57., *Interdum appetitus vincit & mouet voluntatem, quandoque illa hunc*. Tum etiam experientia: quæ adeo cuique nota & familiaris eſt, vt alio teſte non egeat. Tum demum à priori, ex naturali connexione ac ſympathia inter partem rationalem & ſenſitiuam, ex colligatione ſenſus & appetitus cum intellectu & voluntate.

Non mouetur ex cognitione ſenſus abſque cognitione intellectus.

Secundò. Dixerunt aliqui, poſſe voluntatem moueri ex cognitione ſenſus abſque cognitione intellectus, eo quòd experimur, exiſtente recto iudicio rationis, adhuc primos motus voluntatis inſurgere ex impulſu paſſionis. Certum tamen eſſe debet, voluntatem non moueri abſque cognitione intellectus, ſicut nec appetitus mouetur abſque cognitione ſenſus. Etenim voluntas indiget cognitione & repræſentatione obiecti, quæ ipſam proximè attingat, & quæ vtique non eſt niſi cognitio ſui intellectus. Nullaque experientia vel ratio poteſt oppoſitum ſuadere: ſed cùm ſimul detur cognitio & in intellectu & in ſenſu, vtique voluntas non mouebitur ſola cognitione ſenſus. Et quando voluntas trahitur ab appetitu, adeſt adhuc in intellectu iudicium de bono ſenſibili, quo iudicio affirmatur tale obiectum eſſe delectabile: licèt ſimul intellectus cognoſcat, oppoſitum eſſe honeſtum, & ſciat quoque debere honeſtum delectabili præferri.

Mouetur ex paſſione appetitus per immutationem cognitionis in intellectu.

Tertiò. Docet S. Thomas hîc quæſt. art. 2., & infra q. 77. art. 1., voluntatem moueri ab appetitu hoc modo, quòd per paſſionem appetitus fit, vt intellectui appareat magis bonum & conueniens, atque ſic proponatur voluntati, illud in quod appetitus tendit. Sumitur quoque ex Ariſt. 3. Ethicor. cap. 4. dicente, aliter de rebus iudicare virum probum, ac virum improbum qui paſſionibus rapitur: & 2. Rhetor. cap. 1., *Non eadem videntur ijs qui diligunt & qui oderunt, nec iratis & quietis*: aliaque in eandem ſententiam ſcribit. Patet quoque experientia: qui enim vehementiori quadam paſſione vrgetur, efficaciùs apprehendit obiectum ſenſibile, nec tam attendit ad honeſtatem aliaquè motiua repugnãtia inclinationi appetitus. Nec rarò contingit, vt idem homo longè aliter de re quapiam iudicet, quando eſt à paſſionibus liber, ac quando paſſione aliqua perturbatur. Ratio item huius rei eſt naturalis connexio & colligatio potentiarum vtriuſque partis in homine.

Mouetur etiam immediatè.

Quartò. Caietanus ſuper eadem loca S. Thomæ, ait, appetitum non aliter poſſe mouere voluntatem, nec poſſe eam immediatè allicere, ſed tantùm immutando cognitionem in intellectu. Conſentit Vaſq. diſp. 37., Martinez hac q. art. 2. dub. 1., & Carafa diſp. 3. Et idem ſentire debent alij, qui plus nimio tribuunt intellectui, non ſolùm ad mouendam, ſed ad determinandam quoque voluntatem per iudicium cognoſcitiuum. Affirmandum tamen eſt, appetitum immediatè etiam mouere & allicere voluntatem, non immutato, ſed ſtante eodem iudicio intellectus: non quaſi abſque omni iudicio intellectus de bono ſenſibili, aut quaſi per directum influxum, valeat appetitus mouere voluntatem: ſed ſolùm ratione dictæ connexionis & ſympathiæ harum potentiarũ. Sic tenet Medina hic art. 2., Conrad. infra q. 22. art. 3., Salas tract. 5. diſp. 1. ſect. 4. quæſt. 3., Fauent Conimbric. diſp. 4. Ethicor. quæſt. 4. art. 2. Azor. lib. 1. Inſtitut. moral. cap. 30. quæſt. 8., & Fonſeca 9. Metaph. cap. 2. quæſt. 6. ſect. 4., qui diſtinguunt vnum modum quo appetitus mouet ſecum voluntatem, ab alio modo quo mouet per immutationem

nem

nem iudicij in intellectu. Medina tamen ait, appetitum non mouere voluntatem abſque mutatione ſaltem imperij practici in intellectu: ſed de hoc agemus poſtea.

Colligitur ex S. Tho. Eiuſdem ſententiæ videtur S. Thomas 1. par. quæſt. 111. art. 2., vbi ait, humanam voluntatem poſſe moueri ab extrinſeco, ſecundùm quod aliquis eſt cauſa vt obiectum ei proponatur tanquam bonum, & ſic poſſe moueri ab Angelo & ab alio homine per modum ſuadentis: alio modo moueri humanam voluntatem ex parte appetitus; & ſic etiam ab Angelis, inquantum poſſunt excitare in nobis paſſiones, poſſe moueri noſtram voluntatem. Vbi planè S. Thomas diſtinguere videtur modum quo voluntas mouetur ab appetitu immediatè, ab alio modo quo mouetur mediante mutatione iudicij in intellectu. Ideo Medina explicat, S. Thomam locis antea citatis expreſſiſſe vnum tantùm modum quo appetitus mouet voluntatem, ſed non negaſſe alium quoque modum.

Suadetur ratione. Probatur autem primò. Fieri poteſt, vt ſtante eodem iudicio intellectus, voluntas velit aut nolit, velit vnum aut aliud, ſiuè vt modò velit & modò nolit, vt dicemus quæſt. ſequenti: ergo ad hoc vt appetitus moueat voluntatem, non oportet quòd immutet iudicium rationis: ſed benè poterit ſtante eodem iudicio inclinare voluntatem ad bonum ſenſibile; ita vt faciliùs voluntas appetat aliquod delectabile, vrgente & impellente paſſione, quam ſi paſſio non adeſſet.

Suadetur paritate habitus. Probatur ſecundò. Habitus qui reſidet in ipſa voluntate, inclinat eam ad promptè operandum, etiam ſtante eodem iudicio: faciliùs enim voluntas prorumpet in actum ad quem inclinatur ex habitu, quàm ſi non eſſet affecta habitu, etiam ſi non mutetur iudicium intellectus: ergo ſimiliter id concedendum eſt ex paſſione appetitus ſenſitiui. Confirmatur cum Medina: habitus temperantiæ qui moderatur affectum rerum delectabilium, ſi appetitus non aliter moueret voluntatem quàm mutando iudicium rationis, deberet potiùs conſtitui in intellectu quàm in volũtate: nè videlicet appetitus tàm facilè ingereret intellectui iudicium ſibi conforme: ſed ſic eſt quòd conſtituitur in ipſa voluntate: ergo ſignum eſt, immediatè quoque obnoxiam eſſe voluntatem motioni appetitus. Nec ſatisfacit quod reſpondet Vaſq. dicens, habitum voluntatis facere, vt intellectus rectè iudicet de obiecto honeſto. Etenim, ſi ad nihil aliud ponitur habitus temperantiæ, præſtaret ſanè poni in intellectu quàm in voluntate. Sed certè alio modo magis proprio, habitus iuuat ad actus temperantiæ, nempe immediatè inclinando, & facilitatem præbendo ipſi voluntati, vt ſequatur rectum iudicium rationis de honeſtate obiecti, & vt validiùs reſiſtat appetitui, ac reprimat paſsiones, quatenus appetitus immediatè conatur ſecum trahere voluntatem.

Suadetur alijs rationibus. Probatur tertiò. Etiam ſi regulariter paſſio appetitus immutet iudicium rationis, tamen reuera vehementiùs ſecum rapit voluntatem, quam ſi ſolùm immutaret iudicium rationis: hoc eſt, ſi abſq; paſſione ipſius appetitus contingeret tale iudicium in intellectu, quale ab appetitu cauſatur, non tàm vehementer moueretur voluntas, quàm dum ſimul vrget paſsio appetitus: ergo hæc, non tantùm immutando iudicium, ſed etiam immediatè mouet voluntatem. Antecedens experientia ferè conſtat. Et probari poteſt: Tum quia ideo difficilius eſt vincere tentationem ex interno appetitus impulſu, quàm ex mera ſuggeſtione externa: Tum quia ideo Dæmon non ſolùm tentat ſuggerendo cogitationes, ſed etiã concitando paſsiones.

Probatur quartò. Ex pugna paſſionis aduerſus voluntatem oritur neceſsitas gratiæ, quæ quidem gratia non eſt ſolùm in pia cogitatione ex parte intellectus conſtituenda, ſed maximè in auxilio roborante voluntatem ipſam, vt dicemus in propria materia: ergo appetitus, non ſolùm mediante iudicio rationis, ſed etiam immediatè mouet voluntatem.

Probatur quintò. Voluntas mouet appetitum, non ſolùm immutando iudicium ſenſus, ſed etiam immediatè: ergo ſimiliter appetitus mouet voluntatem. Antecedens probatur ex S. Thoma quæſt. 26. de Verit. art. 3. ad 13., vbi ait,

du-

dupliciter excitari paſsionem à voluntate, vel per redundantiam, vel per motionem imaginationis: & quòd ſtante eadem cognitione, ſi voluntas feratur in obiectum, magis mouebitur appetitus in idem obiectum, quàm ſeclusâ illa operatione & tendentia voluntatis.

Cæterùm, non propterea appetitus mouet voluntatem abſque iudicio intellectus requiſito, vt patet ex dictis. Nec etiam mouet, directè efficiendo actum voluntatis, ſed tantùm indirectè per connexionem harum potentiarum. Sicut enim, dum omnes fatentur, appetitum mouere voluntatem immutando iudicium rationis, non dicunt, appetitum directè efficere actum intellectus, ſed indirectè mouere: eodem modo nos intelligimus, mouere immediatè voluntatem. Et hoc ad ſummũ eſt quod probare valent quædam argumenta ſententiæ negatiuæ.

SECTIO QVARTA.

An & quo pacto Voluntas moueatur ex naturali inſtinctu, & à cauſis externis, præſertim à Deo.

Mouetur voluntas ex naturali inſtinctu.

PRæter hæc quæ dicta ſunt, poteſt adhuc intrinſecùs in homine conſiderari inclinatio naturalis, ſeu naturæ quidam inſtinctus, inducens ad operandum. Et maximè attendi poteſt in naturali complexione, hoc eſt humorum & qualitatum temperie ex parte corporis. Conſtat enim, homines ex diuerſitate & conditione ſuæ complexionis inclinari, alios ad quædam ſtudia & artes, alios verò ad alia; & in genere moris, quoſdam ex naturali temperamento eſſe iracundos, pronos ad vindictam, & alios aliter affectos. Vnde peculiare Dei beneficium reputatur talis complexio, qua homo fit minùs ad vitia pronus, & magis ad virtuoſa opera procliuis, iuxta illud Sapientis, *Sortitus ſum animam bonam*. Non tamen apparet, hunc naturæ inſtinctum; hanc corporis complexionem, alio modo mouere voluntatem, quam mediante parte ſenſitiua. Nec apparet, quiſnam alius naturæ inſtinctus poſsit ad hanc rem aſsignari.

Mouetur à rebus externis per modum obiecti.

Deinde, mouent etiam ſuo modo voluntatem res externæ & varius occurſus earum. Cùm enim homo mente cognoſcat & intelligat ope ac miniſterio ſenſuum, videlicet ex rebus quas videt, ex verbis quæ audit, & ſic per alios ſenſus: hinc inquam concipit cogitationes internas, quibus voluntas mouetur. Hæc verò ſpectant ad obiectum intellectus & voluntatis: vnde huiuſmodi motio vocari poterit obiectiua, quæ fit mediante cognitione obiecti.

Non mouetur directè, ſed indirectè à cælis.

Inter cauſas autem naturales, meritò S. Thomas art. 5. ſpecialiter tractat, an voluntas moueatur à corporibus cœleſtibus. Et reſpondet optimè id ipſum quod docuit 1. par. quæſt. 115. art. 4., voluntatem noſtram non moueri a corporibus cæleſtibus directè quaſi per ſe influentibus in ipſam voluntatem; moueri tamen indirectè, quatenus operantibus circa noſtrum corpus & circa ipſa organa potentiarum ſenſitiuarum. Etenim cùm voluntas ſit potentia ſpiritualis, nõ poterit directè pati aut vllam impreſsionem recipere à cauſa corporea: cùm tamen ſit coniuncta corpori, poterit indirectè moueri. Aduerſus priorem partem huius aſſertionis ſenſerunt quidam Antiqui: qui, vt refert Ariſt. 2. de Anima tex. 146., non diſtinguebant intellectum a ſenſu, atque adeo non agnoſcebant potentias ſpirituales animæ, & ita mentem humanam per ſe ſubijciebant celeſti influxui, iuxta illud Homeri, *Talis mens eſt terreſtrium hominũ, qualem inducit Pater hominumquè Deumquè*, ideſt cælum, vt exponit S. Thomas. Idem putarunt alij, qui dixerunt, imponi voluntati noſtræ neceſsitatem ab Aſtris. Sed tamen, verè animam noſtram eſſe ſpiritualem, & intellectum ac voluntatem eſſe potentias ſpirituales, iuxta fidem & rationem, ſupponimus ex Philoſophico tractatu de Anima: itaque certum prorſus eſt, non poſſe directè moueri à corporibus cæleſtibus.

Sic etiam ab Angelis.

Rurſus, Angelos poſſe mouere humanam voluntatem, non quidem directè influendo in ipſam potentiam, vel efficiendo actum eius; ſed ſolùm indirectè, ſcilicet operando circa potentias noſtras

ſtras corporeas, ſatis diximus 1. par. quæſt. 52.

Mouetur directè à Deo ad omnem ſuum actũ. Tandem, à Deo maximè moueri humanam voluntatẽ, eſt res certiſsima. Cõſtat ex Sriptura, Prouerb. 21. *Sicut diuiſiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud.* Ad Philippenſ. 2. *Deus eſt qui operatur in vobis velle & perficere.* Declaratur etiam manifeſtè: quia Deus non ſolùm ipſe fecit ac deinceps conſeruat animam noſtram cum ſuis potentijs, inter quas eſt voluntas: ſed immediatè concurrit ad omnem actum noſtræ voluntatis, ſicut ad omnem operationem cauſæ ſecundæ, vt modò ſupponimus. Mouet quoque Deus noſtram voluntatem, immittendo cogitationes, afferendo occaſiones, aliaquè ingerendo, quibus inducitur & inclinatur noſtra voluntas. Atque omnis alia motio, à quacumque cauſa creata proueniens, principaliter eſt ab ipſo Deo: quia Deus, ſumma ſua prouidentia, ita res diſpoſuit, & ita cum ijs actu concurrit, ſicut aptum eſt humanæ voluntati mouendæ. Ad omnem ergo ſuum actum humana voluntas mouetur à Deo, & omnis motio humanæ voluntatis eſt à Deo. Excipi tamen debent peccata formaliter prout mala ſunt: quia Deus non eſt cauſa peccati, vt proprio loco de peccatis tractabimus.

SECTIO QVINTA.

A quanam cauſa moueatur Voluntas ad euentus fortuitos, proſperos vel aduerſos: quæ dicitur bona vel mala fortuna.

Diuerſi valde ſunt euentus, qui circa res & actus noſtros in humana vita contingunt. Quando verò effectus eſt per ſe cum certa cauſa coniunctus, facilè apparet, voluntatem à tali cauſa moueri ad talem effectum: v. g. moueri ad vindictam, ex paſſione iracundiæ, ex iniuria illata ab inimico, ex inſtigatione Dæmonis: & ſic de ſimilibus. Quando tamen actus coniungitur per accidens cum quadam cauſa, dicitur caſualis & fortuitus: v. g. quòd quis fodiens terram inueniat theſaurum: aut tranſiens per viam percutiatur à lapide decidente. De his ergo effectibus videndum eſt, num aliqua cauſa aſſignari queat, mouens voluntatem ad ſic operandum, videlicet ad effodiendam ibi terram, ad tranſeundum tunc per illam viam, & ſic de ſimilibus. In hoc autem genere obſeruantur proſperi & aduerſi euentus, vt patet in exemplis adductis. Hæc dicitur bona & mala fortuna: quo nomine, vel denotatur ſucceſſio ipſa rei proſperæ & aduerſæ, vel cauſa eius, vt notauit Ariſt. loco quem ex Magnis moralib. mox citabimus.

Egit de caſu & fortuna Ariſtoteles in Phyſicis lib. 2. à textu 29. per plures ſequentes: vbi tex. 52. 57. & deinceps, explicauit, fortunam ſpecialiter dici in ratione vtentibus, in quibus eſt electio, & in hoc differre à caſu, qui vniuerſaliter dicitur in omnibus cauſis, etiam merè naturalibus: & textu 56. diſtinxit bonam & malam fortunam. Egit de eadem re in Moralibus lib. 2. Magnor. moral. cap. 8. aliàs 9., & lib. 7. ad Eudemum cap. 17. & 18. In his ergo locis Ariſtoteles inquiſiuit, quænam ſit cauſa effectuũ qui benè vel malè homini contingunt.

Non mouetur ex naturali inſtinctu. In eo loco Magnor. moral. contendit, euentus fortuitos non eſſe à Deo, dicẽs: *Nunquid ſecunda fortuna eſt vt Deorum quadam cura? An id minimè videri debet? Talem ſiquidem dominum præfigimus Deum, vt bona malaquè meritis diſtribuat: at fortuna, & quæ à fortuna, tàm verè quàm vt ſors tulerit fiunt. Quòd ſi huiuſmodi, diſtributori Deo adſcripſerimus, malum ipſum iudicem faciemus: neque iuſtum eſt, id nefas ei deputare.* Ac deinde infra, effectus fortuitos refert ad naturæ inſtinctum; *Eſt quidem proſperitas rationis expers, natura nanque fortunatus eſt, qui ſine ratione ad bona impellitur, eaquè conſequitur: id verò natura eſt; nam animæ ineſt huiuſmodi à natura, quo ſine ratione impellamur ad ea vnde benè habemus, eo vſque vt ſi quis roget ita habentem, curnam id ſibi ita libet agere, neſcio inquit, ſed libet.* In alio tamen loco ad Eudemum, cùm prolixè ſatis dubitatio-

nem de hac re egiſſet, concludit, vel proſperitatem eſſe à Deo, quàm vocat diuinam, vel præter diuinum inſtinctum, quam indicat eſſe à natura: aitquè, illam eſſe frequentiorem.

Sed certè non apparet, quomodo huiuſmodi euentus referri poſsint ad naturæ inſtinctum. Qui enim naturę impulſus cogitari poteſt, ad hoc vt quis abſque ratione vlla per vnam aut aliam viam incedat, vbi aut inueniat theſaurum, aut caſu lapidis occidatur: vt quis vni vel alteri naui ſuas merces imponat, quarum vna peritura ſit, altera ad portum ſalua appulſura: vt quis aleas ſic iaciat, quòd in ludo vincat aut vincatur. Accedit id quod Ariſt. attigit & inſolutum reliquit: licèt nonnulli homines ſint quibus vt plurimum proſpera obueniant, & alij quibus vt plurimum aduerſa, quorum illos vocamus benè fortunatos, alios malè fortunatos: tamen plerumq; res non ita ſe habet: ſed vni & eidem modò aliquid proſperum euenit, modò aliquid aduerſum: & ideo dicitur tam ſæpè fortuna mutari, vt pulchrè cecinit Ouidius lib. 5. de Triſtibus: *Sed modò læta manet, vultus modò ſumit acerbos, & tantùm conſtans in leuitate ſua eſt*. At natura eſt vniformis, & ſemper vno certo modo agit: igitur non poteſt bona & mala fortuna ad naturæ inſtinctum deputari.

Non mouetur ab Aſtris.

Aliter ij qui rerum humanarum iudicia ex Aſtrorum aſpectu varioquè occurſu venantur, ipſis aſtris bonam & malam hominum fortunam adſcribunt. Quamuis enim aliqui ex ijs velint, aſtra eſſe ſolùm ſigna veluti conſequentia ad indicandos humanos euentus: tamen plures volunt, eſſe propriè cauſas: quia non ex eo quòd homo futurus ſit talis, naſcitur tali hora & ſub tali aſpectu; ſed è conuerſo, quia naſcitur tali hora & ſub tali aſpectu, dicunt fore talem. Theologi verò communiter, & alij rectè ſentientes, hanc credulitatem vt vanam ac falſam reijciunt. Ac, vt benè docuit S. Thomas 1. par. quæſt. 116. art. 1., nec cælum, nec alia cauſa naturalis, virtute ſua influit in effectum per accidens, vt quis v. g. fodiens ſepulchrum inueniat theſaurum. Et ſanè non poteſt intelligi quo modo aſtra inclinent hominem ad taliter operandum, vt proſperam vel aduerſam fortunam ſubeat, vt obſeruari poteſt in exemplis adductis. Eſſetquè hic locus non incommodus ad copioſiùs diſputandum aduerſus Aſtrologos, vt facit Salas. Sed Philoſophicè circa virtutem cauſarum cæleſtium egimus de hac re ſuo loco de Cælo: Theologicè verò & moraliter aduerſus diuinationem ex aſtris, tractat S. Thomas intra virtutem Religionis 2. 2. q. 92. art. 5.

Non à Fortuna quam dicebant Gẽtiles.

Rurſus, irridendum potiùs eſt, quàm refellendum, portentum illud veterum Gentilium, qui putabant, fortunam eſſe quandam Deam, bona & mala hominibus temerè diſtribuentem, cui propterea templa & aras dedicabant, ſacrificia offerebant. Refellunt autem hanc impietatem Aug. lib. 5. de Ciuit. cap. 18., Lactant. lib. 3. Diuinar. inſtitut. cap. 28. & 29., & alij ex ſacris Doctoribus. Et propterea tandem aliqui, vt refert S. Th. 1. par. quæſt. 116. art. 1., dixerunt, horum effectuum nullam dari certam cauſam. Hic tamen eſt error contra Diuinam prouidentiam.

Sed mouetur à ſuperiori agente.

Concludendum ergo & aſſerendum eſt, hos effectus reduci tandem in voluntatem alicuius agentis intellectualis, tanquam in cauſam per ſe talium euentuum, & maximè quidem in voluntatem Dei. Sic docuit D. Auguſt. lib. 5. de Ciuit. cap. 9., *Has fortuitas cauſas non dicimus eſſe nullas, ſed latentes, quas tribuimus vero Deo, vel quorumlibet ſpirituum voluntati.* Eſtquè communis Theologorum ac certa ſententia. Patet facilè: ſi enim homo aliquis ſciens alicubi eſſe theſaurum, ducit alterum per eam viam, vt incidat in theſaurum; hæc inuentio theſauri, licèt ſit fortuita reſpectu inuenientis, tamen fuit ſcienter cauſata ab illo qui duxit alterum per eam viam vbi inueniret theſaurum. Et plurima quidem huius generis apud nos eueniunt ex voluntate & ſcientia Angelorum circa res hominibus occultas, vel bonorum inquam vel malorum Angelorum, nimirum vel in vtilitatem vel in perniciem hominum. Super omnes autem cauſas creatas, Deus eſt, qui ſciens & volens ita res diſponit, ex qua diſpoſitione ſequuntur fortuiti euentus: itaq; nunquam deeſt huiuſmodi cauſa per ſe, à

qua non casu & fortuitò, ſed ſcienter & prudenter hi effectus proueniant.

Quocirca non dicentur fortuiti & caſuales reſpectu talis ſuperioris cauſæ, eos ex certa ſua ſcientia procurantis: non enim eueniunt præter ſpem & exiſtimationem eius. Sed ſolùm dicuntur fortuiti reſpectu eorum, quibus inſcijs contingunt. *Sicut*, inquit S. Thomas ibi 1. par. quæſt. 116. art. 1., *ſi duo ſerui alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, vno de altero ignorante; concurſus duorum ſeruorum, ſi ad ipſos referatur, caſualis eſt, quia accidit præter vtriuſque intentionem; ſi autem referatur ad dominum qui hoc præordinauit, non eſt caſuale, ſed per ſe intentum.*

Rectè Deus proſpera & aduerſa diſpenſat. Neque mirum eſt, non ſolùm homines & Angelos, ſed principaliter Deum ipſum, poſſe & ſolere pro ſua voluntate, diſponere quibuſdam proſpera, & quibuſdam aduerſa, & eidem quoque modò proſpera & modò aduerſa, etiam abſque occaſione ex parte hominum, imò quando humano iudicio potiùs expectabatur oppoſitum. Hoc enim ſpectat ad libertatem ipſius cauſæ operantis. Et præſertim de Deo conſtat, alijs elargiri & alijs denegare varia dona ſuæ gratię, imo ſimpliciter alios prædeſtinaſſe & alios reprobaſſe, abſque occaſione vlla diuerſitatis ex parte ipſorum hominum. Vnde nullatenus obſtat ratio illa Ariſtotelis. Deus enim, ex eo quòd iuſtus eſt, nulli denegat mercedem debitam, nullumquè impium relinquet impunem: licèt quandoque in ſtatu huius vitæ, probis immittat aduerſa, & improbis proſpera: imò, per lumen fidei rem ſpectando, exploratum eſt, proſperitatem ipſam temporalem eſſe in perniciem impiorum, & aduerſitatem eſſe in ſalutem iuſtorum.

QVÆSTIO DECIMA.

De Modo quo Voluntas mouetur & elicit ſuos actus:

Hoc eſt de eius Libertate.

MODVS proprius operandi, conueniens voluntati, eſt operandi liberè, hoc eſt cum indifferentia ad partem oppoſitam, vt ſcilicet poſſet non operari, poſſet oppoſitum operari. Hæc libertas opponitur neceſsitati: nec enim nunc libertas ſumenda eſt vt opponitur coactioni, & idem eſt liberum ac ſpontaneum & voluntarium, vt ſumpſit Scotus Quodl. 6. art. 1. Nam recentiores Hæretici, ſic abutuntur nomine libertatis, & interpretantur, hominem operari liberè, quia ſponte agit ad inſtar Brutorum. Concil. verò Tridentinum ſeſſ. 6. docet, hominem operari liberè; ideſt indifferenter, & non neceſſariò. In hoc ergo ſenſu ſumimus libertatem.

Circa hunc operandi modum noſtræ voluntatis, S. Thomas in quatuor articulis hæc determinat. Primò docet, voluntatem moueri naturaliter ad amandum bonum in communi, & vltimum finem, & illa quæ conueniunt volenti ſecundùm ſuam naturam: ſicut nempe intellectus naturaliter mouetur ad aſſentiendum primis principijs. Secundò docet, voluntatem à nullo obiecto moueri neceſſariò quoad exercitium, quia poteſt quiſque de quocumque obiecto non cogitare: ſed moueri neceſſariò quoad ſpecificationem ab obiecto repræſentato ſecundùm omnimodam rationem boni, quia vt ſic determinat voluntatem: non verò ab obiecto

quo appareat aliqua ratio mali ſeu aliquis defectus. Tertiò docet, voluntatem non moueri neceſſariò ab vi paſſionis appetitus ſenſitiui, niſi quando ſit ita vehemens vt penitus peruertat iudicium rationis, ſicut contingit in furioſis & amentibus. Quartò docet, voluntatem non moueri à Deo vt operetur ex neceſſitate, quoniam Deus mouet cauſas inferiores modo ipſis proportionato, vnde cauſam liberam ita mouet vt liberè operetur.

SECTIO PRIMA.

Vtrum verè Voluntas habeat modum liberè operandi.

Hæreticorum error negans libertatem.

QVàmplures Hæretici, ab initio naſcentis Eccleſiæ, vſque ad hoc noſtrum ſæculum, humanam libertatem denegarunt, Simon Magus apud Clementem lib. 3. Recognit., ac deinde Priſcillian. apud Auguſt. lib. de Hæreſib. ad Quoduultdeum Hæreſi 70., Manichæi apud Hieron. in Præfat. Dialogi contra Pelag., & alij plures: ac tandem hunc errorem mira concordia profeſſi ſunt huius temporis Nouatores, qui in hoc articulo aduerſus fidem catholicam conſpirarunt, Lutherus, Caluinus, & reliqui. Hi tamen omnes Hæretici, voluerunt, imponi potiùs ab extrinſeco neceſsitatem noſtræ voluntati, & non oriri ex eius natura ab intrinſeco: & antiquiores quidem dicebant, imponi ab aſtris cauſiſquè cæleſtibus; recentiores verò, imponi ab ipſo Deo, à Diuina voluntate & prouidentia. Inter Catholicos autem, Andræas de Caſtro in 1. diſt. 45. & Buridan. 3. Ethicor. q. 1., dixerunt, ſola fide conſtare libertatem noſtræ voluntatis, non verò naturali ratione conuinci.

Fidei veritas aſſerens libertatem.

Veritas catholica eſt, hominem ex natura ſua eſſe præditum libertate in operando, ac de facto in exercitio & vſu ſuorum actuum liberè operari, & nec etiam ab extrinſeco pati neceſſitatē. Ita docent Theologi omnes cum S. Thomâ hoc loco, & cum Magiſtro in 2. diſt. 25. Et eſt res notiſſima apud Fideles. Eſt etiam hæc veritas naturali lumine nota. Et ita non ſolùm noſtri Philoſophi eam defendunt, ſed etiam Veteres ac Gentiles eam agnouerunt & profeſsi ſunt. Ariſtoteles in Moralibus, & cum eo Peripatetici omnes, Plato in Gorgia, & cum eo Platonici omnes, item Stoici, & aliæ Philoſophorum ſectæ apud Græcos, Aegiptij quoque vt teſtatur Nyſſenus lib. de Fato, & apud Romanos Cicero. Imò ad difficultatem conciliandi libertatem noſtram cum præſcientia & prouidentia Dei, potiùs inuenti ſunt qui abſtulerint Deo prouidentiam aut præſcientiam, quàm hominibus libertatem: vnde de Cicerone dixit Auguſt. 5. de Ciuit. cap. 9. *In has anguſtias coarctat animum religioſum, vt vnum eligat è duobus, aut eſſe aliquid in noſtra voluntatē, aut eſſe præſcientiam futurorum, quoniam vtrunque arbitratur eſſe non poſſe, atque ita dum homines vult facere liberos, facit ſacrilegos.*

Ex Sacra Scriptura

Conſtat primò multis modis ex Sacra Scriptura. Expreſsit apertiſsimè hanc conditionem humanæ naturæ, ei inditam à Creatore, & vſum etiam ac exercitium eius, Eccleſiaſtici 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilij ſui: Adiecit mandata & præcepta ſua, ſi volueris mandata ſeruare conſeruabunt te: Appoſuit tibi aquam & ignem, ad quod volueris porrige manum tuam: Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei dabitur illi.* Atque in varijs caſibus & exemplis hoc idem paſſim atteſtatur, Deuteron. 30. *Conſidera quòd hodie propoſuerim in conſpectu tuo vitam & bonum, & è contrario mortem & malum: Teſtes inuoco cælum & terram, quòd propoſuerim vobis vitam & mortem, benedictionem & maledictionem, elige ergo vitam.* Similiter Ioſue 24. *Optio vobis datur, eligite hodie quod placet, cui ſeruire potiſſimum debeatis.* Rurſus tam ſæpè ſacra Scriptura proponit præcepta obligantia ad quædam opera facienda, & prohibentia ne alia opera fiant: adhibet exhortationes, admonitiones, conſilia: promittit pro bonis operibus præmium & mercedem, vt ex aduerſo pro peccatis ſupplicium & pœnam: laudat & commendat eos qui benè agūt, vituperat & reprehendit eos qui malè agunt

agunt. Et planè tota ſacra Scriptura proclamat hanc veritatem de noſtra libertate: prorſus ſupponit & confirmat, homines eſſe ita liberos, vt poſſint operari & non operari, poſſint alia aut alia opera facere; ſequè liberè determinare ad vnam vel alteram partem.

Ex definitione Eccleſiæ.

Conſtat ſecundò ex definitionibus Eccleſiæ: ſemper enim error oppoſitus fuit damnatus, & catholica veritas confirmata, apud Clementem primum ibi lib. 3. Recognit., Leonem primum Epiſt. 91., Concil. Bracarenſe primum canone 10., Innocentium primum in Epiſt. ad Concil. Cartagin., & in Epiſt. ad Concil. Mileuit., Cæleſtin primum in Epiſt. ad Epiſc. Gall., Gregor. primum lib. 33. Moral. cap. 25., Leonem nonum in Epiſt. ad Petrum Antiochen., Innocentium ſecundum, vt refert Bernard. Epiſt. 194., Concilium Arauſican. ſecundum, Concil. Valentin. ſub Lothario Imperat., Concil. Toletan. 4. cap. 55., Concil. Conſtant. ſeſſ. 8., ac demum apud Concil. Trident. ſeſſ. 6., & apud Leonem decimum in Bulla aduerſus Lutherum, & perpetua traditione atque exiſtimatione Fidelium.

Ex doctrina Patrũ.

Cõſtat tertiò ex cõmuniſſima doctrina omniũ Patrũ. Ita enim docent Dionyſ. c. 4. de Diuin. nominib. & c. 3 de Eccleſiaſtica Hierarch., Ignat. Martyr in Epiſt. ad Magneſian., Iuſtinus Martyr in Apolog. ad Antonin., & in alia ad Senatum Romanum, Irænæus Martyr lib. 4. aduerſus Hæreſes cap. 71. & 72., Clemens Alexandr. lib. 1. Stromatum, Origenes lib. 2. cont. Celſum & lib. 3. Periarch., Athanaſ. in Orat. cont. Idola, Baſil. in Serm. de libero arbitr., Niſſen. lib. 7 & 9. de Philoſoph., Nazianz. lib. 1. Apologetico, Chriſoſt. ſerm. 2. de Fato, Cyril. Alexand. lib. 2. in Ioan. cap. 54., Cyrill. Hieroſolim. cathecheſi 4., Damaſc. lib. 2. Fidei cap 26., Tertullian lib. 2 aduerſus Marcion., Cyprian. lib 1. Epiſt. 3., Lactant. lib. 4. Diuinar. Inſtitut., Hilar. ſuper Pſal. 2., Hieron. in Epiſt. ad Damaſum & in Epiſt. ad Cteſiph. hont., Ambroſ. lib. 1. de Iacob cap. 3., Auguſt. in lib. de quant. animæ cap. 36. in tribus libris de libero arbitr. in lib. de Grat. & lib. arb. & alibi paſſim, Fulgent. lib. de Incarn. & gratia cap. 20., Proſper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 3., Anſelm. in c. 2. ad Timoth., Bernard. ſerm. 8. in Cantica, & alij omnes tam latini quàm Græci. Et ſanè tota moralis doctrina Sanctorum & Eccleſiæ Doctorum, prorſus ſupponit & inclamat libertatem noſtri arbitrij.

Patet quoque experientia.

Conſtat deinde quartò notiſſima experientia. Vnuſquiſque enim, dum eſt ſui compos, deprehendit, ſe habere vim & facultatem volendi aut nolendi, operandi aut non operandi, faciendi hoc aut illud: quod eſt liberè velle & operari. Et ſinguli etiam hoc ipſum percipiunt de alijs hominibus, ac probè ſciunt illos eſſe liberos in operando: & ita ſinguli cum alijs ſe gerunt, ſicut huic ſuppoſitioni conſentaneum eſt: ita inquam Principes & Iudices cum ſuis ſubditis, ita ſubditi cum Dominis & Superioribus, ita æquales cum æqualibus, & ſocij cum ſocijs, ita cum amicis & inimicis: & in hoc demum omnes homines cuiuſque ſtatus & conditionis firma exiſtimatione ob notiſſimam experientiam conſpirant.

Et rationibus.

Conſtat quintò rationibus hinc depromptis: quia in hac prorſus humana libertate fundatur diſcrimen bonorum & malorum, laus & præmium bonorũ, vituperium & ſupplicium malorum, fundantur leges & præcepta, exhortationes & conſilia, & totum regimen humanæ vitæ.

Sextò demum ratione à priori libertas noſtra deſumitur ex ipſa rationali natura, quæ ſic eſt prædita intellectu & voluntate, cognoſcit & diſcernit ac diiudicat de ratione boni & mali, de fine & medijs, & de quacumque varietate rerum, ac de motiuis amplectendi aut reſpuendi quamcumque rem, & ita tandem amplectitur aut reſpuit, eligit ac determinat vnam vel alteram partem. Conuenit autem formaliter hæc libertas ipſi voluntati, ſed fundatur in intellectu: hoc eſt præcedit iudicium & directio intellectus, ſed ipſa voluntas habet vim & facultatem eligendi ac determinandi quod ſibi placuerit: quomodo tamen voluntas in hoc regatur ab intellectu, ſeparatim videbimus ſect. ſequenti.

At ex aduerſo objiciunt plerique

Explicantur quædam Scripturæ loca.

Heretici contra noſtram libertatem. Et primò proferunt quædam loca Scripturæ, in quibus denegari videtur homini facultas liberè operandi. Iſaiæ 41. *Benè agite aut malè ſi poteſtis.* Ieremiæ 10. *Scio Domine, quia non eſt in homine via eius, nec viri vt dirigat greſſus ſuos.* Ioannis 15. *Sicut palmes non poteſt ferre fructum à ſemetipſo, ſic nec vos niſi in me manſeritis.* 2 Corinth. 3. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Et alia ſunt ſimilia loca.

Reſpondetur, in loco Iſaiæ ſermonem eſſe ad Idola & ſimulachra, quæ à Gentilibus colebantur pro Dijs, quibus veriſſimè dictum eſt, non poſſe iuuare aut nocere: & ita eſt manifeſtum in textu. In loco Ieremiæ, ſenſus eſt, quòd non eſt in poteſtate hominis conſequi effectum, & obtinere id quod appetit & intendit, quando hoc aliunde dependet: ſed ſolùm nobis competit, operari & adhibere diligentiam ad aſſequendum id quod cupimus. In alijs duobus locis ſermo eſt de operibus habentibus valorem ad vitam æternam, & de neceſſitate diuini auxilij; hoc eſt, quòd non poſſumus abſque Dei auxilio quicquam facere, & nec etiam cogitare, quod nobis proſit ad ſalutem: ſed tamen cum ipſo diuino auxilio liberum nobis eſt, rectè operari aut non operari.

Explicantur alia loca.

Objiciunt ſecundò alia Scripturæ loca, in quibus tota humanæ vitæ diſpoſitio, & omnis noſtra operatio, ipſi Deo adſcribitur. Iſaiæ 26. *Omnia opera noſtra in nobis operatus es Domine.* 1. Corinth. 10. *Omnia in omnibus operatur.* Ephel. 1. *Qui operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ.* Item Ezecchiel. 36. *Dabo vobis cor nouum, & ſpiritum nouum ponam in medio veſtri, & auferam cor lapideum de carne veſtra, & dabo vobis cor carneum, & ſpiritum meum ponam in medio veſtri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis.* Et alia plurima ſunt huiuſmodi loca.

Reſpondetur, verè quidem Deum eſſe cauſam & auctorem omnium noſtrarum operationum, excepta ſolùm morali malitia peccatorum: eſt enim Deus cauſa prima & vniuerſalis omniũ aliarum rerum à ſe, atque ita omnium etiam operationum & effectuum à quacumque cauſa, ſiue naturali, ſiue libera, procedentium. Præter hoc, Deus eſt rurſus cauſa ſpecialis & ſupernaturalis per ſuam gratiam auxiliantem omnium bonorum & ſalutarium actum qui à nobis exercentur. Et hoc totum traditur in ſacra Scriptura. Verùm adhuc voluntas noſtra remanet libera, & actus noſtri ſunt liberi: & neque concurſus Dei generalis ad omnes operationes, neque auxilia ſpecialia ad operationes ſalutares, lædunt vel impediunt noſtram libertatem. Etenim verè ipſæ cauſæ ſecundæ agunt & operantur, cum ſubordinatione tamen ad cauſam primam: & verè voluntas noſtra liberè agit ac ſe determinat, non obſtante tali ſubordinatione. Imò Deus ipſe facit, vt cauſa ſecunda verè agat, & vt voluntas creata liberè agat. Quomodo autem abſolutè concilietur libertas noſtra cum diuino concurſu generali, & in actibus ſalutaribus cum auxilio ſpeciali, & quomodo ſatisfiat omnibus difficultatibus in hoc occurrentibus; ſpectat ad alia propria loca, in 1. parte de diuino concurſu, & in hac 1. 2. de gratia.

Explicantur quædam loca Auguſtini.

Objiciunt tertiò quædam dicta D. Auguſtini. Præſertim lib. 6. de Geneſi ad litter. cap. 15. & 17. vbi ait, *Conditoris voluntas eſt rerum neceſſitas: Hoc neceſſariò futurum eſt quod Deus vult.* In Enchirid. cap. 30. *Libero arbitrio malè vtens homo, & ſe perdidit & ipſum: nam cùm libero peccaretur arbitrio, victore peccato, amiſſum eſt & liberum arbitrium.* Sæpiſſimè etiam D. Auguſtinus, omnia noſtra bona opera prorſus refert ad Diuinam gratiam, & non ad liberum arbitrium: vt dixit in Enchirid. cap. 32. *Totum Deo dandum eſt.*

Reſpondetur, in prioribus illis verbis Auguſtinum per neceſſitatem intellexiſſe certitudinem & infallibilitatem: quia prorſus certiſsimè & infallibiliter erit, quicquid Deus voluit ac diſpoſuit. Cum quo tamen optimè ſtat noſtra libertas: quia libertas dicit, poſſe facere oppoſitum; infallibilitas dicit, quòd de facto faciet talem actum: quæ duo optimè cohærent. Quando autem dixit Auguſt., hominem perdidiſſe & amiſiſſe liberum arbitrium, intellexit, non ſimpliciter, ſed quale erat ante peccatum, ideſt perfectio-

fectionem illam & integritatem quam homo habuit in ſtatu innocentiæ. Ac ſpecialiter intellexit libertatem à ſeruitute peccati: nam antea homo liber erat ab hac ſeruitute, non ſubdebatur peccato, non habebat fomitem peccati: ſed per lapſum factus fuit ſeruus & ſubditus peccati, contraxit fomitem peccati. Quando demum, totum quod ſpectat ad noſtram ſalutem, deputat diuinæ gratiæ, intellexit, nihil poſſe fieri per ſolum liberum arbitrium abſque gratia, ſed totum debere fieri per gratiam; & neutiquam excluſit conſortium & cooperationem liberi arbitrij cum vera libertate. Hoc autem totum de mente Auguſtini apertiſsimè conſtat in ijſdem libris allegatis, & paſsim in omnibus eius operibus.

Diluuntur quædam rationes. Objiciunt quartò quaſdam rationes, iuxta varios modos quibus illi Hæretici libertatem nobis abſtulerunt, nempe vel ex lapſu humani generis in Adamo, vel ex influxu cauſarum cæleſtium, vel difficiliùs ex præſcientia & prouidentia Dei. Verùm ad hæc omnia, alijs proprijs locis ſatisfactum eſt vel ſatisfiet. Etenim, peccatum originale, licèt multa damna nobis intulerit, non tamen abſtulit libertatem, quia ſic abſtuliſſet etiam omnia peccata, cùm non ſit peccatum abſque libertate. Cauſæ cæleſtes, non ſolùm non inferunt voluntati noſtræ neceſsitatem, ſed nullatenus directè in eam influunt: ſed ad ſummum per influentiam aliquam in humanum corpus, indirectè inclinare poſſunt aliquatenus noſtram voluntatem, abſque vllo præiudicio libertatis. Diuina demum præſcientia & prouidentia, non ſolùm non lædit, ſed potiùs ſeruat & adiuuat noſtram libertatem, vt in prima parte oſtenſum eſt, & rurſus circa diuinam gratiam oſtendetur.

SECTIO SECVNDA.

Quo pacto moueatur Voluntas ab intellectu ad liberè operandum.

Voluntas interdum determinatur neceſſariò ab intellectu. CONſtat ex vna parte apud Theologos, eſtque experientia notum, voluntatem in quodam caſu moueri ab intellectu ad neceſſariò operandum: cùm nempe aliquod obiectum ſubitò proponitur voluntati ſub ratione boni, non adhuc oblata vlla ratione mali: tunc enim voluntas ſtatim rapitur & inclinatur ad tale obiectum: & hi dicuntur primi motus indeliberati, non liberi. Meminit huius rei Ariſt. 3. Ethicor. c. 2., *Quæ ex improuiſo fiunt, ſpontanea ſunt, non ex electione.* Item conſtat, actus puerorum non adhuc ratione vtentium, & actus amentium, ac dormentium, non eſſe liberos: quia nimirum tales non pollent perfecto diſcurſu & iudicio rationis, ſicut requiritur ad vſum libertatis: ſed imperfecta quadam cognitione ducuntur, atque ita per talem imperfectum modum cognoſcendi rapitur ab intellectu voluntas ad neceſſariò operandum.

Rurſus, datur etiam caſus, quo voluntas rapiatur neceſſariò ab intellectu ex pleno iudicio ac perfecta cognitione: tunc videlicet quando obiectum proponitur voluntati ſub omnimoda ratione boni, vel ſub omnimoda ratione mali: nam non poteſt odiſſe bonum, nec poteſt amare malum, vt diximus antea q. 8. Hanc neceſsitatem quoad ſpecificationem tribuit voluntati S. Thom. hic art. 1. & 2. Addi ſolet, ſi intellectus proponat exercitium actus ſub omnimoda ratione boni, voluntatem neceſſariò moueri & operari etiam quoad exercitium, ideoque Beatos de facto neceſſariò amare Deum. Sed de hac re diximus circa ipſam Beatitudinem quæſt. 1. & 4.

Sententia affirmãs voluntatem ſemper determinari liberè ab intellectu. Iam verò quoad actus communiter occurrentes, ad quos conſtat voluntatem liberè ab intellectu moueri, quidam Theologi adhuc opinati ſunt, voluntatem ab intellectu determinari, ad liberè tamen volendum: ita videlicet, quòd abſque certa quadam intellectus motione non poſſit voluntas ſe determinare; & cum illa motione non poſsit ſe non determinare. Ita opinatus eſt Durand. in 2. d. 24. quæſt. 2. & 3, qui propterea libertatem formaliter in intellectu conſtituit. Et ex Recentioribus Bellarminus lib. 2. de Grat. & lib. arbitr. cap. 8., dicens, voluntatem determinari iudicio

dicio practico rationis, proponente hoc eſſe faciendum aut eligendum, ita vt abſque eo non poſſit operari, & cum eo non poſſit non operari: & non dubitat, ita loqui, *In quacumque re particulari eligenda, voluntas erit determinata ad vnum quoad ſpecificationem & quoad exercitium, & reipſa neceſſariò eliget, quando aderit præſens iudicium practicum particulare, dictans hic & nunc abſolutè omnibus conſideratis hoc eſt eligendum*. Adhærent eidem ſententiæ aliqui ex ijs qui volunt, voluntatem non poſſe peccare, niſi præcedente aliquo errore ex parte intellectualis iudicij.

Rurſus, voluntatem ab intellectu determinari, non per actum iudicij, ſed per alium actum imperij, quem ſic explicāt, *Fac hoc, Elige hoc,* opinati ſunt Capreol. in 3. diſt. 36. quæſt. 1. art. 3. ad argum. cont. 1. cōcl., Medina hic quæſt 9. art. 1 dub. 2. & quæſt. 13. art. 6. §. *Ad huius rei*, Valent. quæſt 1. puncto 1. & quæſt. 12. puncto 1., explicans, actum imperij diſtinctum ab actu iudicij, eſſe neceſſarium ad omnem voluntatis actum, & ex eo neceſſariò ſequi actum voluntatis. Adhærent eidem modo dicendi alij ex Thomiſtis, loquentes de imperio infra quæſt. 17., vbi tamen S. Thomas ponit imperium intellectus poſt deliberationē voluntatis ad exequutionem actus imperati.

Eandem ſententiam de determinatione voluntatis ab intellectu, tenet ex parte Vaſquez dicens, voluntatem determinari ab intellectu quoad ſpecificationem, non verò quoad exercitium: nam 1. par. diſp. 98. cap. 7. & hac 1. 2. diſp. 128. affirmat, voluntatem ex duobus obiectis ei propoſitis in ratione finis, hoc eſt ſecundùm bonitatem honeſtatis & delectabilitatis, non poſſe appetere id quod ei minùs efficaciter proponitur: ſed ſi aliquid appetat, omnino appetere id quod magis efficaciter proponitur: licèt poſsit neutrum appetere. Hoc verò loco diſp. 43. ait, voluntatem ex duobus medijs vtilibus ad finem, non poſſe eligere id quod tanquam minùs vtile, vel etiam æquè vtile ei proponitur: ſed ſtante intentione finis, debere eligere illud medium quod magis vtile iudicatur. Idem de medijs docent Conradus, Aluarez, Martinez, & alij quæſt. 13. art. 6. Et Vaſq. addit, eandem eſſe rationem de materia particulari in qua determinatur finis, quam ait cadere ſub electionem. Lorca verò diſp. 18. ait, voluntatem non poſſe eligere minùs bonum, ſed poſſe alterutrum inter æqualia.

Fauet quoque huic ſententiæ S. Thomas 1. par. quæſt. 83. & hac quæſt., vbi libertatem voluntatis in indifferentiam iudicij reducit. Imò art. 2. ait, ideo voluntatem à nullo obiecto ex neceſsitate moueri, quia poteſt de quocumque non cogitare: per quod indicat, quòd ſtante cogitatione voluntas neceſſariò moueretur. Et quæſt. 13. art. 6. ait, ideo voluntatem non neceſſariò eligere, ex virtute rationis quæ proponit obiectum vt bonum & malum: & in ſolut. ad 3. ait, ſi occurrant duo media æqualia, poſſe in vno conſiderari aliquam conditionem peculiarem quo magis flectatur voluntas in ipſum quàm in aliud.

Verè voluntas nō determinatur ab intellectu.

Aſſerendum tamen eſt, voluntatem licèt magis inclinet in illud quod ab intellectu melius iudicatur, vel magis efficaciter proponitur, & vt plurimum ſic ſoleat operari: tamen ſimpliciter non determinari ab intellectu: ſed ſtante quocumque actu illius poſſe non velle, ac etiam poſſe velle id quod ab intellectu iudicatur minùs bonum, vel id quod minùs efficaciter proponitur. Ita Scotus in 2. d. 25. quæſt. 1, Henricus Quodl. 1 quæſt 16., Riccard. in 2. d. 38. art. 2. q. 4., & alij qui concedunt, committi poſſe peccatum abſque errore in intellectu. Hanc eandem aſſertionem defendunt Salas tract. 3. diſp. 1. ſect. 11. §. 5. & tract. 6. diſp. 1. ſect. 5. q 8. & 9. & diſp. 2. ſect. 5., Caraſa quæſt. 13. art. 6. diſp. 1., Monteſinus diſp. 17. quæſt. 6. Fonſ. 6. Metaph. cap. 2. q. 5. ſect. 13 & lib. 9 c. 2. q. 3., Suarez diſp. 19. Metaph. ſect. 6. Fauetque Bagnes 1. par. q. 83. art. 1. dub. 2.

Sumitur ex S. Tho.

Videtur de mente S. Thomæ, dum quæſt. 9. præcedenti art. 1. dixit, potiùs intellectum à voluntate, quàm voluntatem ab intellectu, moueri quoad exercitium. Et hac quæſt. 10. art. 2. planè ait, in illud ſolùm obiectum voluntatem moueri neceſſariò, quod proponitur ſub omnimoda ratione boni & nulla malis & idem alibi repetit. Rurſus infra q. 58.

art. 2.

art. 2. ait, membra corporis ad nutum abſque contradictione obedire rationi imperanti, & hoc pacto aliquos putaſſe omnem potentiam obedire intellectui, ideoquè non dari habitus in parte appetitiua, ſed tantùm in intellectu, ſicut dixit Socrates: ipſe autem docet, partem appetitiuam poſſe reſiſtere rationi, & probat ex Ariſt. & Auguſt. Vlteriùs 2. 2. quæſt. 155. art. 3. ait, ratione eodem modo ſe habente in viro continente & in incontinente, primam differentiam inueniri in electione voluntatis, quia continens eligit non ſequi concupiſcentiam, incontinens eligit ſequi, non obſtante contradictione rationis, ideoquè habitum continentiæ in voluntate conſtituit. Quare alia loca S. Thomæ explicanda ſic erunt, quòd ad libertatem voluntatis requiritur indifferentia iudicij proponentis bonum & malum: ita tamen, quòd in facultate voluntatis ſit, ad vnam vel alteram partem ſe determinare. Cùm verò dicit, voluntatem non neceſſariò moueri quia poteſt non cogitare, reddere voluit hanc rationem, non negans aliam, quòd ſtante cogitatione poteſt voluntas non moueri. Et ſimiliter reddere voluit illam rationem in electione vnius medij præ alio: non negans, poſſe voluntatem ex duobus æqualibus eligere alterutrum: cùm in ſolut. ad 1. expreſsè dicat, illud ſolùm medium neceſſariò eligi, quod eſt neceſſarium ad finem; non dixit, quod eſt melius vel vtilius.

Probatur ex Ariſt. & Patribus. Probatur hæc aſſertio primò auctoritate. Ariſtot. lib. 3. de Anima tex. 47. inquit, *Præcipiente intellectu, & dicente ratiocinatione, fugere aliquid aut proſequi, non mouetur quis, ſed ſecundùm concupiſcentiam agit, vt incontinens.* Et 2. Ethicor. cap. 3. *Videntur non ijdem optima & eligere & opinari; ſed nonnulli ſunt qui melius opinantur, & ob vitium ea quæ non decet eligere conſueuerunt.* Item Auguſt. lib. 12. de Ciuit. cap. 6. inquirit rationem, cur ex duobus hominibus, æqualiter animo & corpore affectis, & æquali tentatione pulſatis, alter cadat, & alter in tentatione perſiſtat; & reſpondet, *Quid aliud apparet, niſi alium voluiſſe & alium noluiſſe à caſtitate deficere.* Et Bernard. lib. de Grat. & lib. arb., *Voluntas*, inquit, *habet ſemper rationem comitem, non quòd ſemper ex ratione, ſed quòd nunquam abſque ratione moueatur, ita vt multa faciat præter ipſam & contra ipſam, contra eius iudicium & conſilium.* Ac rurſus, *Data eſt ratio voluntati, vt inſtruat illam, non vt deſtruat, deſtrueret autem, ſi neceſſitatem imponeret quo minus pro arbitrio ſeſe volueret.* Et concludit Si aliquid prohibête ratione volũtas non poſſet, voluntas iam non eſſet, ideſt non eſſet libera.

Probatur rationibus. Probatur ſecundò ratione à poſteriori quam tetigit S. Thomas. Si voluntas non aliter operatur, niſi prout determinatur ab intellectu, conſtituendi eſſent habitus ſolùm in intellectu, non verò in voluntate: cùm ergo maximè in voluntate conſtituantur, ſignum eſt, voluntatem ſecundùm ſe habere facultatem ſic aut aliter operandi, ſtante eodem actu intellectus.

Probatur tertiò ratione à priori quã tetigit idem S. Thomas. Obiectum proſecutionis eſt bonum, fugæ eſt malum: ergo quotieſcumque proponitur voluntati ratio boni & mali, poteſt voluntas pro ſua libertate proſequi aut fugere: igitur non determinatur voluntas ad proſequendum, niſi ad ſummum dum ei proponitur aliquid ſub omnimoda ratione boni. Et alioqui licèt proponatur vt magis bonum quàm aliud quid, ſiue magis efficaciter quàm aliud; non per hoc determinabitur voluntas. Neq; præter hanc repræſentationem obiecti, indigebit voluntas alio actu imperij, neque per talem actum determinabitur: cùm per eam repræſentationem habeat obiectum ſufficienter propoſitum; vt in ipſum tendere queat.

Probatur experientia. Probatur quartò ab experientia libertatis. In hoc enim deprehendimus nos eſſe liberos, quòd ſtante certa quadam cognitione rerum, poſſumus ad libitum velle aut nolle, poſſumus velle hoc aut illud: vbi certè non determinatur voluntas ab intellectu, ſed ipſa ſe determinat.

Probatur ex natura libertatis. Probatur præcipuè quintò à priori ex ratione libertatis. Ad vſum enim & exercitium libertatis requiritur, vt cauſa libera, poſitis omnibus præuijs ex parte ipſius in actu primo ad operandum, poſ-

ſit agere & poſsit non agere: ergo dum voluntas liberè agit, oportet fateri, poſita tota motione requiſita ex parte intellectus, voluntatem poſſe agere & poſſe non agere, poſſe agere hoc aut illud: igitur voluntas non determinatur ab intellectu. Et alioqui, ad ſaluandam libertatem, vel dici deberet cum Durando, vſum libertatis priùs & formaliter in intellectu conſiſtere, ſcilicet ad iudicandum & proponendum hoc aut illud, vno vel alio modo: quod eſt contra omnes alios Theologos, contra experientiam, & rationem. Vel oporteret dicere, actum intellectus determinatiuum voluntatis, eſſe in poteſtate ipſiuſmet voluntatis, quæ ſcilicet inclinare ac determinare valeat intellectum, ad ſic vel aliter iudicandum aut imperandum: & ſic vſum libertatis in ipſa voluntate conſiſtere.

Et quidem iuxta hanc viam, Bellarm. lib. cit. cap. 9. ad 7. ait, voluntatem eſſe liberam, quia licèt determinetur neceſſariò à iudicio rationis, tamen hoc ipſum iudicium eſt in poteſtate voluntatis. Vaſq. item ait, in poteſtate voluntatis eſſe, abſque nouo dictamine intellectus, auertere intellectum ab efficaciori conſideratione vnius obiecti, & transferre ad aliud. Sed certè, ſic quocunque modo manifeſtum eſt, voluntatem ſaltem quoad primum vſum libertatis non determinari ab intellectu: ergo etiam conſequenter dici non debet determinari ad alium actum. Deinde, aut in poteſtate voluntatis eſt, ſic applicare intellectum, mediante actu quodam elicito ſuo quo velit ac determinet ſic applicare. Et tunc ante hunc actum elicitum, debebat omnino præcedere alia cogitatio intellectus, dictans bonum eſſe ſic applicare intellectum ad certam conſiderationem: & ſi per eam priorem cogitationem dicatur quoque determinari voluntas, non apparet in quo ſaluetur libertas; ſi non determinetur, habemus intentum, & idem ſimpliciter ſentiendum erit de omni cogitatione intellectus & actu libero voluntatis. Aut aliter in poteſtate voluntatis eſt, applicare intellectum, abſque alio ſuo actu elicito, ſed immediatè quaſi educendo actum iudicij ſeu imperij ab ipſo intellectu, eo modo quo habet immediatè poteſtatem eliciendi & non eliciendi actus ſuos. Et hoc nullatenus dici poteſt: quia voluntas non habet alium modum applicandi aliam potentiam ad operandum, niſi imperando mediante actu ſuo elicito. Et præterea, ſi poſſet alio modo immediatè applicare aliam potentiam, rurſus quærendum erit, num ad hoc præcedere debeat alia cogitatio, & quonam modo res ſe habeat, vt iam arguebamus.

Tàm quo ad ſpecificationem quàm quo ad exercitium.

Sextò, vlteriùs, ſine cauſa Vaſq. diuerſo modo philoſophatus eſt de determinatione quoad ſpecificationē & exercitium, itemquè circa finem ac media. Tum quia ſi voluntas determinatur ab intellectu quoad ſpecificationem, vel quantum ad hoc amittit vſum libertatis: & hoc planè eſt abſurdum: quia voluntati tribui debet, non ſolùm libertas quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem. Vel non amittit: & ſic pariter dicere poterat, determinari ab intellectu quoad exercitium, & nō per hoc amittere libertatē quoad exercitiū. Tum etiam, totum illud quod contingit in cogitatione intellectus de obiecto, poteſt pariter deduci in cogitatione de exercitio actus. Nempe, iudicet intellectus melius eſſe, ſiue magis efficaciter proponat, exercere actū quàm nō exercere: tunc, iuxta illam doctrinā, voluntas non poterit ſequi partem negatiuam, ſcilicet non exercere; ſed debebit exercere actum: ſicut dicebatur, non poſſe reijcere obiectum quod melius iudicabatur, vel magis efficaciter proponebatur, & amplecti aliud minùs bonum, vel minùs efficaciter propoſitum. Tum præterea, ſi dicit voluntatem non determinari ad ſequendum finem qui melior iudicatur, ſed qui efficaciùs proponitur: cur non dixit, voluntatem non determinari ad eligendum medium vtilius, ſed medium magis efficaciter propoſitum: aut è conuerſo? Vtrobique enim par ratio eſſe videtur.

Probatur ex paritate diuinæ libertatis.

Septimò. Validum argumentum ſumi poteſt ex libertate diuina. Dei enim voluntas non determinatur ab intellectu: & primus vſus diuinæ libertatis, vtique voluntati, non intellectui, tribui debet: neque libertas diuinæ voluntatis

tis

tis exercetur in hoc, vt applicet intellectum ad ſic vel aliter iudicandum aut imperandum ipſimet voluntati; ſed in hoc quòd velit operari aut non operari ad extra; operari hoc aut illud. Et certè, Deus antecedenter ad determinationem ſuæ voluntatis, neceſſariò cognoſcit res ſicut ſunt, & quantam vnaquæque res habeat bonitatem: nec determinatur diuina voluntas ad faciendum id quod melius aut vtilius per intellectum proponitur: ſed ipſa pro ſua libertate ſe determinat. Hinc autem infertur, idem ſentiendum eſſe de humana voluntate reſpectu ſui intellectus, ac de modo libertatis eius. Sed reſpondet Vaſq. cap. 3., diſcrimen eſſe: quia Deus non eligit vnam rem in comparatione cum alia, ſed abſolutè eligit vnam, reijcit aliam: at homo & Angelus eligit comparatè: & alioqui, inquit, ſi eligat per ſe aliquod medium inquantum vtile eſt, & non comparatiuè cum alio medio, poteſt ſic eligere quod minus eſt. Verùm aut nihil reſpondet, aut fatetur totum quod intendimus. Non enim aliud volumus, niſi quòd ſuppoſita cognitione qua ſciat quis hoc eſſe melius aut vtilius, poſſit adhuc voluntas amplecti quod minus eſt: & ita in diuina volũtate contingit, ſiquidem tota illa cognitio in diuino intellectu ſupponitur: eodemquè pacto quoad hoc dici debet ſe habere omnis creata voluntas in ſua libertate.

Quædam loca Ariſtotelis explicantur.

In contrarium obijcies primò. Ariſt. 3. de Anima tex. 58. ſic ait: *Deliberatiua his tantùm ineſt, quibus ratio ineſt; nam quòd hoc agat aut non, rationis eſt opus, aut opus eſt ratione menſurare, maius enim proſequitur.* Vbi planè docere videtur, intellectum determinare quid faciendum ſit, & voluntatem debere ſequi id quod ab intellectu melius iudicatur. Rurſus 7. Ethic. & alibi ſignificat, non contingere peccatum in voluntate abſque errore vel defectu in intellectu, quod etiam docet S. Thomas infra quæſt. 77. art. 2. At, ſi voluntas non determinetur ab intellectu, poterit ſtante rectiſſimo iudicio rationis peccare. Reſpondetur, hæc eſſe intelligenda de eo quod de facto vt plurimum contingit, non verò quaſi voluntas non poſſit aliter operari.

Qualiter voluntas ab intellectu regatur.

Obijcies ſecundò. Voluntas ducitur ab intellectu, cùm ſit potentia cæca: ergo non poteſt ſe determinare, niſi iuxta dictamen intellectus: & alioqui non poteſt reddi ratio, cur voluntas potiùs ſic quàm aliter ſe determinet. Reſpondetur, voluntatem duci ab intellectu, quia non poteſt tendere in incognitum, nec poteſt appetere malum, aut fugere bonum. At, inter plura bona poteſt voluntas pro ſua libertate amplecti quod vult: & vbi idem obiectum repræſentatur ſub aliqua ratione boni & aliqua mali, poteſt voluntas illud amplecti aut reſpuere. Nec oportet aliam rationem reddere cur ſic ſe determinet, niſi eandem libertatem eius. Quod ſanè ab omnibus fatendum eſt quantum ad primum vſum libertatis, etiam ſi conſtituatur in intellectu. Quæ enim ratio erit, cur intellectus iudicet ſeu imperet, hoc potiùs quam illud eſſe faciendum; ſeu cur voluntas applicet intellectum vt ſic vel aliter iudicet aut imperet?

Qualiter poſſit amplecti minus bonũ.

Obijcies tertiò. Minus bonum in comparatione maioris boni, eſt quodammodo malum: ſed voluntas non poteſt proſequi malum: ergo determinatur ad proſequendum maius bonum. Reſpondetur, minus bonum eſſe verè & ſimpliciter bonum, quamuis careat maiori bonitate. Vnde D. Auguſt. lib. de Natura Boni cap. 14. notauit: *Minus bona, licèt vulgo videantur mala, tamen non ſunt mala.* Sed eſto etiam ob hanc carentiam minus bonum appelletur malum: tamen illud malum non poteſt amari a voluntate, quod eſt omnino malum, & nullo modo bonum: poteſt ergo voluntas amplecti minus bonum: & ſimiliter poteſt recuſare maius bonum, ſi non eſt omnimodè bonum. Fatendum quidem eſt, non trahi & allici voluntatem ab illa carentia maioris bonitatis in minori bono ad amandum ipſum minus bonum, nec moueri & induci ab ipſa maiori bonitate ad recuſandum maius bonum. Vnde, nec poteſt reddi talis ratio, cur voluntas hoc velit, & illud nolit, quia hoc eſt minus bonum quàm illud. Sed mouetur voluntas ad amandum minus bonum, ab illa bonitate quæ in ipſo eſt: & ratio quare illud amet eſt,

quia

quia ſimpliciter bonum eſt: ſicut ratio quare aliud reſpuit eſt, quia non eſt omnimodè bonum, ſeu quia non eſt medium vnicum neceſſarium.

Qualiter ſe habeat conſultatio & electio.

Obijcies quartò. Ariſtot. 3. Ethicor. cap. 3. ait, voluntatem eligere illud quod ex conſultatione prælatum eſt. Idem dicunt Damaſc. 2. Fidei cap. 22., Niſſen. lib. 5. Philoſ. cap. 4. Ergo voluntas determinatur ad eligendum medium magis vtile. Reſpondetur primò, S. Thomas ſic legit & exponit locum Ariſtotelis, voluntatem eligere quod præiudicatum eſt, ideſt priùs tempore vel natura
5. ei propoſitum ab intellectu: ita vt ly *Præ*, dicat ordinem cauſalitatis ad electionem voluntatis, non autem ordinem comparationis ad alia media. Secundò, concedendo, Ariſtotelem & alios eſſe loquutos de comparatione bonitatis inter ipſa media: verum quidem eſt, ita regulariter euenire: ideo enim conſultare ſolemus, vt inueniamus & ſequamur quod melius eſt. Tertiò admitti etiam poteſt, ſi voluntas aſſumat medium minùs vtile, hunc actum non fore vocandum actum electionis, ſi nomine electionis intelligatur, qua inter plura media aſſumitur illud quod melius eſt, iuxta illud, Matth. 13., *Elegerunt bonos in vaſa, malos autem foràs miſerunt.* Sed non per hoc eſt negandum, dari poſſe huiuſmodi determinationem voluntatis, qua voluntas aſſumeret medium minus vtile, dum voluntas non determinatur ab intellectu in ſuis liberis operationibus.

SECTIO TERTIA.

Quo pacto Appetitus ſenſitiuus moueat voluntatem ad liberè operandum.

Voluntas rapitur neceſſariò ab appetitu ad quoſdam primos motus.

IN primis facilè conſtat, voluntatem ſæpè moueri & rapi ab appetitu ad primos motus indeliberatos, reſpectu quorum voluntas mouetur ad neceſſariò & non liberè operandum. Corduba tamen lib. 1. quæſt. 23. dub. 9. ait, primos motus voluntatis, ab appetitu cauſatos, eſſe liberos, licèt indeliberatos: quia inquit, voluntas poteſt reprimere ne in ipſa inſurgant. Vera tamen eſt communis ſententia, hos motus indeliberatos, non eſſe liberos, eo quòd homo non potuit antea eos præuidere & præcauere, ſed inſurgente paſſione illicò in voluntate reſultant, ante aduertentiam rationis requiſitam ad vſum libertatis: iuxta illud Auguſtini lib. 3. de Libero arbitr. cap. 25., *Non eſt in poteſtate noſtra viſis non tangi.* Poteſt inſuper appetitus neceſsitatem imponere voluntati, ſi nimia paſſio turbet penitus iudicium rationis. Vt cùm quis ex vehementi paſsione incidit in amentiam. Ita notauit S. Thomas hic art. 3. & q. 77. art. 1. Indicauit etiam Ariſtot. 7. Ethicor. cap. 3., vbi incontinentem ex paſsione aſsimilat ebrio.

Deinde certum eſt, quando paſſio appetitus non omnino peruertit iudicium rationis, ſed relinquit vſum rationis ſufficientem ad libertatem, ſaltem minuere ipſam libertatem ſumptam pro indifferentia ad partem oppoſitam, vt explicauimus q. 6. ſect. 13.

Simpliciter voluntas non determinatur ab appetitu.

Simpliciter autem, ſtante integro iudicio rationis, appetitum non adimere voluntati vſum libertatis, docet S. Thomas ijſdem locis. Probatur ex Scriptura, Geneſis 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Eccleſ. 18., ad Roman. 6., ad Galat. 5., monentur homines reſiſtere concupiſcentijs ſenſus. Idem ijſdem locis notant Sancti Patres alijque Expoſitores. Rurſus ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. canone 5., *Si quis liberum hominis arbitrium, poſt Adæ peccatum, amiſſum & extinctum eſſe dixerit, anathema ſit*: certè autem ex peccato Adami orta eſt rebellio appetitus ſenſitiui contra rationem: ſi ergo appetitus inferret neceſsitatem voluntati, amiſſum eſſet liberum arbitrium. Conſtat etiam, eos qui ex concupiſcentia aliaue paſsione peccant cum ſufficienti aduertentia rationis, non omnino excuſari à culpa: quinimò rectè Iacobi 1. dictum eſt, *Concupiſcentia parit peccatum*: at nemo poteſt eſſe peccatum abſque libertate: ergo appetitus non adimit libertatem.

Poteſt cũ Dei auxilio ei reſiſtere.

Quod ſic debet explicari: Non quaſi voluntas ſe ſola apta ſit reſiſtere cuicumque paſsioni appetitus abſque peculiari auxilio diuinæ gratiæ; ſed quia ſtante

ſuffi-

ſufficienti aduertentia rationis, Deus non denegat auxilium neceſſarium ad reſiſtendum. Vnde iudicium rationis eſt fundamentum & radix libertatis, quia conſtituit hominem proximè capacem auxilij, cuius virtute reſiſtere valeat appetitui. Iuxta hoc Fonſeca 9. Metaph. cap. 2. quæſt. 6. ſect. 4. §. *De motu*, dixit, partem ſuperiorem, contra vehementem affectum partis ſenſitiuæ non fungi libertate ſua, niſi ſupernaturali auxilio roboretur. Et Valent. hic q. 5. puncto 3. ad finem, ait, poſſe interdum, exiſtente libero iudicio rationis, paſsionem eſſe tàm vehementem, vt indigeat voluntas peculiari gratiæ auxilio ad reſiſtendum. Idem ait Medina hìc art. 3. §. *Pro cuius declaratione*, afferens exemplum Abrahami, qui non obſtante vehementi amore filij, conſenſit eum ſacrificare. Idem afferunt alij qui docent, neceſſariam eſſe peculiarem gratiam ad vincendam quamcumque tentationem & difficultatem in operibus bonis.

Et interdum indiget miraculo. Addit Gregor. in 1. d. 1. queſt. 2. art. 2. ad 3. probat. cont. 2. concl., poſſe tàm vehementem contingere paſsionem appetitus, vt homo non poſsit abſque miraculo ei reſiſtere. Impugnant hoc Caietanus & Medina. Sed cum diſtinctione dicendum eſt: ſi paſsio non ſit talis quæ auferre valeat iudicium rationis, requiſitũ ad libertatẽ, tunc quamuis homo indigeat ſuperiori auxilio ad reſiſtendum, tamen non erit miraculum, accipere tale auxilium, ac fortiter reſiſtere. Sic benè notarunt Medina & Valentia: quia talis gratia ſpectabit ad auxilia ordinaria: nec dicitur miraculum, quando Deus hæc auxilia confert hominibus in eo ſtatu poſitis in quo ſint idonei & capaces. Si autem paſsio appetitus, talis ac tanta ſit, quæ naturaliter obruere valeat iudicium rationis, ſed Deus impediat hunc effectum, detque auxilium ad reſiſtendum: id quidem erit præter ordinariam legem: & Valentia admittit fore miraculum.

SECTIO QVARTA.

Quo pacto aliæ cauſa, præſertim Deus, moueant voluntatem ad liberè operandum.

Deus & aliæ cauſæ non determinãt voluntatem. CVm naturalis inſtinctus, obiectum, cauſæ cæleſtes, Angeli, aliæuè cauſæ creatæ, non niſi mediante appetitu ſenſitiuo, & cognitione intellectiua, mouere valeant voluntatem: ſic iuxta ea quæ dicta ſunt de intellectu & appetitu ſenſitiuo, patet, quomodo hæ cauſæ moueant voluntatem ad liberè operandum. De Deo autem, qualiter per ſuam ſcientiam, voluntatem, prouidentiam, & cauſalitatem, non imponat neceſsitatem voluntati noſtræ, ſed eam moueat ad liberè operandum, ſpectabat ad proprias tractationes de his diuinis attributis in prima parte.

Poteſt tamen Deus abſolutè determinare ad neceſſariò operandũ. Specialiter autem hic dubitatur, num ſimpliciter poſsit Deus imponere neceſſitatem voluntati noſtræ: non ſolùm ſcilicet turbando iudicium rationis, alijſq; modis quibus dictum eſt, voluntatem poſſe ſubire neceſsitatem, ſed aliquo alio modo. Videtur negare S. Thomas hìc art. 2., dicens, voluntatem à nullo obiecto neceſsitari, dum non perturbatur iudicium rationis. Et ſequitur Vaſq. 1. par. diſp. 99 num. 51., & indicauit Marſil. in 4. quæſt. 16. art. 5. At certè Theologi docere ſolent, ex viſione beatifica neceſsitatem imponi voluntati Beatorum ad actum & exercitium dilectionis ac fruitionis in Patria. Præter hoc Valent. hic quæſt. 5. puncto 4. addit, imponi etiam a Deo neceſsitatem hominibus confirmatis in gratia ad non peccandum: & abſolutè poſſe Deum aliquo alio modo imponere voluntati noſtræ neceſsitatem ad appetendum quodcumque aliud bonum, quod alioqui liberè ſolemus appetere. Et ſimiliter Suarez in Opuſculis lib. 1. de Auxil. cap. 2. affirmat, ſtante adhuc in nobis indifferenti iudicio rationis, poſſe Deum imponere voluntati noſtræ neceſsitatem: & hanc ait eſſe communem ſententiam Theologorum & Patrum.

In hac re, quomodo viſio beatifica im-

imponat neceſſitatem voluntati Beatorum, diximus antea q. 4. De confirmatis in gratia, dicemus in propria materia de gratia. Abſolutè autem loquendo de potentia Dei, fatendum eſt, poſſe ſine dubio Deum imponere neceſſitatem voluntati noſtræ ad aliquem actum, quem alioqui voluntas apta erat liberè exercere: poſſeque Deum id facere, imprimendo aliquid in ipſamet voluntate, ſtante adhuc indifferenti iudicio rationis. Declaratur & probatur facilè: De ratione libertatis eſt, vt voluntas intelligatur conſtituta ſub tali ſtatu in actu primo, vt indifferenter poſſit agere aut non agere: ſed certè poſſibilis erit quædam qualitas ita determinatiua voluntatis ad operandum, vt voluntas non poſſit non agere. Quæ nimirum qualitas non ſe habeat ad inſtar habituum, quibus vtimur cùm volumus: ſed ad inſtar potentiæ naturalis, determinatæ ad vnum. Et vel ſit permanens, qualis de facto eſſe videtur habitus charitatis in voluntate Beatorum, vt diximus quæſt. 4. Vel per modum tranſeuntis imprimatur ad certum aliquem actum. Diximus etiam 1. par. q. 62., de facto voluntatem Damnatorum, per huiuſmodi qualitatem, neceſſariò determinari ad perpetuum actum triſtitiæ.

Poſſet enim facere, quod non facit. S. Thomas autem hoc loco loquutus eſt de eo quod de facto in viatoribus contingit. Poterant etiam facilè concedere de poſſibili hunc modum determinationis & neceſſitatis, Vaſq. & alij Auctores, qui propterea contendunt, non moueri noſtram voluntatem à Deo per aliquam applicationem præuiam ad actum, quia dicunt imponeretur neceſſitas voluntati. Hinc enim habent tantùm, quòd de facto non vtatur Deus tali modo applicationis, dum ſinit voluntatem noſtram liberè operari. Sed non oſtendunt, quòd ſit penitus impoſſibilis talis modus applicationis, & quòd non poſſit voluntas tali modo determinari, vt neceſſariò operetur, præter ſuum connaturalem modum operandi, quem alioqui de facto exercet.

SECTIO QVINTA.

Quid ſit Libertas in actibus voluntatis.

Sententia docens eſſe differentiam eſſentialem. QVorundam ſententia eſt, libertatem eſſe differentiam intrinſecam & eſſentialem in actu libero voluntatis. Et ita Vaſq. diſp. 23. cap. 4. ait, voluntarium diuidi in liberum & neceſſarium, tanquam genus in ſpecies, quaſi per differentias eſſentiales. Probatque ex Ariſt. 3. Ethicor. cap. 2. & Niſſeno lib. 5. Philoſ. cap. 4., dicentibus, voluntarium ad plura ſe extendere quàm liberum, & omne liberum eſſe voluntarium, non è conuerſo.

Sententia docens eſſe conditionem accidentalem. Communior ſententia eſt, libertatem eſſe potiùs accidens quoddam actus liberi. Ita ſentiunt, non ſolùm ij qui ſupra quæſt. 6. ſect. 3. dicebant, voluntarium diuidi in liberum & neceſſarium, ſicut ſubiectum in accidentia: ſed etiam alij dicentes, libertatem eſſe denominationem extrinſecam actui, vt mox videbimus. Quare hi putant, eundem ſpecie actum, imo & eundem numero, poſſe mutari de libero in neceſſarium: vt ſi quis amans Deum, eleuetur ad claram viſionem, permanere eundem actum, priùs liberum, & deinceps neceſſarium: & dum voluntas indeliberatè prorumpit in primum motum, poſtea accedente pleniori aduertentia rationis, poſſe continuari eundem actum, priùs neceſſarium, ac poſtea liberum. Quod; quidem non ſemel concedit & repetit ipſe Vaſq., vt teſtatur diſp. 84. num. 12.

Poteſt defendi, eſſe differentiam eſſentialem. Verùm, ſic explicari & defendi poſſet, libertatem eſſe differentiam eſſentialem actui elicito voluntatis: ſi nempe dicatur actus liber habere tam intrinſecam connexionem cum omnibus conditionibus ad vſum libertatis neceſſarijs, vt earum aliqua deficiente non poſſit eſſe idem actus, qui cum ijs erat liber: ſed mutetur alius actus eſſentialiter diuerſus, ſcilicet per ſe neceſſarius. Et ſimiliter, neque actus neceſſarius poſſit fieri liber: ſed adueniente conditione quæ deerat, ad libertatem requiſita, eliciatur nouus diuerſus actus, ſcilicet per ſe liber.

Et

Et quidem, ſi neceſſitas actus oriatur ex qualitate impreſſa voluntati, ac per ſe impellente & concurrente ad actum; planè hic actus, vel ſaltem actio productiua eius ſi dicatur eſſe diſtincta, debebit differre ab actu ſeu actione prodeunte a voluntate non determinata per talem qualitatem: quia nimirum, dum variatur principium effectiuum, non poteſt eſſe eadem actio, modò exiens ab vno, modò ab alio principio. Similiter ſi oriatur neceſſitas ex cognitione, ſiue ex defectu plenæ aduertentiæ rationis: ſic ij qui putant, cognitionem per ſe ac directè influere in actum voluntatis, non ſolùm ſcilicet per modum conditionis, ſed per modum principij; conſequenter putare pariter debent, variata cognitione variari quoque actionem ad actum voluntatis: atque ita, cùm alia ſit cognitio ad actum voluntatis liberum, & alia ad actum neceſſarium, differre quoque ipſum actum liberum & actum neceſſarium.

Cum intrinſeca dependentia ex certa cognitione.

Sed inſuper, etiam ſi cognitio non per modum principij directè efficiendo concurrat, ſed tantùm per modum conditionis requiratur ad actum voluntatis, aut ſi alia quoque ſimili conditione poteſt inferri neceſſitas voluntati, poteſt adhuc dici, talis actus ſeu actio voluntatis habere tàm neceſſariam connexionem cum tali cognitione aliauè conditione, vt ea variata debeat quoque in ſe variari. Quod ſaltem de cognitione diuerſa ſecundùm præcipuam aliquam & valde vniuerſalem rationem, promptè concedendum erit. Videlicet amorem beatificum in Patria, eſſe tàm eſſentialiter connexum cum viſione clara, vt non poſſit elici ex alia cognitione: & quemcunque actum amoris Dei ſupernaturalem, eſſe ita connexum cum cognitione ſupernaturali; vt non poſſit elici ex notitia naturali. Vnde non poterit idem actus amoris in via liber, continuari, neceſſarius in ſtatu beatitudinis ex viſione clara. Et præterea, in omni alio caſu dici poterit, quemlibet actum voluntatis, v. g. velle ambulare, eſſe ita connexum cum cognitione proponente talem bonitatem & malitiam in actu ambulandi; vt deficiente cogitatione v. g. malitiæ, non ſit idem actus voluntatis: ſed quotieſcumque erit diuerſa cognitio, proponens vnam vel aliam rationem cognitam ex parte obiecti, diuerſum eſſe debere actum voluntatis. Sic inquam defendi poterit, libertatem eſſe differentiam eſſentialem actui libero, ita vt nequeat idem actus mutari de libero in neceſſarium.

Sed ſufficit ſi dicatur eſſe cõditio accidentalis.

Sic inquam poteſt hæc res explicari ac defendi. Attamen non occurrit ratio quæ conuincat ita reuera eſſe, & quæ perſuadeat, actum liberum voluntatis habere tàm neceſſariam connexionem cum tali cognitione omniquè alia conditione ad libertatem requiſita. Nec ex alia parte inconueniens apparet, dicere, quòd poſsit idem actus elicitus voluntatis eſſe liber aut neceſſarius; ſicut ſanè de actibus imperatis eſt exploratum. Nec obſtat quod dicebant Ariſtot. & Niſſenus, qui ſolùm docuerunt amplitudinem voluntarij vltra liberum: quod quidem verum eſt, ſiue libertas ſit differentia eſſentialis, ſiue conditio accidentalis actui.

Si ergo libertas putetur conditio accidentalis actui, dixerunt aliqui, eſſe modum quendam poſitiuum, abſolutum, diſtinctum à ſubſtantia actus: & ſimiliter ſe habere modum neceſsitatis oppoſitum. Sed certè, non oportet, alios diſtinctos modos ſuperaddere, ſed ſatis erit, explicare libertatem per denominationem velut extrinſecam, ſumptam à potentia voluntatis, ſic diſpoſitæ dum operatur, quòd poſſet non operari. Ita notauit Scotus in 2. d. 40. quæſt. vnica, & Durand. diſt 38. q. 1., & defendit Salas tract. 3. diſp. 1. ſect. 6.

Tãquam denominatio extrinſeca.

Et probatur primò: quia ſatis intelligitur actus eſſe liber per hoc quod voluntas poterat non operari: imò non poteſt intelligi in alio conſiſtere libertas actus, quàm in hac denominatione: ſed hoc quod eſt, voluntatem potuiſſe non operari, planè non importat alium modum intrinſecum in actu: ergo non eſt cogitandus talis modus. Secundò, poteſt etiam ceſſatio ab actu eſſe libera, eo quòd voluntas poterat operari: ſed in ceſſatione ab actu non poteſt vtique conſtitui modus vllus poſitiuus: ergo idem ſentiendum eſt de actu libero. Tertiò, ſaltem negari non poterit, poſſe

ſe Deum ſuſpendere influxum ſuum, ne ſequatur modus accidentalis in actu, diſtinctus ab eius ſubſtantia: ſed tunc ſi voluntas creata poterat non operari, verè actus intelligetur liber: ergo de facto non eſt addendus alius modus. Quartò, etiam ſi addatur, adhuc non poterit negari, priùs natura ante talem modum, actum intelligi liberum, eo quòd in illo priori valeat dicere, actum elici à voluntate quoad ſubſtantiam, qui poterat non elici: ergo iam inutiliter poſtea additur ille modus. Quintò, actus imperatus optimè conſtituitur liber aut neceſſarius, abſque vllo modo in ſe recepto, per ſolam denominationem extrinſecam ab actu imperante libero vel neceſſario: ergo ſimiliter actus elicitus poteſt ſic denominari à potentia voluntatis. Sextò demum, per libertatem explicatam abſque modo diſtincto, per hoc ſolùm quòd voluntas poteſt non operari, intelligitur actus collocari in genere moris, & eſſe laude aut vituperio dignus, meritorius aut demeritorius: ergo vt ſic eſt prorſus liber, nec indiget alio modo diſtincto. Et alioqui, ſi libertas actus eſſet conſtituenda in aliqua ratione poſitiua in ipſo actu; potiùs dici deberet differentia intrinſeca actui, quàm modus accidentalis ſuperadditus. Et quod dictum eſt de libertate, facilè intelligetur de neceſsitate, quando contingit actum voluntatis eſſe neceſſarium.

QVÆSTIO VNDECIMA.

Et quinque ſequentes.

De Singulis Actibus elicitis Voluntatis circa finem & media.

IN Humanorum actuum exercitio, præcipuè obſeruatur ordo actuum quos elicit voluntas circa finem & media, de quibus prolixiùs agit per plures quæſtiones S. Thomas. Incæpit quæſt. 8. de primo actu circa finem, quem appellauit, *Velle*: poſtea duabus quæſtionibus interpoſitis, in hac vndecima & alijs ſequentibus reſumit alios actus. Nos verò hanc totam actuum ſeriem breuiùs & commodiùs vno ſectionum ductu contexemus, tot quæſtionibus S. Thomæ in vnum collectis, quo deinceps eundem cum illo quæſtionum numerum teneamus.

Quæſtione vndecima agit S. Doctor de Fruitione finis: docetquè, fruitionem eſſe delectationem voluntatis de fine obtento: & ita perfectè conuenire rationali naturæ, aliquo autem modo imperfectè brutis: itemquè perfectè & completè eſſe de fine ſimpliciter vltimo, aliquo autem modo de fine quopiam particulari: demum perfectè & completè eſſe de fine habito & poſſeſſo realiter, imperfectè autem de fine habito tantùm in intentione.

Quæſtione duodecima agit de Intentione finis: docetquè, intentionem propriè eſſe actum voluntatis: & non ſolùm eſſe de vltimo fine, ſed etiam de alijs participantibus rationem finis: & poſſe voluntatem ſimul intendere plura, non ſolùm inter ſe ordinata tanquam finem vltimum & intermedium, ſed etiam tanquam plures fines non inter ſe ordinatos: atque diſtinctos eſſe voluntatis actus circa finem & medium abſolutè, ſed vnum & eundem actum voluntatis attingere finem & medium relatè; naturam autem rationalem propriè & principaliter inten-

intendere finem, quæ ſe mouet ad finem, alias verò res intendere finem tanquam motas ad finem.

Quæſtione decimatertia agit de electione mediorum ad finem: docetquè, electionem formaliter eſſe actum potentiæ appetitiuæ, ſed dirigi per rationem: & conuenire ſolùm voluntati, non appetitui ſenſitiuo; homini, non brutis: nec dari circa finem vltimum, ſed ſolùm circa media & fines intermedios: & circa ea quæ per nos aguntur, nempe circa noſtras operationes, aut ea quibus vtimur ad operandum: atque adeo eſſe tantùm circa poſsibilia: & non eſſe neceſſariam, ſed liberam.

Quæſtione decimaquarta S. Doctor inſerit de conſilio, tanquam ad electionem præuio: docetquè, electioni præcedere inquiſitionem de rebus agendis, quod dicitur conſilium: & eſſe ſolum de medijs & de finibus intermedijs: & de ijs quæ per nos aguntur: ſpecialiter de ijs quæ in dubium veniunt in operando: & procedere ordine reſolutorio ab eo quod eſt remotius ad ea quæ propinquiùs agenda ſunt: nec procedere in infinitum, ſed ſiſtere inter vltimum finem & primum medium, licèt inter ipſa media poſſent plura in infinitum occurrere. Egimus autem nos de conſilio, quantum ſatis erat, aptiori loco, ſupra quæſt. 9. ſect. 2., ideoquè nil amplius hic repetendum erit.

Quæſtione decimaquinta agit S. Thomas de alio actu circa media, quem vocat conſenſum: docetquè, conſenſum eſſe actum potentiæ appetitiuæ, tanquam applicationem & adhærentiam erga obiectum in quo ſibi complacet: & propriè non conuenire brutis, ſed tantùm rationali naturæ: nec eſſe circa finem, ſed propriè circa media: & ſimpliciter ſpectare ad ſuperiorem partem animæ rationalis.

Quæſtione rurſus decimaſexta agit de alio voluntatis actu circa media, quem vocat vſum: docetquè, verè vſum eſſe voluntatis actum, tanquam applicationem qua mouet alias potentias ad operandum: & non conuenire brutis: nec propriè dici circa finem: ſed conſequi ad electionem circa media.

SECTIO PRIMA.

De Primo actu voluntatis circa finem, qui dicitur Velle.

Tres actus circa finem diſtinxit S. Thomas in præfatione q. 8., Velle, Frui, Intendere. Vbi, licèt volitionis vocabulum commune ſit ad omnem voluntatis actum, maximè proſequutionis: tamen appropriatione quadam applicatum eſt ad ſignificandum actum circa finem. In hoc ſenſu S. Thom. q. 8. art. 2. ait, ſi voluntas ſeu volitio ſumatur propriè, hoc eſt peculiariter, vt denotet certum quendam actum, tantùm verſari circa finem. Et habetur huius loquutionis exemplum in intellectu, ſin quo primus eius actus & habitus, ſcilicet circa prima principia, eodem intellectus nomine ei appropriato appellatur.

Ariſtoteles autem 3. Ethicor. cap. 2., vbi actum volitionis ab electionis actu diſtinguit, & vnde ſumpta eſt hæc appropriatio, ſanè magis amplè volitionis nomen accepit, quàm S. Thomas poſtea acceperit. Ait enim, volitionem eſſe etiam impoſsibilium, & magis eſſe finis; electionem verò tantùm poſsibilium, & eorum quæ ſunt ad finem: *Sani*, inquit, *eſſe volumus; eligimus ea quibus ſani eſſe poſſimus*. Vbi, non ſolùm affectum inefficacem qui poteſt eſſe circa impoſsibile, ſed etiam voluntatem efficacem finis, quam S. Thomas dixit intentionem, eodem illo volitionis vocabulo complexus eſt.

Quare, vt aſsignetur ſimplex volitionis actus, diſtinctus ab alijs actibus circa finem, debet eo nomine intelligi actus per modum ſimplicis cõplacentiæ ac deſiderij inefficacis circa finem: qui actus præcedere ſolet intentionem efficacem. Aut intelligi poteſt actus amoris ergo bonum honeſtum vel delectabile ſecundùm ſe, abſtrahendo ab eo quòd ſit præſens vel abſens: ſi inquam diſtinguatur hic actus amoris, tum ab actu deſiderij ſiue inefficaci ſiue efficaci de bono abſenti, tum ab actu gaudij de *Per hunc actum intelligitur. ſimplex deſiderium circa finẽ.*

bono præſenti. Sic ait Valent. quæſt. 7. puncto 1., volitionem eſſe circa bonum vt in ſe bonum, intentionem circa bonum abſens, fruitionem circa bonum præſens. Paulò aliter Caiet. quæſt. 12. art. 1. ait, volitionem eſſe circa finem vt bonum, fruitionem circa finem vt non ordinatum ad aliud, intentionem circa finem prout ad illum alia ordinantur. Et ſic poteſt intelligi illud S. Tho. quæſt. 12. art. 1. ad 4., volitionem reſpicere finem abſolutè, fruitionem prout in eo quieſcitur, intentionem prout ad eum tanquam terminum ordinantur media.

At verò Durand. in 2. diſt. 38. quæſt. 2. num. 8. ait, actum volitionis eſſe abſolutè circa bonum, abſtrahendo à ratione finis & medij: ſicquè diſtinguit ab intentione finis & electione mediorum. Explicat quod dixit Ariſt. voluntatem eſſe finis, non intelligi vt finis eſt, ſed abſolutè vt bonum eſt: quæ tamen bonitatis ratio magis reperitur in ipſo fine quàm in medijs. Quo dicendi modo videtur Durand. per volitionem intellexiſſe actum neutrum, quem Scotus poſuit, de quo egimus q. 8. ſect. 4.

Magis ad rem ſpectat, quod aſſerit Fonſeca 9. Metaph. cap. 2. quæſt. 5. ſect. 5., hunc actum ſimplicis amoris & deſiderij ante intentionem finis, non eſſe liberum, ſed effici ab obiecto, ſimul tamen concurrente vitaliter voluntate, vt in primis motibus: & procedere à voluntate, potiùs per modum paſſionum quàm actuum. Approbat hoc Salas tract. 6. diſp. 1. ſect. 2. Sed verum quidem eſt, ex ſubita apprehenſione boni ſuboriri ſolere actum huiuſmodi indeliberatum in voluntate: tamen negandum non eſt, ſimpliciter exerceri poſſe ac ſolere huiuſmodi actum à voluntate deliberante ex plena aduertentia rationis, atque adeo cum vſu libertatis: poſſunt enim facilè concurrere omnia ad libertatem requiſita: & in huiuſmodi actibus poteſt committi peccatum, quod vtique abſq; libertate ſtare non poteſt.

SECTIO SECVNDA.

De Intentione Finis.

AD actum deſiderij inefficacis, proximè ſequitur, efficax proſecutio finis, qua voluntas ſtatuit aſſequi finem. Hunc actum, quem ab Ariſt. fuiſſe volitionis nomine appellatum, ſupra notauimus, Theologi communiter intentionem appellant. Licèt enim, intendere dicatur, quaſi in aliud tendere, & hoc modo omnis actus cuiuſuis potentiæ cognoſcitiuæ & appetitiuæ dici queat intentio, hoc eſt tendentia in obiectum: tamen hoc ipſum nomen appropriatum eſt efficaci propoſito voluntatis circa finem, & potiſsimè dicitur intentio ſecundùm ordinem cauſalitatis ad media, quia ſcilicet mouet voluntatem ad aſſumenda media. *Intentio eſt efficax propoſitum circa finē.*

Sed Bonauent. in 2. diſt. 38. art. 2. quæſt. 2. ait, actum intellectus ſimul cum actu voluntatis eſſentialiter conſtituere intentionem. Et fundatur in hoc, quòd munus potentiæ intellectiuæ eſt, ordinare & conferre finem ac media: quæ ordinatio denotatur nomine intentionis. Et Matth. 6. dictum eſt, *Si oculus tuus ſimplex fuerit &c.*, ideſt ſi habueris intentionem recti finis: at oculus planè denotat intellectum: igitur intentio conſtituitur per actum intellectus. Attamen, ſupponit quidem intentio actum intellectus proponentis finem cum ordine mediorum: formaliter tamen & intrinſecè eſt actus voluntatis, de quo modò agimus. Ita communiter Theologi docent: nec aliter probandum eſt, quàm ex huiuſmodi communi eorum vſu, ſic loquentium. Ad illam verò rationem, quòd intellectus eſt qui ordinat, reſpondet S. Thomas quæſt. 12. art. 1. ad 3., voluntatem quidem non ordinare, ſed tamen tendere in finem ſecundùm ordinem rationis; & hoc ſignificari nomine intentionis. Faciliùs dicetur, intellectum ordinare, inquantum cognoſcit ordinem: ſed voluntatem etiam ordinare, inquantum vult ordinem, vult finem ad quem media ordinantur, & vult media quæ ordinantur ad finem. *Eſt ſimpliciter actus volūtatis.*

Ad

Ad verba illa Euangelij reſpondet idem S. Thom. eo art. ad 1. & 2., nomine oculi & lucis metaphoricè ſignificari intentionem, quæ eſt actus voluntatis, eo quòd ſupponit directionem intellectus, & quia ipſa intentio eſt manifeſta eidem operanti. Aliæquè rationes pro hac metaphorica appellatione excogitari poſſunt.

Docet etiam S. Thomas ead. quæſt. 12. art. 5., intentionis nomine ita propriè denotari actum voluntatis, vt non extendatur ad appetitum ſenſitiuum: quia ſola voluntas, non verò appetitus agit propriè propter finem. Ideoquè intentionem propriè ſumptam reperiri in hominibus, non in brutis.

Dicitur circa finem vltimum & finem intermediũ. Deinde, conſiderando intentionem ex parte obiecti, docet S. Thomas art. 2., non tantùm eſſe intentionem reſpectu vltimi finis, ſed etiam finis non vltimi. Aliqui ita hoc explicant; non tantùm finis vniuerſalis, nempe beatitudinis; ſed etiam finis particularis in aliquo negotio, vt ſanitatis. Sed S. Thomas ibi & art. 3. planè declarat, intentiomem eſſe quoque finis non vltimi, ideſt intermedij, qui ſcilicet reſpectu finis vlterioris habet veram rationem medij: & ſic inquit, intendit quis & ſanitatem & confectionem medicinæ ob ſanitatem. Actus ergo efficax voluntatis erga finem intermedium dicetur intentio; ſaltem inquam latiori ſignificatione: & quatenus talis actus mouet verè voluntatem ad aſſumenda alia media propter ipſum, ſupponendo, quòd finis intermedius verè exercet cauſalitatem finalem erga media ordinata ad ipſum.

Poteſt voluntas plura ſimul intendere. Articulo 3. docet S. Thomas, poſſe hominem plura ſimul intendere. Probat: quia poteſt aliquid velle quod ad plura iuuet. Hoc autem poteſt intelligi, vel per vnicum actum. Et hoc videtur difficilius in voluntate humana, niſi ea plura appetantur ſurſus ſub vna quadam ratione communi, ſiue in genere boni honeſti, ſiue iucundi. Vel poteſt intelligi per plures actus erga plures fines, ſimul influentes ad electionem vnius medij. Et hoc modo diximus quæſt. 16. Philoſ. ſect. 5., poſſe eſſe plures fines ſimul intentos, inter ſe non ſubordinatos, ob quos aſſumatur vnum quoddam commune medium.

SECTIO TERTIA.

De Fruitione Finis.

Res eſt facilis, nempe dari alium actum voluntatis circa finem, ſcilicet delectationem & gaudium de fine iam adepto: cùm enim quis aſſequitur quod cupiebat & intendebat, de hoc lætatur. Huius proinde actus obiectum, non eſſe tantum rem adeptam, ſed poſſeſſionem quoque rei, & vtranque eſſe ſuo modo immediatè, ſatis diximus q. 4. ſect. 3. circa delectationem Beatorum de Deo viſo. *Fruitio eſt delectatio de fine adepto.*

De fruitione autem quid ſit, magna erat olim apud priſcos Scholaſticos controuerſia, in 1. d. 1. Sed erat potiùs de nomine, quàm de re, videlicet quiſnam actus denotaretur nomine fruitionis. S. Thomas hic q. 11. declarat originem huius vocis ex nomine fructus: vt enim fructus eſt vltimum quod ex arbore expectatur; ita fruitio eſt vltimum quod ex re deſiderata percipitur, quo videlicet actu voluntas in re adepta quieſcit. Ad hoc verò plures adhuc actus ſpectant, de quibus dubitatur, quis eorum ſit fruitio.

Non eſt aſſecutio ipſa finis. Sotus in 4. d. 49. quæſt. 1. art. 9. concl. 2. contendit, aſſecutionem ipſam & poſſeſſionem finis eſſe fruitionem. Vnde ait, fruitionem eſſe ſolere actum alterius potentiæ à voluntate: & ſpecialiter claram ipſam viſionem eſſe fruitionem Dei. Fauet illud Auguſtini lib. de Morib. Eccl. cap. 3., *Frui eſt præſto habere quod diligitur*. Sed tamen propriè & in rigore, fruitionis nomine ſignificari voluntatis actum, docet expreſſe S. Thomas hìc, & eſt communis ſententia aliorum, magis etiam conſona Auguſtino, vt ex dicendis conſtabit.

Non eſt ſolus amor finis. Scotus in 1. d. 1. quæſt. 3. & in 4. d. 49. quæſt. 7., Riccard. Gabr. & alij ead. diſt. 1., dixerunt, fruitionis nomine denotari actum amoris erga finem vt bonum quoddam in ſe, & præſertim cùm finis iam habetur. Fauet illud Auguſt. lib. 1. de Doctr. Chriſt. cap. 4. *Frui eſt amo-*

re inhærere alicui rei . Sed tamen magis propriè, fruitionem eſſe actum delectationis de fine vt adepto, eſt ſententia D. Thomæ hic quem alij ſequuntur, Durandi in 1. d. 1. quæſt. 1., Bonauent. art. 2. quæſt. 1., & aliorum eadem diſt. Quæ planè ſententia magis retinet latinam ſignificationem vocis. Eſt etiam magis ad mentem Auguſt. lib. 1. de Doctr. Chriſt. cap. 33. & alibi, dicentis fruitionem eſſe lætitiam & delectationem de re habita. Eſt etiam magis iuxta ethimologiam vocis, quia hic actus eſt vltimus, proueniens ex aſſecutione rei, vt fructus ex arbore, quo actu appetitus finaliter quieſcit in bono adepto.

Eſt propriè actus voluntatis.

Rurſus, ex S. Thom. quæſt. 12. art. 2., fruitio magis propriè ſignificat actum voluntatis, minùs propriè actum appetitus ſenſitiui. Voluntas enim magis propriè reſpicit finem. Sed verè etiam appetitus delectatur de bono iucundo habito, licèt non dicatur gaudere, & ita minùs propriè dicetur frui. Sic Auguſt. lib. 83. Quæſt. q. 30., *Frui*, inquit, *cibo & alijs voluptatibus, non abſurdè exiſtimantur & beſtiæ*.

Eſt propriè circa finem vltimum.

Rectè etiam docet S. Thom. art. 3., fruitionem non dici de medio præcisè vt vtili, etiam ſi quis delectetur ſe habuiſſe & adhibuiſſe medium: quia nimirum fruitio denotat actum vltimum, vel ſimpliciter, vel in aliquo rerum ordine. Et præterea, fruitionem dici proprijſſimè quidem de fine ſimpliciter vltimo, ſcilicet beatitudine: per extenſionem verò dici de fine vltimo in aliquo certo negotio, ſeu de quacumque re delectabili, hoc eſt de qua propter ſe capitur delectatio. Atque iuxta proprijſſimam ſignificationem dixit Auguſt. lib. 1. de Doctr. Chriſt. cap. 33., non eſſe fruendum niſi Deo ſummo & incommutabili bono; & lib. 83. Quæſt. q. 30., creaturis non eſſe fruendum, ſed tantùm vtendum. Et in hoc ſenſu, dum quis peccat, & ita auertit ſe à Deo & conuertit ad commutabile bonum, dicitur peruersè frui creaturis, eo modo quo q. 1. diximus, peccatorem conſtituere ſibi vltimum finem in creatura. Et ſic dicitur ex perſona impiorum Sapient. 2. *Venite & fruamur bonis*. Iuxta aliam autem ſignificationem minùs propriam, dixit Apoſtolus ad Roman. 15. *Si primùm vobis ex parte fruitus fuero*. Et ad Philemon. *Ego te fruar in Domino*. Circa quem locum aduertit Auguſt. lib. 1. de Doctrr Chriſt. cap. 23., rectè apponi ly *In Domino*, ad ſignificandam fruitionem rei, non vt vltimi finis ſimpliciter, ſed adhuc ſub ordine ad Deum.

Eſt propriè de fine realiter adepto.

Demum S. Thomas art. 4. docet, fruitionem perfectè dici de delectatione quæ capitur ex fine re ipſa habito & poſſeſſo, imperfectè verò de fine habito in cogitatione & intentione: de hoc enim poteſt etiam quis gaudere, iuxta illud ad Roman. 12. *Spe gaudentes*.

SECTIO QVARTA.
De Proſecutione Mediorum.

TRiplex pariter actus circa media diſtinguendus eſt, nempe ſimplex complacentia, efficax determinatio, ac tandem delectatio de medio adhibito. Aliter diſtinxit tres actus D. Thomas, electionem, conſenſum, & vſum, de quibus poſtea. Nunc de illis actibus ſic deſignatis, præſenti ſect. ſub nomine proſecutionis loquimur.

Voluntas habet ſimplicem cõplacentiã de medijs.

Primum ergo actum, ſcilicet ſimplicem complacentiam poteſt voluntas habere ex ſimili inefficaci complacentia finis, vt per ſe patet. Poteſt etiam habere ex efficaci intentione finis, vt patet ex ijs quæ dicemus de actu conſenſus; dummodo tamen adſit alius actus efficax circa ipſa media vt mox dicemus. Huic actui ſimplicis complacentiæ, affinis quodammodo eſt alius actus, qui eſſe poteſt efficax proſecutio mediorum tamen inefficacium: ſicut Deus ab æterno decreuit conferre & in tempore confert auxilia ſufficientia ad ſalutem, etiam Reprobis, quos vtique, non efficaciter, ſed inefficaci ſolùm complacentia, vult ſaluos fieri, vt tractauimus 1. par. q. 23. Et idem facilè poteſt in humanis negotijs obſeruari.

Habet efficacẽ determinationem.

Secundus actus, qui eſt efficax determinatio mediorum, intelligendo mediorum efficacium ad obtinendum finem, non poteſt à voluntate exerceri niſi ex efficaci intentione finis, etiam ſi finis ſit pro altero aſſequendus, & etiam

ſi media ſint tantùm moralia. Iuxta hoc diximus 1 par. quæſt. 23. ſect. 5., fieri non potuiſſe, vt Deus præpararet media efficacia ad ſalutem prædeſtinatis, ex ſolà ſimplici complacentia ſalutis eorum. Et in humanis rebus facilè hoc conſtat. Si enim quis cognoſcit, hoc medium eſſe ita efficax, vt infallibiliter conſequatur finem, vtique non niſi ex efficaci intentione finis determinabit adhibere hoc medium.

Dum intendit finem debet determinare media.

Et è conuerſo, ſtante intentione efficaci finis, voluntas non poteſt non determinare efficaciter media: ita tamen, vt occurrentibus pluribus vijs ac medijs, non cogitur voluntas ſpecialiter ad hoc vel illud, ſed vagè quidem debet aliquod ex ijs eligere, liberè tamen determinabit hoc vel illud. Ita S. Thom. q. 13. art. 6., Ariſt., Damaſc., & alij, qui voluntatis libertatem maximè in electione conſtituunt. Neque verò voluntatem determinari ab intellectu ad aſſumendum certum medium; diximus q. 10. ſect. 2. Si autem adſit vnicum tantùm medium, ſiue ſi quoddam medium ſit prorſus neceſſarium ad conſecutionem finis, adhuc voluntatem poſſe non proſequi tale medium, putauit probabile Angeſt. cap. 3. Moral., & non reprobat Corduba lib. 1. quæſt. 38. ad 1. Sed verum omnino eſt, quod indicat S. Thom. eod. art. 6. ad 1., & docent Thomiſtæ communiter, Vaſq. diſp. 43. cap. 4., Valent. quæſt. 8. puncto 3., & alij, nempe ſtante efficaci propoſito finis, voluntatem non poſſe non aſſumere tale medium. Et patet, tum quia in tali medio reperitur omnimoda ratio boni in ordine ad finem intentum, hoc eſt tota vtilitas reſpectu talis finis: ſiquidem ſupponitur eſſe medium vnicum & ſimpliciter neceſſarium. Tum quia, planè repugnarent inter ſe, velle efficaciter hunc finem, & nolle ſeu non velle hoc medium, quo ſolo ſcit ſe poſſe aſſequi finem, & abſque eo ſe non poſſe aſſequi. Vt in ſimilibus caſibus repugnant hæc duo, v. g. velle dare eleemoſinam omni pauperi, & nolle dare huic quem ſcio eſſe pauperem: velle efficaciter cauſam ex qua præuidetur ſecuturus effectus, & nolle effectum. Tum demum patet experientia: ſi quis velit tranſire flumen, & non adſit niſi quædam nauis, non poterit non velle ea vti: & ſic de ſimilibus.

Neceſſariò aſſumere debet mediũ vnicum.

Vbi patet, hanc neceſſitatem eſſe, tàm quoad exercitium, quàm quoad ſpecificationem. Qui enim vult & intendit finem, non poterit reſpuere medium vnicum neceſſarium: & dum vult finem hic & nunc, non poteſt non ſimul velle medium hic & nunc neceſſarium. Hæc tamen tota neceſſitas, non erit abſoluta & ſimpliciter, ſed ex ſuppoſitione, vt indicat S.Thomas eod.art.6.ad 2., nempe ſupponendo quòd perſiſtat voluntas in intentione efficaci finis: quia alioqui, occurrente medio difficili aut moleſto, poterit voluntas deſiſtere ab intentione finis, ne vtatur tali medio. Sic infirmus deſiderans & intendens ſanitatem, dum nouerit eſſe medium neceſſarium abſciſsionem manus, poterit hoc medium recuſare, deſiſtens ab intentione efficaci ſanitatis: fieri autem non poſſet, vt in illa intentione perſiſtens recuſet tale medium neceſſarium. Sic etiam peccator moribundus, nolens pœnitere, cōuincitur non intendere efficaciter ſalutem animæ, dum ſcit, illud eſſe medium neceſſarium.

Sed adhuc exercet ſuam libertatem.

Sed hinc oritur difficultas: quia hoc pacto voluntas non exercet alium vſum libertatis in aſſumptione medij neceſſarij, quàm in intentione finis. Ex quo rurſus ſequitur, in aſſumptione talis medij non inueniri nouam æſtimationem moralem, aliam ſcilicet rationem meriti aut demeriti, quàm fuerit in intentione finis: quod videtur abſurdum: quia certè qui efficaciter intendit placere Deo, & ſcit eſſe ad hoc neceſſarium, obſeruare præcepta, & vrgente caſu ſubire mortem ob confeſſionem fidei, vtique de nouo meretur in his actibus. Imo, ſi quis propoſuerat dare eleemoſinam, & poſtea non aliter poſſit exequi eam intentionem, niſi furando de alieno, voluntas huius medij erit mala, cùm priùs intentio finis fuiſſet bona.

Ad hoc dicendum in primis eſt, in aſſumptione medij neceſſarij ſaltem refundi eundem vſum libertatis, eandemquè moralem æſtimationem, quæ erat in intentione finis. Deinde, poteſt etiam addi noua æſtimatio moralis: cùm nem-

pe incidens quis in occaſiones obſeruandi præcepta repetit plures actus: item cùm incidens in medium difficile, vt pote ſubire mortem ob confeſſionem fidei, adhuc perſiſtit in intentione finis: tunc enim ſine dubio augetur meritum, non ſolùm ob hanc perſeuerantiam & repetitionem ſeu continuationem actus, ſed ob notitiam & experientiam præſentis difficultatis. Inſuper ſi quis amplectatur medium, non tantùm vt vtile eſt & neceſſarium ad finem, ſed etiam vt in ſe honeſtum: ſic etiam erit noua ratio meriti fundata in nouo libertatis vſu reſpectu noui motiui honeſti. Alioqui autem, quando voluntas appetit medium, præcisè vt vtile ad finem; tunc non ſolùm ſi ſit vnicum medium neceſſarium, ſed etiam ſi eligat vnum inter plura media, an ſit noua ratio bonitatis & meriti in appetendo medio, tractantes poſtea de actuum bonitate videbimus. Ille autem qui determinat furari ad finem dandi eleemoſinam, vel priùs intendebat dare modo licito & honeſto; & tunc ille actus intentionis erat bonus & pius: ſed cùm poſtea talis homo aduertit, ſe non habere de ſuo, atque adeo furtum eſſe ei medium neceſſarium ad illum finem, tenetur deſiſtere ab ea intentione: alioqui, ſi etiam dum aduertit, ſe non poſſe aliter dare quàm de rebus alienis furto rapiendis, adhuc intendat dare eleemoſinam illam, tunc conuincitur hoc ipſo actu velle furari, & hic actus eſt liber, & in hac libertate fundatur moralis malitia huius actus.

Habet demùm voluntas delectationem de medijs.

Tertius demum actus circa media, qui eſt delectationis, poteſt vtique haberi à voluntate. Neque de eo quicquam aliud dicendum occurrit, niſi illud ipſum quod vltimo loco dicebamus de fruitione finis: nempe talem delectationem haberi poſſe, non tantùm de medijs prout reipſa adhibitis, ſed etiam de medijs vt cogitatione & inquiſitione adinuentis, quibus vti poteſt is qui finem intendit.

SECTIO QVINTA.

De Electione Mediorum.

ARiſtoteles 6. Ethicor. cap. 2. dubitaſſe videtur, num electionis nomen denotet actum voluntatis vel intellectus: ait enim, *Electio vel eſt intellectus appetitiuus, vel appetitus intellectiuus.* Rurſus lib. 2. ad Eudemum cap. 10. ait, electionem ſignificare vtrunque actum, intellectus & voluntatis: *Electio*, inquit, *nec opinio eſt nec voluntas, ſed eſt vt laſt vtrunque: ex improuiſo enim nemo eligit, ſed cùm faciendum videtur, conſpiratque voluntas, quæ cùm ambo eligenti inſint, vtraque conſtabit electio.* Sic etiam Nilſen. lib. 5. Philoſ. cap. 4. electionem ait eſſe quid miſtum ex conſilio cum iudicio intellectus & actu appetitionis. S. Thomas hic quæſt. 13 art. 1. ait, electionem materialiter eſſe actum voluntatis, formaliter eſſe rationis ordinantis.

Electio eſt actus voluntatis.

Satis tamen conſtat apud omnes, electionis nomine directè ſignificari actum voluntatis, & ad ſummum connotari ordinem ad intellectum. Hæc eſt ſententia S. Thomæ hoc loco, quem alij ſequuntur, Alberti, Riccardi, Alenſis, Egid. in 2. d. 24., Bonauent. in 1. d. 40., Durandi diſt. 41., Burid. 3. Ethic. q. 13., Euſtrat. 6. Ethic. cap. 2., & aliorum communis. Eſtque planè Ariſtot. 3. Ethicor. cap. 2., vbi multis probat, electionem non eſſe opinionem, & concludit eſſe actum ſpontaneum ſequentem ad conſultationem, ideoque eſſe cum ratione & mente. Et cap. 3. *Electio*, inquit, *eſt deliberatiua appetitio eorum quæ ſunt in noſtra poteſtate.* Eadem eſt ſententia Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 22. Nec aliter probanda eſt, quam ex communi vſu Auctorum. Quæ verò obſtare videbantur, denotant tantùm peculiarem ordinem ad intellectum, quem connotari electionis nomine, maiori aliqua ratione quam omnis actus voluntatis in vniuerſum ſupponat actum intellectus, varijs modis conati ſunt Theologi explicare, minùs tamen aptè.

Dicit ordinem ad intellectũ.

Id ſanè magis ad mentem Philoſophi eſſe videtur, electionem dici quatenus eſt

eſt proſecutio voluntatis circa talem rem quæ ab intellectu melior iudicata eſt: vel, vt explicat Damaſc., quæ per conſultationem & diſcurſum propoſita eſt voluntati. Propter quod Damaſc. ibi negat in Deo & anima Chriſti eſſe electionem hoc modo dictam: imò etiam in Angelis circa ea de quibus non diſcurrunt & conſultant, neganda erit electio.

Non convenit appetitui ſenſitiuo. Deinde S. Thomas eadem quæſt. 13. art. 2. rectè docet, electionem propriè dici voluntatis, non appetitus ſenſitiui: quia appetitus eſt determinatus ad vnum voluntas verò poteſt ex multis amplecti quod voluerit.

Verſatur circa media. Quoad obiectum electionis, Ariſt. 3. Ethicor. cap. 2. & alibi, Damaſc. & Niſſen. locis cit., S. Tho. hic art. 3., alijq; communiter, affirmant, electionem verſari tantùm circa media, & non circa finem. Vaſq. tamen diſp. 41. cap. 1. ait, Scholaſticos & S. Thomam non eodem modo cum Ariſt. de electione eſſe locutos: quia inquit, Ariſt. poſuit electionem, non ſolùm circa media, ſed etiam circa materiam particularem cui applicatur ratio formalis finis. Probat: quia 6. Ethicor. cap. 2. ait, propoſitum rectum, ideſt intentionem, fieri à virtute, rectam verò electionem à prudentia: ſed certè prudentia non tantùm deſignat media, ſed etiam materiam finis: ergo circa hanc verſatur electio. Addit auctoritatem S. Thomæ 2.2. quæſt. 47 art. 6. dicentis, virtutibus non præſtitui finem à prudentia, hic verò quæſt. 66. art. 3. prudentiam aſſignare etiam media: quod Vaſq. intelligit, quia prudentia non præſcribit finem formaliter ſumptum, ſed determinat materiam ipſius finis. Id clariùs docuit Scotus in 3. d. 36. quæſt. 1. §. *Licèt iſtud*. Sic pariter addit Vaſq., conſultationem verſari, non tantùm circa media, ſed etiam circa materiam finis.

Verùm, quoad rem ſpectat; ſicut diximus quæſt. 9. ſect. 2., inquiſitionem eſſe non tantùm de medijs, ſed etiam de fine, non tantùm quoad applicationem materiæ, ſed etiam formaliter quoad bonitatem atque adeo poſſe intellectum comparatiuè iudicare etiam de finibus, vbi ſit maior bonitas, & quis ſit potiùs amandus. Ita hic quoque aſſerendum eſt, dari talem ordinem, vt non tantùm inter plura media, ſed etiam inter plures fines, voluntas ex prauia conſultatione & iudicio intellectus, amplectatur vnum alijs reiectis.

Quoad nomen verò electionis, Vaſq. dicere potuiſſet, Scholaſticos eodem modo eſſe locutos, quo Ariſt., ſaltem in locis antea allegatis: cùm Ariſt. ibi dixerit, electionem eſſe tantùm circa ea quæ ſunt ad finem, quę ſanè magis propriè intelliguntur media, non verò materia finis: eſto in aliquo alio loco aliter accepiſſet electionis nomen. Sed nec etiam ex eo alio loco quem allegauit, quicquam colligere poteſt: quamuis enim Ariſt. ibi dixiſſet, rectam electionem fieri à prudentia, non per hoc affirmauit, verſari circa materiam finis. Ac verò ne nominauit quidem ibi electionem: ait enim, prudentiam recta efficere quæ ad finem tendunt: vbi quamuis intelligeretur etiam materia finis, tamen non habetur nomen electionis circa talem materiam. Nec demum in locis Sancti Thomæ, quæ Vaſq. pro ſe allegauit, habetur quicquam in contrarium.

Cùm ergo electio ſit circa media, rectè docet S. Thom. hic art. 4., electionem eſſe rerum & actionum; per ſe quidem & proximè actionum, rerum verò quatenus attinguntur à nobis per aliquam actionem, vel quaſi actionem. *Circa res & actiones.* Electio enim eſt mediorum ad aſſequendum finem, non poteſt autem quis aſſequi finem, niſi per ſuas actiones. At vtitur quidem homo & alijs rebus ad agendum. Hinc artifex, non tantùm dicitur eligere actionem ſuam ſecandi ad finem faciendi ſcamnum, ſed etiam hanc ſerram qua vtatur. Dixi verò, etiam intelligi quaſi actionem: ſicut eſt v. g. poſsidere pecuniam aliaue bona, quæ poſſeſsio, licèt non ſit propriè actio, ſe habet tanquam actio quoad obiectum electionis.

Præterea notari ſolet, non omnis medij eſſe electionem, ſed tantùm eius quod inter plura aſſumitur, imò eius quod inter plura melius & vtilius iudicatum eſt. *Determinat vnum mediũ inter plura.* Electio enim dicitur ſequi conſultationem: conſultatio verò ſit per comparationem inter plura, & ten-

dit ad hoc vt inueniatur quod melius eſt. Ita non obſcurè docet Ariſt. Et perſpicuè lib. 2. ad Eudemum cap. 10. *Electio*, inquit, *non ſimpliciter eſt, ſed alterius ad alterum, vnde conſiderationem conſiliumquè requirit, & ex opinione conſultatiua conſtituetur*. Hinc ſequitur, quādo ad finem non datur niſi vnicum tātùm medium, eius non eſſe electionem & conſultationem, niſi fortaſſe quoad modum & circunſtantias. Hoc voluit Ariſt. 3. Ethicor. cap. 3. *Si finis per plura haberi poſſit, conſideret quis per quodnam facillimè & optimè haberi queat; ſi per vnum, quomodo per id effici rectè valeat*. Quando ſcilicet varietas eſſe poteſt in modo & circunſtantijs vnici medij, tunc penes hanc varietatem dicetur eſſe electio & conſultatio, vt determinetur certus modus & circunſtantiæ.

Debet eſſe libera.

Rurſus aliam adhuc conditionem addidit ad electionem Ariſt. 3. Ethicor. cap. 1., vt non ſit ex paſſione. Ait enim: *Incontinens, cum cupiditate agit, non cum electione: Electioni cupiditas aduerſatur: Quæ ex ira fiunt, minimè ex electione facta exiſtimantur*. Quod quidem ſi intelligatur tunc ſolùm cùm paſſio peruertit vſum rationis, & adimit libertatem; verum eſt, non dici electionem, niſi ſit libera. Si verò intelligatur amplè & abſolutè, etiam ſtante exercitio libertatis, hæc conditio prætermiſſa eſt à Theologis, & apud eos dicitur electio etiam eorum quæ ex paſſione fiunt, dummodo aliæ conditiones adſint.

Cæterùm, extra hunc locum, vbi cum tanto rigore ſignificatio electionis deſcribitur, vſitatum aliàs eſt hoc nomen abſque tot conditionibus: & dicitur electio, etiam ſi non ſit ex conſultatione & diſcurſu, etiam ſi ſit finis, ac etiam ſi non ſit maioris boni: diciturquè Deus eligere homines ad gloriam: & alia huiuſmodi ſub electionis vocabulo pronunciantur.

SECTIO SEXTA.

De Conſenſu circa media.

Conſenſus eſt actus voluntatis cum ordine ad intellectum.

HOc conſenſus nomen ad hanc rem ſumpſit S. Thomas ex Damaſc. 2. Fidei cap. 22. poſt medium, dicente ex conſilio ferri iudicium de eo quod melius eſt: *Poſtea quis afficitur*, inquit, *atque id quod conſilium cenſuit, comprobat & amplectitur, & tunc Gnome, ideſt ſententia, vocatur*. Itaque, licèt aliàs hoc nomen ſententiæ maximè ſumatur pro actu quodam intellectus, imo Gnome vna ex partibus prudentiæ aſſignatur: tamen ibi apud Damaſc planè ſumitur pro actu quopiam voluntatis: & in eundem ſenſum S. Thomas nominauit conſenſum. Inuoluitur autem ſub hoc nomine peculiaris ordo ad intellectum: quia eo dicitur voluntas conſentire, quaſi idem cum intellectu ſentire, ſiue ſequi iudicium intellectus. Vnde Bonau. in 2. d. 38. art. 2. quæſt. 2. dixit, conſenſum denotare concordiam voluntatis & intellectus.

Non conuenit appetitui ſenſitiuo.

Docetquè S. Thomas hac quæſt. 15. art. 2., hunc actum eſſe ita proprium voluntatis, vt non conueniat appetitui ſenſitiuo: quia inquit, conſentire denotat, habere in ſua poteſtate proſecutionem obiecti: quod non conuenit niſi voluntati, quæ ſola eſt libera. Item art. 3. docet, propriè verſari tantùm circa media, & non circa finem: quia inquit, conſenſus applicatur conſilio, quod eſt de medijs, non de fine.

Eſt actus ſimplicis complacentiæ.

Vt verò conſtet, quiſnam actus circa media, & an ab electione diſtinctus, hoc conſenſus nomine denotetur, S. Thom. art. 1. & 3. ad 3. docet, denotari actum ſimplicis complacentiæ circa media. Quod, vel intelligi poteſt per modum deſiderij ad applicanda media, vel per modum delectationis de medijs adinuentis. Hoc modo ait S. Tho. ibi art. 3. ad 3., conſenſum in eo ab electione diſtingui; quia conſenſus eſt ad plura, ſcilicet ad omnia media; electio verò eſt vnius ex pluribus: priùs enim inquit, voluntati placent omnia media, deinde ex conſilio voluntas eligit vnum. Sed tamen Damaſc. ſumpſit potiùs conſenſum circa illud ipſum medium, quod melius iudicatur, & ſub electionem cadit. Et ita ſanè magis retinetur ſignificatio illa conſenſus per ordinem ad intellectum, iam dicta. Atque circa idem ipſum medium poteſt vtique diſtingui duplex actus, vnus per modum ſimplicis

cis

Digitized by Google

cis complacentiæ, & alter tanquam efficax determinatio: licèt ille non ſimpliciter requiratur ad hunc ſecundum, nec etiam ad operandum, nec ſemper de facto interueniat.

Ab electione diſtinguitur. Addit S. Thom. ibidem, ſi vnum tantùm medium occurrat, tunc conſenſum & electionem ſolùm ratione diſtingui. Imò Valent. quæſt. 10. puncto 1. ait, ſemper eſſe eundem realiter actum, qui dicatur conſenſus prout conſequitur iudicium rationis, & dicatur electio prout eſt vnius medij præ alijs. Sed in primis, vbi vnum ſolum medium occurrit, non poteſt vocari electio in rigore ſuprà dicto, ſed ad ſummum minùs propriè. Et rurſus ſi nomine conſenſus intelligatur actus ſimplicis complacentiæ, hic certè actus omnino diſtinguitur ab electione quæ eſt efficax determinatio. Quòd ſi tandem eundem actum efficacem qui eſt electio, placeat vocare conſenſum, non ſatis apparet, quæ ſit in hoc vno actu diſtinctio rationis: cùm dictum ſit, electionem quoque denotare determinationem medij cum peculiari ordine ad iudicium intellectus: niſi quòd conſenſus ſignificabit magis amplè actum proſecutionis circa medium, & magis explicitè ordinem ad intellectum; electio verò ſecundùm rigorem ſuperiùs dictum, magis deſignet comparationem illam inter plura media, & aſſumptionem vnius præ alijs.

Diſſenſui opponitur. Aliter demum nomen conſenſus ſumi ſolet prout opponitur diſſenſui: & ſic conſenſus denotat quemcumque actum voluntatis, quo dicimus voluntatem ad hoc vel illud conſentire, denotat quemcumque actum proſecutionis: diſſenſus verò actum fugæ, quo dicitur quiſpiam diſſentire, dum recuſat facere quod ei proponitur. Vtrumquè verò nomen connotat peculiariter ordinem ad id cui voluntas dicatur conſentire aut diſſentire, nempe ſuaſioni, cogitationi, & ſimilibus. Iuxta hanc ſignificationem videtur conſenſum accepiſſe S. Thomas art. 4., vbi ait, vltimum conſenſum in actum ſpectare ad rationem ſuperiorem, ſcilicet attingentem rationes æternas & diuinas: de qua re plura in materia de peccatis.

SECTIO SEPTIMA.

De Vſu Mediorum.

VSus nomen & rem ipſam ſumpſerunt Theologi ex Auguſt. lib. 10. de Trinit. cap. 10. & 11., & lib. 11. de Ciuit. cap. 25., & lib. 83 Quæſtionum quęſt. 30., & alibi, maximè prout vſus opponitur fruitioni. Ex Damaſc. verò 2. Fidei cap. 22. ſumpſerunt vſum pro quodam actu hominis operantis propter finem. Et frequenter hoc nomen accipi ſolet pro eo quod eſt adhibere aliquod inſtrumentum ad operandum vel aſſequendum quidpiam: quo pacto non ſolùm de hominibus, ſed etiam de alijs cauſis dicitur, v. g. aues vti alis ad volandum, vnguibus ad capiendam prædam, Solem vti lumine ad calefaciendum, & ſic de alijs. At hic magis propriè ſumitur, prout conuenit cauſæ operanti formaliter propter finem, & ſic propriè tribuitur homini. Ita S. Thom. q. 16. art. 2., ex Auguſt. lib. 83. Quæſt. q. 30., dicente, vſum non conuenire brutis.

Vſus eſt actus voluntatis. De vſu ſic ſumpto docet S. Thomas ead. q. art. 1., vſum primò & principaliter eſſe voluntatis, eſſe quoquè rationis vt dirigentis, & aliarum potentiarum vt exequentium. Quod plerique Thomiſtę ſic explicant, actum aliarum potentiarum prout eſt à voluntate eſſe vſum paſſiuum, actum voluntatis vt mouentis alias potentias eſſe vſum actiuum. Similiter Albert., Bonau., Durand., Riccard., Gabr., Gregor., & alij in 1. diſt. 1., aſſerunt, vſum eſſe propriè actum elicitum voluntatis. Vaſq. tamen diſp. 47. cap. 2. ait, vſum non eſſe actum elicitum voluntatis, ſed eſſe executionem operis, eſſe actum alterius potentię, imperatum quidem à voluntate: quia Damaſc. hoc modo videtur accepiſſe vſum, dicens: *Poſt electionem, cùm quis ad agendum ſe confert, eſſe impetum; & poſt hunc, cùm quis in actione verſatur, eſſe vſum:* vbi per impetum videtur intellexiſſe inchoationem, per vſum proſecutionem actionis imperatæ. Addit Vaſq. rationem: quia non datur alius voluntatis actus ab electione diſtinctus, qui appellari

pellari queat vſus. Idem ſentit Salas tract.6. diſp.1. ſect.7. quæſt.1. Sed certè S.Thom.hìc de vſu agit, tanquàm de quodam actu elicito voluntatis circa media: licèt Damaſc. alio modo locutus ſit, vt admittit S. Doctor art.1.ad 2. Auguſt. quoque vſum accepit pro actu voluntatis. Explicandus eſt ergo hic actus cum S.Thoma & communi Theologorum ſententia.

Verſatur circa media.

D. Auguſtinus alicubi, nempe 10.de Trinit. cap.11. videtur accepiſſe vſum communiter pro omni voluntatis actu; Nam definit, *Vti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis:* & ait, *Frui eſt vti cum gaudio: Omnis qui fruitur, vtitur:* at certè fruitio eſt circa finem. Ibidem tamen & alibi, preſſiùs ſumpſit vſum, & à fruitione diſtinxit, nempe pro actu voluntatis circa media. In hoc ſenſu docuit lib.83. Quæſtionum quæſt.30., Deo non eſſe vtendum, ſed fruendum. Additquè, vti propriè eſſe benè vti, quia alioqui malè vti eſt abuti. Theologi verò explicant illud, Deo non eſſe vtendum, ſcilicet propter aliud quod non referatur ad Deum: quia alioqui, licitum & laudabile eſt, vt quodammodo Deo propter Deum; vt pote credimus Deo, amamus Deum, vt tandem aſſequamur Deum. Durand. tamen in 1.diſt.1 quæſt. 4. num. 10. ait, non tàm eſſe dicendum, nos vti Deo, quàm potiùs operationibus noſtris attingentibus Deum. Addit rurſus S.Thomas hìc art.3., poſſe quempiā vti re quæ eſt finis, ob poſſeſſionem eius: vt cùm quis appetit pecuniam ad poſſidendum, vtitur, inquit, pecunia propter poſſeſſionem. At certè, cùm res & poſſeſſio ſint vnus finis totalis & integer, nec res ſit medium ad poſſeſſionem, ſatis impropriè hoc modo ſumetur vſus: propriè autem ſumi debet pro actu circa ea quæ ſunt verè media ad finem.

A conſenſu & electione diſtinguitur.

Hoc ſuppoſito, S. Thomas hìc & ſequaces, vſum accipiunt, non pro omni actu circa media, ſed præcisiùs adhuc pro actu efficaci: qua ratione diſtinguitur vſus à conſenſu ſumpto pro actu ſimplicis complacentiæ. Vlteriùs ſumunt pro actu efficaci qui ſit proxima applicatio potentiæ executricis ad operandum, ita vt ſtatim ex vſu ſequatur operatio: qua ratione poterit vſus ab electione diſtingui. Et aliqui Thomiſtæ volunt, ſemper eſſe actum realiter ab electione diſtinctum. Ita Medina art.4. Et fauet S.Tho. ibi, dicens, electionem præcedere vſum, qui eſt applicatio potentiæ executiuæ. Sed tamen, poteſt quidem vſus eſſe actus ab electione diſtinctus: non autem id eſt ſemper neceſſarium. Si enim quis priùs apud ſe proponat conſequi finem, eligat etiam certum medium quod præ alijs adhibeat, non tamen adhuc ſtatuat, hìc & nunc operari & applicare potentiam executricem, erit electio ſine vſu: poſtea ſequetur vſus, cùm ſtatuet hìc & nunc proximè operari. Aliter autem fieri poteſt, vt quis ſtatim ac intendit finem, eligat certum medium in tali operatione conſiſtens, ſtatuendo tunc exercere talem operationem: ſic non erit diſtinctus actus vſus ab electione. Vnde ait Valent.quæſt.11.puncto 3., in hoc euentu electionem & vſum ratione tantùm diſtingui: eundemquè actum dici electionem prout tendit in medium vtile, dici vſum prout tendit efficaciter in executionem medij. Quod ſic poteſt intelligi: non quòd electio præſcindat ab omni efficacia, ſed tantùm ab illa efficacia proxima, quæ eſt vltima applicatio; & vſum dici ratione huius vltimæ applicationis.

Quocirca, quando vſus ab electione diſtinguitur, videtur eſſe quædam electio repetita, addendo illam proximam efficaciam & applicationem. Ideoquè Ariſtot. qui hoc totum ſub electionis nomine complexus eſt, non meminit vſus ab electione diſtincti. Quòd ſi hæc proxima applicatio, ſit alicuius medij vnici, & non è plurium collectione deſumpti: ſiue etiam priùs quis comparatiuè elegerit vnum inter plura, poſtea tamen in proxima applicatione non de nouo comparet tale medium cum alijs: tunc hic actus dicetur propriè vſus, & non electio, inquantum electio dicebatur vnius medij præ alijs. Verùm, quia hæc proxima applicatio poteſt conſiderari, non tantùm circa media, ſed etiam circa operationem ſuam quam quis pro fine intendat; ideo Vaſq. diſp. 47. ait, vſum non eſſe tantùm circa media, ſed etiam circa materiam finis. Potiùs tamen

men ad mentem S.Thomæ dicendum eſt, eam ſolùm applicationem voluntatis dici vſum, quæ eſt circa media: ſicut de conſenſu & electione dictum eſt, verſari tantùm circa media. Huiuſquè rei non alia eſt quærenda ratio, niſi talis ſignificatio nominis.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Voluntas eodem an diſtinctis actibus amplectatur finem & media.

BIs de hac re agit S. Tho. in hac materia, quæſt. 8. art. 3., & quæſt. 12. art. 4. Eiuſquè ſententia eſt, actum quo volũtas proſequitur finem in ſe abſolutè ſpectatum, eſſe diſtinctum à proſecutione mediorum; ſed eundem eſſe actum, quo voluntas appetit media propter finem, & finem per media. Sequuntur Thomiſtæ, Caiet., Conrad., Medina, iiſdem locis, Valent. quæſt. 3. puncto 3., & alij. Eadem ſententia eſt Scholaſticorum ferè communis, Durandi in 2.d.38. quæſt.3., Riccardi, Bonau., Egidij, & aliorum ead. diſt., Ochami in 1.diſt.1.quæſt.2., Gabr. quæſt.1.art.1. Durandus verò explicauit, illum actum qui attingit ſolum finem abſque medijs, eſſe eum actum qui vocabatur, *velle*; ſed actum intentionis inquit omnino eſſe eũdem cum actu electionis. Alij verò non explicarunt, quem actum eſſe putent illum circa finem præciſum à medijs. Ex aduerſo Greg. in 1.d.1.q.2. art.2., Marſil. q.4 art.2., Vaſq. hìc diſp.35., contendunt, diſtinctos omnino eſſe actus circa finem, & circa media, non tantùm quando appetitur finis abſolutè abſque ordine ad media, ſed cùm intenditur vt acquirendus per media. Hæc ergo res præcipuè difficultatem habet de actu efficaci circa finem & circa media: ſed poſtea colligemus, quid etiam de actibus inefficacibus, de quibus quoque egimus, ſentiendum ſit.

Idẽ actus intẽtionis circa finẽ attingit media in generali.

Dico primò. Efficax intentio finis vt finis eſt, ſimul eſt efficax volitio mediorum, ſaltem generali ratione. Explicatur & probatur concluſio. Aut quis determinat exercere aliquam ſuam operationem, ad quam non indiget alio medio, v.g. loqui: & hoc non eſt intendere finẽ vt finem, vt cauſam finalem mediorum: ſed tantùm eſt velle obiectum operabile vt bonum eſt in ſe, honeſtum, vel delectabile. Aut quis intendit aliam rem, v. g. infirmus ſanitatem, quam non poteſt aſſequi niſi per media apta: & hic inquam actus omnino ſimul eſt efficax volitio mediorum ſaltem in genere, ideſt adhibendi media quibus acquiratur ſanitas, non determinando hoc aut illud remedium. Hoc autem probatur facilè: quia voluntas efficax non eſt niſi rei prout eſt in poteſtate volentis: ſed huiuſmodi res non eſt in poteſtate volentis, niſi vt procuranda per media: ergo non aliter quis poterit efficaciter intendere talem rem, niſi volendo eam aſſequi per media. Sic infirmus non aliter vult efficaciter ſanitatem, niſi quatenus vult eam procurare adhibendo remedia. Ideoquè, ſi quis non putet, ſe habere media quibus poſſit aſſequi finem, non poteſt efficaciter velle finem. Conſtabit hæc concluſio magis ex concluſione ſequenti.

Interdum attingit certũ medium in ſpeciali.

Dico ſecundò. Poteſt eſſe, vt idem actus, qui eſt intentio efficax finis, ſit etiam efficax volitio medij determinati; imò interdum neceſſariò ita eſſe debet. Probatur facilè prima pars, quæ etiam admittitur ab Auctoribus allegatis: quia ſine dubio contingere poteſt, vt cogitãs quis, ſe poſſe per hoc medium aſſequi talem finem, vno actu decernat, volo hoc medio aſſequi hunc finem. Quod clariùs apparebit, cùm quis ſimpliciter poteſt per plura media conari ad finem: tamen niſi haberet certum medium ſibi commodum, nollet finem. V. g. cupit quis pergere ad aliam ciuitatem, ſed non niſi curru vectus, ita vt niſi hoc medio non ſit iturus: talis inquam homo, poterat antea habere actum conditionatum, volo ire ſi currum inuenero: dum autem ſciet in promptu eſſe currum, habebit hunc actum abſolutum, volo hoc medio pergere in eam ciuitatem.

Et hinc probatur ſecunda quoque concluſionis pars. Cùm ad certum finem non adeſt niſi vnicum medium, vtiq; apud eum qui id cognoſcit, idem eſt velle efficaciter talem finem, ac velle per tale medium. V.g. vult quis ſe colloca-

re

re præſentem in illa aula, ſcit ſe non poſſe id aſſequi niſi tranſeundo per portam, planè hoc ipſo vult tranſire per portam. Cuius rei ſignum etiam eſt, quod ſi ſciat medium eſſe impeditum, vtpote ianuam eſſe clauſam, non poteſt efficaciter intendere eum finem: & rurſus, ſi medium ſit malum & illicitum, actus volendi efficaciter talem finem, erit quoq; prauus, quia nempe idem actus eſt volitio illius medij vnici. Confirmatur: qui vult cauſam ex qua videt ſecuturum effectum, eodem actu indirectè vult effectum: at multò magis ſpectat medium ad conſequutionem finis, quàm ſpectet effectus qui merè conſequenter & per accidens prouenit ex cauſa: ergo maiori ratione qui ſcit ſe non poſſe peruenire ad finem, niſi tali medio, iam eo ipſo actu quo vult efficaciter finem, vult quoque medium, hoc eſt vult peruenire ad finem per tale medium.

Interdum non attingit vllum medium determinatum. Dico tertiò. Dari poteſt intentio efficax finis, quæ non ſit volitio vllius medij determinati. Hanc concluſionem docere voluerunt Auctores primæ ſententiæ: & expreſſit S. Thomas art. 3. cùm notauit, intentionem eſſe poſſe circa finem, etiam nondum determinatis his quæ ſunt ad finem, & quorum eſt electio. Et patet manifeſtè, cùm quis putans ſe poſſe aſſequi finem, non adhuc cogitans hoc & illud medium in particulari, determinat aſſequi & procurare finem, ac deinde conſultat de medijs, quorum aliquod eligit & aſſumit. Atque hic eſt frequens ordo, qui in ſerie humanorum actuum, dum operamur propter finem, obſeruari ſolet.

Datur alius actus electionis determinãs medium. Dico quartò. Stante hoc actu intentionis, conſequitur actus electionis circa medium determinatũ, diſtinctus quidem ab illo actu intentionis, in ipſo tamen actu electionis inuoluitur quoque voluntas finis. Hoc etiam docuerunt S. Thom. alijque Auctores primæ ſententiæ. Et probatur: quia, velle ſeu eligere medium vt medium, eſt velle medium vt vtile ad finem, ſeu propter finem, ſiue ad hoc vt ſit finis: ergo id ipſum eſt velle vt ſit finis: vbi medium ſe habet tanquam directè volitum, finis verò tanquam ratio volendi, in quam etiam fertur idẽ actus voluntatis. Vt in exemplo S. Thomæ: cùm lux ſit ratio videndi colorem, eodem actu oculus videt lucem & colorem. Ad quod neceſſe non eſt dicere, finẽ eſſe tanquam formam, ex cuius bonitate mediũ quoq; ſumat denominationem boni in genere cauſæ formalis: verè enim vtilitas medij eſt bonitas intrinſeca eius. Sed ſatis eſt, quòd hæc ipſa bonitas eſt eſſentialiter ordinata ad finem, vt ita finis intelligatur eſſe ratio formalis terminatiua, ob quam media appetuntur: & hoc modo appetere media, ſimul eſt appetere finem. Sicut, qui vult efficaciter, vt ſit aliqua relatio quæ eſſentialiter eſt ad terminum, ſimul vult terminum eſſe, inquantum opus eſt ad exiſtentiam relationis: ſic enim ſi quis efficaciter velit fieri pater, ſimul vtique vult à ſe eſſe filium.

Diſtinguũtur actus circa finẽ & circa media. Dico quintò. Adhuc diſtingui poteſt, ille actus intentionis circa finem, quo ſimul dicebamus appeti tale medium, & alius actus volitionis circa idem ipſum medium, in quo actu dicebamus inuolui volitionem finis: ita ſcilicet, quòd licèt non adſit diuerſitas actuum ex parte obiecti voliti, cùm in vtroquè obiectum ſit finis cum medio, medium cum fine: tamen diuerſitas adeſt in modo volendi, quia per primum actum voluntas appetit directè finem & in obliquo medium, per ſecundum actum directè medium & in obliquo finem: vtpote primus actus eſt, volo hunc finem per hoc medium; ſecunds actus eſt, volo hoc medium propter hunc finem. Similis diuerſitas in intellectus actibus reperitur: vt iudico, oculum videre parietem, parietem videri ab oculo. Et huc ſpectat quod ait S. Thomas quæſt. 12. art. 4 ad 3. Sicut, per eandem viam, à parte ſuperiori ad inferiorem, quatenus via eſt decliuis, fit deſcenſus; ſed à parte inferiori ad ſuperiorem, quatenus via eſt accliuis, fit aſcenſus: ita inquit S. Thomas, motum voluntatis qui eſt ad finem per media, dici intentionem, qui verò eſt ad media propter finem, dici electionem.

Non tamen videtur neceſſarium, ſemper interuenire hos duos actus diſtinctos ad operandum. Quinimò, dum quis vno actu vult hunc finem per hoc medium,

dium, hoc ſolo actu poterit exequi ſuam operationem, adhibendo medium quo aſſequatur finem. Idemque voluntatis actus dici ſimul poterit intentio & electio: intentio, prout attingit finem: electio, prout attingit medium, ſumendo electionis nomen magis aut minùs rigoroſè iuxta concurrentiam aliarum conditionum. Sicut idem actus quo volumus alicui bonum, reſpectu ſubiecti dicitur amor amicitiæ, & reſpectu boni voliti amor concupiſcentiæ.

Quomodo ſe habeãt actus inefficaces circa finem & media.

Dico ſextò. Loquendo vlteriùs de actibus inefficacibus circa finem & media, poterit quidem eſſe idem actus circa vtrumque: vtpote cupio aſſequi finem per hoc medium, adhibere hoc medium ad talem finem; gaudeo me aſſecutum eſſe finem per tale medium. At poſſunt etiam eſſe actus diuerſi, vt deſiderare & gaudere de fine, non cogitando de medijs. Imò hic actus poteſt eſſe abſque vllo reſpectu ad media etiam in generali: cuius oppoſitum diximus de intentione efficaci. Et ratio eſt: quia intentio cùm ſit efficax, non fertur niſi in rem prout ſubeſt poteſtati volentis: at ſimplex complacentia poteſt eſſe de obiecto tantùm vt bonum quid eſt in ſe. Imò poterit hic actus eſſe cum excluſione mediorum: vtpotè poſſet quis deſiderare ſe aſſequi quoddam bonum abſque labore & medijs, quamuis ſciat, ſe reuera non poſſe aſſequi niſi per laborem & media: quia deſiderium inefficax poteſt verſari etiam circa impoſſibile. Demum, aliqui actus ſunt, qui peculiarem inter ſe oppoſitionem inuoluunt, vt omnino debeant eſſe diſtincti: videlicet, gaudere de fine adepto, ac deſiderare media, ſeu velle adhibere media, & ſic de ſimilibus: nimirum, cùm etiam circa idem quoddam obiectum hi actus debeant eſſe diſtincti.

Quomodo Auguſtin. diſtinguat voluntatem finis & medij.

Obijcies primò. Auguſt. 11. de Trinit. cap. 6. videtur diſtinguere voluntatem finis & voluntatem medij; ſcilicet voluntatem probandi an in carne fuerit vulnus, & voluntatem videndi cicatricẽ: item voluntatem videndi per feneſtram tranſeuntes, & voluntatem vidẽdi ipſam feneſtram. Reſpondetur, Auguſt. poſſe intelligi iuxta eum modum quo explicauimus voluntatem finis & voluntatem medij poſſe diſtingui. Sed neque in hoc ſenſu locutus eſt: ſed potiùs de ijs actibus voluntatis, quorum vnuſquiſque habeat ſuum finem: ſic enim ipſe loquitur. Diſtinxit itaque vnum actum quo quis vult videre cicatricem, non curans de probando vulnere; & alium actum quo vult probare an ſub cicatrice fuerit vulnus: ait enim, *Voluntas videndi cicatricem, finem ſuum expetit,* hoc eſt viſionem cicatricis, *& ad eam vltrà non pertinet*, ideſt non aliud ſpectat ad eam voluntatem: *alia voluntas eſt, cuius finis eſt probatio vulneris, licèt hæc ex illa religatur*, ideſt conſequatur, eo quòd poſtquam ille non aliud volebat quàm videre cicatricem, deuenit in hanc voluntatem probandi vulnus.

Quomodo voluntas finis cauſet voluntatem mediorum.

Obijcies ſecundò. Voluntas finis cauſat voluntatem mediorum: ergo hi actus ſunt omnino diſtincti. Reſpondetur, voluntatem finis & mediorum, omnino quidem inuoluere cauſalitatem ex parte obiecti, ideſt ferri in finem vt cauſantem media: ad quod ſat eſt, finem diſtingui à medijs. Non tamen neceſſe eſt, in ipſo actu volendi formaliter exerceri cauſalitatem: poteſt ergo dari vnus voluntatis actus circa finem & media, in quo non diſtinguatur volitio cauſans & cauſata: & ita notauit S. Thomas 1. par. quæſt. 19. art. 5.

Obijcies tertiò. Actus circa media, poteſt eſſe per modum fugæ & nolitionis, dum circa finem eſt per modum proſecutionis & volitionis: vtpote dum quis dicit, nolo committere peccatum, quia volo acquirere ſalutem animæ: ergo non poteſt idem actus eſſe circa finẽ & media. Reſpondet Caietan. quæſt. 8. art. 3., poſſe eundem actum eſſe volitionem & nolitionem reſpectu diuerſorũ: ſicut velle malum inimico, eſt proſecutio mali, & eſt fuga inimici. Sed eſto, actus proſecutionis & fugæ, deberent ob peculiarem diuerſitatem eſſe diſtincti; non ſequitur, quòd non poſſit eſſe idem actus proſecutionis circa finem & medium. Imò propriè circa media ad finem verſatur proſecutio: & in eo exemplo, medium ad ſalutem animæ eſt abſtinere à peccato; & ſic velle abſtinere à peccato, velle non peccare, eſt velle medium propter eum finem.

Obijcies

Quomodo ſe habeat voluntas finis ad voluntatem mediorum.

Obijcies quartò. Ita in voluntate ſe habet finis ad media, ſicut in intellectu antecedens ad conſequens: ſed non poteſt intellectus vno actu aſſentiri vtriq; nec aſſenſus antecedentis formaliter attingit conſequens, ergo ſimiliter voluntas circa finem & media. Reſpondetur, de eſſentia diſcurſus eſt diſtinctio actuũ, & dependentia vnius aſſenſus ex alio: quod non eſt de eſſentia volitionis finis & medij. Sed etiam in intellectu poterit eſſe vnus aſſenſus circa antecedens & conſequens, abſque tamen formali diſcurſu: non ſolùm in intellectu angelico, ſed etiam humano: non tantùm circa propoſitionem conditionalem, ſi Sol lucet, dies eſt; ſed etiam cauſalem, Quia Sol lucet, dies eſt. In eo verò maximè differt voluntas ab intellectu: quòd intellectus aſſentitur priùs antecedenti, cùm ad hoc non ſit neceſſe deuenire per conſequentem concluſionem, & ille aſſenſus non attingit concluſionem: ſed in voluntate efficaci, cùm ad finem non poſſit deueniri niſi per media, non poteſt voluntas intendere finem aſſequendum niſi per media. Et licèt S. Thom. ſimilem conſtituat rationem in aſſenſu concluſionis vt quaſi contineat aſſenſum præmiſſarum, & in electione medij vt inuoluat volitionem finis: maior adhuc ratio eſt in voluntate. Intellectus enim aſſentitur concluſioni ob veritatem eius: quæ licèt cognoſcatur ex præmiſſis, non tamen conſiſtit eſſentialiter in ordine ad præmiſſas, ſed eſt in ſe quaſi abſoluta. At voluntas appetit medium ratione bonitatis, quæ eſt vtilitas, eſſentialiter dicens ordinem ad finem, imò in hoc ordine conſiſtens. Longè ergo maior ratio eſt, vt volitio efficax medij dicatur volitio finis, quàm vt aſſenſus concluſionis dicatur etiam præmiſſarum aſſenſus.

Quomodo poſſit eſſe voluntas medij abſque voluntate finis.

Obijcies quintò. Quandoquè poteſt eligi medium, dum non eſt actu præſens intentio finis, cùm quis dicitur aliquid facere ex intentione virtuali, quæ virtualis intentio de conficiendo Sacramento, ſufficit ad validitatem eius: ergo ſaltem in hoc euentu electio medij non inuoluit voluntatem finis. Reſpondetur, ſi electio eſt medij vt medium eſt, ſcilicet vtile ad finem, patet, non poſſe hunc actum eſſe abſque hoc ordine volitionis ad finem: tantùm ergo poterit eſſe electio actualis, abſque intentione illa præſenti quæ ferebatur directè in finem & obliquè in medium. Imò, quod dicitur de intentione virtuali, in alio ſenſu ſolet intelligi, ſcilicet poſſe fieri actionem externam ex imperio voluntatis, non præſente ipſo actu imperij; ſed dummodo præceſſerit, & quaſi virtualiter influat in actum externum.

Quomodo idẽ actus attingat finem & media.

Obijcies ſextò. Si intentio finis & electio medij non diſtinguuntur in re, nec etiam ratione diſtingui videntur; quia in electione includitur eſſentialiter ratio intentionis, & è conuerſo: id autem videtur abſurdum; quoniam finis & medium reuera ſunt duo obiecta volita: ergo ſimpliciter intentio & electio dici debent duo actus diſtincti. Reſpondetur, non debere in eo vno actu quo dicebamus attingi finem & media, diſtingui ratione veluti duos actus: ſiquidem de ratione eſſentiali illius actus eſt tendentia ad finem per media, ſiue ad media propter finem. Sed tantùm in eo actu conſiderari reſpectum ad duplicem terminum, ſcilicet finem & medium: ſicut in actu volendi bonum alicui, non diſtinguitur ratione, alius actus qui ſit amor amicitiæ, & alius concupiſcentiæ: ſed idem actus reſpicit vtrunque terminum, nempe bonum volitum, & is cui bonum appetitur. Nec obſtat, quòd finis & medium ſunt duo obiecta: ſicut etiam in hoc actu amoris eſt duplex finis partialiter, ſcilicet finis cuius, & finis cui: ſatis ergo eſt, quòd hæc, licèt inter ſe diſtincta, ſunt taliter connexa, vt facilè poſſint vnum actũ terminare. Imò tanta eſt connexio inter finẽ & media, vt finis dicatur ratio volendi media. Et S. Thomas hoc comparabat lumini & colori, quod totum eſt obiectum vnius actus viſionis.

QVÆSTIO DECIMASEPTIMA.

De Actibus imperatis à voluntate.

PRAESENS quæſtio, optima ratione ſequitur poſt omnes præcedentes de actibus elicitis voluntatis. Eamquè Sanctus Doctor in nouem partitur articulos. Primò docet, imperare eſſe actum intellectus, & ſupponere actum voluntatis: quia imperare eſt ordinare & intimare, quod ſpectat ad intellectum; ſed hoc non fit niſi ex motu primæ facultatis quæ eſt voluntas. Secundò hinc infert, imperare non reperiri in brutis, in quibus nimirum non reperitur intellectus. Tertiò docet, imperium ſequi ad vſum, prout vſus proximè præeſt executioni, ita vt ex imperio ſequatur vſus & executio. Quartò docet, imperium & actum imperatum eſſe quidem diſtinctos actus, ſed tamen conficere per modum totius vnum opus humanum. Quintò docet, poſſe etiam actum voluntatis imperari; quia ratio poteſt ordinare etiam de actibus voluntatis, ſicut poteſt de ijs iudicare. Sextò docet, poſſe etiam ipſius rationis actus imperari; quia ratio reflectitur ſupra ſeipſam, & ita poteſt de ſuis quoque actibus ordinare. Septimò docet, actus appetitus ſenſitiui eatenus ſolùm ſubdi imperio rationis, inquantum ſubſtant noſtræ poteſtati: iuxta exemplum Ariſtotelis, quòd ratio præeſt iraſcibili & concupiſcibili, non principatu deſpotico qui eſt domini ad ſeruum, ſed principatu politico aut regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio. Octauò abſolutè docet, actus partis vegetatiuæ non imperari; quia procedunt ex appetitu merè naturali, qui non operatur ex apprehenſione, ratio autem non imperat niſi per viam apprehenſionis. Nonò demum docet, actus exteriores qui exercentur per vires ſenſitiuas ſubdi imperio rationis, non autem illos qui exercentur per vires merè naturales.

SECTIO PRIMA.

Voluntati nè an Intellectui conueniat Imperare.

Sententia affirmans conuenire intellectui.

AFfirmat S. Thomas art. 1., actum imperij eſſe actum intellectus, & ſupponere motionem voluntatis. Hanc ſententiam ſequuti ſunt Caiet. & alij ibidē, Sotus de Iuſt. & Iure quæſt. 1. art. 1., Corduba lib. 2. quæſt. 10., Fonſeca 9. Metaph. cap. 2. quæſt. 7., Salas hic tract. 6. diſp. 2. ſect. 2. Lorca diſp. 22., Monteſin diſp. 21. q. 1. & 2. Aliqui verò putant, imperium eſſe actum intellectus; antecedentem ſimpliciter ad omnem voluntatis actum, eſſequè neceſſarium ac determinare voluntatem, vt memorauimus ſupra quæſt. 10. ſect. 2., & accedit Caiet. infra q. 77. art. 2. Alij autem magis ad mentem D. Thomæ, conſtituunt imperium poſt determinationem voluntatis, vt neceſſarium ad exequendum: idquè probabile reputat Suarez diſp. 19. Metaph. ſect. 7. Alij demum locuti ſunt de imperio quod eſt ad alterum: & hoc pacto Vaſq. diſp. 49. cap. 2. approbat ſententiam S. Thomę: ſed cap. 4. ait, non ſolùm non requiri, ſed nullius vtilitatis eſſe homini, tale imperium ad proprios ſuos actus.

Sententia affirmans conuenire volūtati.

Ex aduerſo, imperium eſſe potiùs actum voluntatis quàm intellectus, docent Henricus Quodl. 9. quæſt 6., Bonau. in 3. diſt. 17. art. 1. quæſt. 1., Ocham in 3. diſt. 12. art. 4. concl. 3., Almain. tract. 3. Moral. cap. 2., Angeſt. cap. 1. Moral. part. 3. Refertur etiam pro hac parte à Caiet. & Corduba, Scotus in 2. diſt. 6. quæſt. 1. & Quodl. 17., qui ait, ordinare vnum ad aliud, & conferre vnum cum alio, ſpectare non ſolùm ad intellectum, ſed etiam ad voluntatem.

Imperiū à quo dicuntur actus hu-

Dico primò. Verè voluntati conuenit imperare, in hac inquam ſignificatione, qua appellantur actus imperati à voluntate. *Probatur* primò ex commu-

ni

mani imperati, conuenit propriè voluntati.

ni modo loquendi. D. Auguſt. lib. 8. Confeſſ. cap. 9. ait, voluntatem imperare. S. Thom. hanc quæſtionem proponit de actibus imperatis à voluntate. Alij etiam communiter ſic loquuntur, voluntatem imperare, & alias potentias exequi imperium voluntatis.

Secundò. Dum diſtinguuntur actus voluntatis, eliciti & imperati, vtique intelliguntur imperati à voluntate: & dum diſtinguitur duplex voluntarium, elicitiuè & imperatiuè, planè vtrumque denominatur à voluntate, quæ quidem cognitione regitur in operando: igitur verè voluntas imperat, & imperare eſt actus voluntatis.

Tertiò. Imperium hoc pacto non eſt aliud, quàm decretum efficax operandi, & actus imperatus eſt actus qui decernitur vt fiat: ſed ſic decernere, eſt prorſus voluntatis: ergo imperare prout hic ſumitur in præſenti tractatu de actibus humanis & voluntarijs, prorſus eſt officium voluntatis.

Quartò. Quatenus voluntarium tribuitur appetitui ſenſitiuo, diſtinguitur etiam voluntarium elicitiuè & imperatiuè; nempe actus qui eliciuntur ab ipſo appetitu, & qui fiunt ab alijs potentijs ex motione appetitus: at hic non interuenit aliud imperium, quàm affectus efficax eiuſdem appetitus ad operandum: ergo ſimiliter in actibus imperatis reſpectu voluntatis. Notauit quidem S. Tho. art. 2. ad 1. & 2., in brutis non dici imperium propriè, niſi ſumatur largè pro motione: & ad 3., dici potiùs impetum quàm imperium; in homine verò dici imperium, ſiue intellectus, ſiue voluntatis, aut appetitus. In alia tamen ſignificatione, qua imperium tribuitur intellectui, vt mox dicemus, non conuenit brutis.

Quintò. Ex his facilè patet, quodnam ſit imperium voluntatis, qui dicitur etiã actus imperans: nempe eſt actus elicitus operatiuus efficax ipſius voluntatis, ad quem natus eſt ſequi actus imperatus: nempe, volo mouere manum, eſt actus imperans, eſt imperium; motus ipſe manus erit actus imperatus: & ſic in vniuerſum, actus imperati à voluntate, ſunt omnes illi qui fiunt ex determinatione & decreto ipſius voluntatis. Quod totum conſonat doctrinæ antea traditæ quæſt. 6. de actibus voluntarijs in communi.

Dico ſecundò. Imperium in alia ſignificatione, quæ videtur magis propria ſecundùm nomen, conuenit intellectui in ordine ad alterum, & eſt actus quo vnus quiſpiam præcipit alteri vt operetur, & exteriùs ſic profertur, Fac hoc. Hæc aſſertio probanda erit alio loco, nempe de legibus. Nunc explicatur qualiter hæc ſignificatio imperij, ſit magis propria in rigore nominis: quia imperare & præcipere, propriè eſt quoddam loqui, eſt inſinuare & intimare id quod faciendum eſt: quod totum eſt officium intellectus, cui etiam adſcribitur actus orationis & petitionis, qui eſt ab inferiore ad ſuperiorem, ſicut actus imperij à ſuperiore ad inferiorem.

Imperium vnius erga alterũ conuenit intellectui.

Dico tertio. Non eſt homini neceſſarium imperium intellectus, diſtinctum à iudicio enunciante obiectum eſſe bonum, neque ad hoc vt voluntas moueatur, neque ad hoc vt executioni detur quod à voluntate efficaciter volitum eſt. Hęc concluſio ex parte conſtat ex dictis quæſt. 10. ſect. 2., nempe voluntatem non determinari ab intellectu, atq; adeo non requiri talem actum imperij ad motionem voluntatis. Et præterea hoc intelligimus, non tantùm reſpectu primi actus voluntatis, ſed etiam reſpectu cuiuſcunque ſequentis, etiam ad actum vſus. Non enim apparet vlla neceſſitas talis imperij præter iudicium de bonitate obiecti. Sed ſicut voluntas poteſt velle finem, idest bonum honeſtũ vel delectabile, abſque imperio intellectus præcipientis, Ama hoc bonum; ſed ex ſolo actu iudicante hoc eſt bonum: ita etiam poterit voluntas eligere certũ medium, abſque actu rationis imperante, Hoc elige; ſed ex ſolo actu iudicante, hoc eſt vtile: & ſic tandem poterit voluntas decernere, hic & nunc operari & exequi, qui actus eſt vſus, abſque inquam alio actu imperante, ex ſolo actu iudicante, bonum eſt hic & nunc operari.

Non eſt neceſſariũ imperium intellectuale in vnoquoq; erga proprias operationes.

Deinde, nec eſſe neceſſarium actum imperij ad exequendum, probatur facilè; quia non apparet ratio talis neceſſitatis, quia ex decreto efficaci voluntatis vt

fiat

vt fiat aliqua operatio, v. g. ad mouendam manum, ſtatim potentia executiua exerceat motum, abſque alio imperio intellectus dicente, moueatur manus. Et certè, ex affectu efficaci appetitus ſenſitiui in brutis, ſequitur motus imperatus, abſque alio imperio potentiæ cognoſcitiuæ, directo ad exequendum: ergo idem putandum eſt quoad actus imperatos à voluntate.

Simpliciter tamen dari poteſt. Dico tandem quartò. Simpliciter concedi debet in intellectu imperium quoddam, diſtinctum à iudicio enunciatiuo, habens vim aliquam & efficaciam in vnoquoque homine ad proprias operationes eius, licèt non neceſſarium, nec determinatiuum ad operandum. Hæc concluſio probari ſolet primò ex Ariſt. Nam 3 de Anima tex. 46. ſignificat, intellectum mouere voluntatem, præcipiẽdo proſequi aliquid aut fugere. Sed cùm Ariſt. ibi opponat hoc præceptum ſpeculationi quę non eſt circa agibile, nomine præcepti intellexit potiùs iudiciũ practicum quod eſt de re operabili, dum intellectus proponit voluntati bonum eſſe ſic operari. Item 1. Ethicor. cap. 13. & 1. Politicor. cap. 1. inquit, rationem pręcipere appetitui, & hunc obedire rationi. Sed accepiſſe videtur rationem pro tota parte rationali, non diſtinguens intellectum aut voluntatem. Magis ad hanc rem facit, quod ait 6. Ethic. c. 10., prudentiam præcipere quid ſit agendum aut non agendum, & in hoc diſtingui à perſpicacia quam ait eſſe tantùm iudicatiuam. Sed Vaſq. diſp. cit. num. 29. ait, adhuc nomine præcepti poſſe ibi intelligi iudicium practicum; & diſtingui prudentiam à perſpicacia, quòd hæc quaſi ſpeculatiuè iudicat de eo quod prudentia ex bona conſultatione concluſerat, & quaſi reflexè diſcernit num iuxta regulas prudentiæ rectè fuerit iudicatum. Quid tamen Ariſt. ibi voluerit, & quomodo res ipſa ſe habeat, in proprio tractatu de ipſa prudentia videbimus.

Secundò probari poteſt concluſio ex Scriptura, in qua huiuſmodi imperium eiuſdem erga ſe ipſum interdum indicatur. Pſal. 41. & 42. *Quare triſtis es anima mea, & quare conturbas me? Spera in Deo &c.* Et Pſal. 119. *Conuertere animam meam in requiem tuam.* Sicut enim hæc forma loquendi, dum dirigitur ad alterum, exprimit imperiũ intellectus quod exercetur ab vno erga alterum: pariter ſe habebit in eodem erga ſeipſum. Et habebit hic actus imperij aliquam vim & efficaciam in anima, ad incitandam ſe ipſam ad operandum; ideo enim illo vtebatur Propheta.

Tertiò probatur familiari experientia. Conſtat enim, ſæpè hominem ſecum loqui, ſeque excitare ac velut vrgere & impellere ad operandum, & hac ratione ſolere induci ad aliquid faciendum: quare fatendum erit, verè inueniri & exerceri in homine imperium intellectuale eiuſdem ad ſeipſum, vtile & validum ad operandum. Conſtat etiam, hoc imperium exerceri dupliciter, vt notauit S. Thom. art. 1., vel ſub verbo indicatiui modi, Hoc faciendum eſt; vel imperatiui modi, Hoc age. Et vtroque modo à iudicio purè enunciatiuo diſtinguitur, quod quidem ſimpliciter pronunciat, bonum eſſe ſic operari, honeſtum eſſe, iucundum eſſe: illo autem imperandi modo exercetur quidam impulſus ad operandum. Et licet hoc non ſit abſolutè neceſſarium vt voluntas moueatur & operetur: tamen ſine dubio his internis locutionibus & impulſibus valde vrgetur & incitatur voluntas, vt alacriùs & promptiùs ſe inclinet ad aſſentiendum imperio intellectus, & arripiendum opus imperatum.

Quartò. Hoc imperium non tantùm iuuat ad illum actum voluntatis, qui dicebatur vſus, de quo ſpecialiter locutus eſt S. Thom. art. 3., ſed etiam ad electionem: ſi nempe intellectus imperet, Hoc elige. Imò & ad intentionem finis: nempe imperando, Hoc honeſtum eſt amplectendum, eſt faciendum; Hoc honeſtum amplectere, fac. Supponimus tamen, non per hoc determinari voluntatem, ſed eam poſſe adhuc reſiſtere ac repugnare ratione ſuæ libertatis. Ideo autem S. Thomas poſuit peculiariter imperium ante vſum, quia hoc erat notius: & eodem art. 3. atque art. 4. ad 3. notauit, poſſe imperium ſeparari ab executione, & non ſemper cum ea coniungi, ad vſum verò ſtatim ſequi executionem. *Confert ad varios voluntatis actus.*

Et aliarũ potentiarum.

Quintò. Quomodo imperium valeat, non tantùm ad mouendam voluntatem, ſed etiam alias potentias, nempe ipſummet intellectum, & potentias ſenſitiuas internas, conſtabit ſect. ſequenti.

Conuenit cum iudicio.

Illud adhuc dubium remanet, cuius generis ſit huiuſmodi actus imperij in intellectu: adæquatè enim tres illæ operationes intellectus diſtinguuntur, Apprehenſio, Iudicium, & Diſcurſus: at non apparet ſub quo genere ex his tribus imperium collocetur. Propter hoc aliqui conati ſunt, reducere imperium ad aliquam ex his tribus operationibus. Inter hos, Vaſq. diſp. cit. cap. 3. ait, imperium eſſe iudicium compoſitionis ſeu diuiſionis quo intellectus in ſe exprimit, affectum voluntatis, ac ſi exteriùs quis diceret, ego habeo voluntatem & deſiderium talis rei. Verùm ſi conceditur propriè imperium, non poteſt cum hoc iudicio confundi: ſed aliud ſine dubio eſt, quòd quis iudicet ego habeo voluntatem talis rei, & quod vel ſibi vel alteri imperet fac talem operationem: & vnum ſine alio contingere poteſt. Alij fatentur, imperium non ſpectare ad illas tres operationes: ſed illam diuiſionem eſſe adæquatam tantùm quoad actus cognoſcitiuos: & ita diſtinguatur hic alius actus imperatiuus & operatiuus. Vel poteſt quodammodo imperium reduci ad ſecundam operationem intellectus, quia licèt non ſit iudicium enunciatiuum, tamen inuoluit compoſitionem vel diuiſionem, & exercetur per modum affirmationis vel negationis, facias hoc, ne facias hoc. Atq; hoc totum notauimus iam quæſt. 3. Logicæ ſect. 2. in diuiſione eorum trium actuum intellectus.

SECTIO SECVNDA.

Quarumnam potentiarum actus in homine imperentur.

Imperantur actus volũtatis.

IN primis docet optimè S. Thom. art. 5., & alij communiter approbant; actus ipſiuſmet voluntatis poſſe imperari. Et quidem poſſunt imperari tum ab ipſamet voluntate; cùm enim quis ſtatuit v.g. volo elicere actum amoris Dei, hic actus amoris erit imperatus ex tali decreto. Tum etiam poſſunt imperari ab intellectu, vt patet ex dictis ſect. præcedenti. Imperium voluntatis in ſe ipſam adnotauit D. Aug. lib. 8. Confeſſ. cap. 9., vbi tamen ait, quandoque voluntatem imperare ſibi vt velit, ſed non ſibi obedire, cùm tamen membra externa ad nutum obediant voluntati imperanti motum. Sed hoc ipſemet explicauit contingere, eo quòd voluntas non perfectè & efficaciter ſibi imperat. At verò, ſi actus non eſt efficax, non erit propriè imperium. Itaque verè ſtante proprio imperio voluntatis de eliciendo actu quem poteſt elicere, omnino ſequetur talis actus. Secus autem eſt de imperio intellectus, cui ſimpliciter poteſt voluntas repugnare.

Imperantur actus intellectus.

Rectè etiam docet S. Tho. art. 6., actus intellectus imperari. Quod & alij communiter approbant, & verum eſt. Poſſunt imperari ab ipſa voluntate, volo hanc rem cogitare, volo credere, & ſimilia. Poſſunt ab ipſo quoque intellectu: poterit enim intellectus ſecum loqui, ſibique præcipere alios ſuos actus. Et quidem quoad ſimplicem conſiderationem & apprehenſionem, intellectus quantum eſt de ſe, omnino ſubditur imperio, maximè voluntatis. Quoad iudicium verò & aſſenſum ſubditur in exercitio, vt nempe voluntas inclinet intellectum, aut detineat ab exercendo actum aſſenſus, etiam circa veritates euidentes. In ſpecie autem actuum, verè non poteſt voluntas inclinare intellectũ ad diſſentiendum veritatibus euidentibus: ſed bene quoad propoſitiones ineuidentes poteſt voluntas pro ſua libertate, ob vnum vel aliud motiuum, inclinare intellectum in vnam vel alteram partem, vt docent communiter Theologi in materia de fide.

Imperantur actus appetitus ſenſitiui, ſed non perfectè.

Ruſus docet D. Thom. art. 7., actus appetitus non totaliter & perfectè ſubdi imperio rationis, hoc eſt non ſtatim ac ſemper obedire. Eadem eſt communis ſententia aliorum. Et expreſsè Ariſt. 1. Ethicor. cap. 13., vbi notauit, ſenſitiuam animæ partem, cùm ſit irrationalis, eſſe aliquatenus capacem directionis, ſed poſſe reſiſtere ac repugnare rationi. Et adducit exemplum: Quemadmodum reſolu-

ſoluta, ideſt paralyſi affecta, *corporis membra*, *ſi ad dexterum mouere volueris, è contrario in ſiniſtrum deferuntur: ſic quoque in anima contingit, in contrarias enim partes incontinentium appetitiones feruntur*. Et 1. Politicor. cap. 5 poſt medium, ad hanc rem diſtinguit duplex imperium; vnum deſpoticum, quod eſt Domini in ſeruum; & alterum ciuile, quod eſt Principis in ciues: aitque, rationem erga appetitum exercere imperium ciuile, ideſt cui appetitus reſiſtere poteſt. Idem habent Damaſc. 2. Fidei cap. 12, & Nyſſen. lib. 4. cap. 8. Imò Scriptura id totum non obſcurè ſignificauit. Cùm enim dixit Geneſ. 4., *Sub te eris appetitus tuus, & tu dominaberis illius*, denotauit dictum imperium: dum autem dixit ad Roman. 6., *Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ*, expreſſit reſiſtentiam appetitus contra rationem. Vtrunque etiam Sancti Patres frequenter explicare ſolent.

Patet quoque experientia: Poteſt homo & ſæpè conatur reprimere affectus appetitus ſenſitiui, curat aliquos affectus in eo excitare: & ſaltem cum aliquo labore aſſequitur intentum: aut ſi non penitus tollit, ſaltem minuit impetum appetitus. Similiter poteſt ex ſua voluntate imaginationem mouere, & perſiſtere in cogitatione aliqua ſenſitiua, ac diuertere imaginationem ab aliqua re, vt notauit Ariſt. 3. de Anima tex. 150., *In poteſtate noſtra eſſe, cùm volumus aliquid imaginari*. Et Auguſt. lib. 11. de Trinit. cap. 8. *Poſſe nos cogitare & recordari quæ voluerimus, dummodo ſpecies ad id aptas habeamus in ſenſu*. Ex alia parte, non minùs exploratum eſt, appetitum plerumquè repugnare rationi, & non ſolùm inſurgere citra vllum eius imperium, ſed etiam aliquandiù in aliqua paſſione perſiſtere contra conatum voluntatis. Idem conſtat de imaginatione, in qua ſuboriuntur cogitationes, quas non ſtatim ac voluerimus depellere poſſumus.

Quia pars ſenſitiua ſubditur rationali, ſed non perfectè. Atque conueniens ſanè erat, rationem, cùm ſit portio ſuperior, habere eam imperij potentiam in partem ſenſitiuam inferiorem. Quomodo verò moueat appetitum, explicari poteſt, tum per hoc quòd mouet imaginationem, eam applicando vel diuertendo, prout confert ad incitandum vel reprimendum appetitū: tum etiam immediatè, ita videlicet, quòd adhuc ſtante eadem apprehenſione ſenſus, ſi voluntas reſpuat obiectum delectabile, aut contineat appetitum ne concupiſcat, ſic vel extinguatur vel ſaltem minuatur paſſio appetitus. Expreſſit hoc S. Thom. quæſt. 3. de Verit. art. 3. ad 12., dicens, voluntatem mouere appetitum, non tantùm per motionem imaginationis, ſed etiam per redundantiam vel imperium. Et approbant Medina hic quæſt. 9. art. 2., Salas tract. 5. diſp. 1. ſect. 1. num. 22. & tract. 6. diſp. 2. ſect. 6. num. 57. Conimb. diſp. 4. Ethic. quæſt. 3. art. 3. & alij. Imaginationem verò ipſam poteſt mouere voluntas, aut immediatè mouendo intellectum, aut etiam immediatè trahendo ad ſuum imperium vim imaginatiuam. Et imperium quoque intellectus dirigi poteſt ad vires ſenſitiuas per modum intimationis & locutionis; habet enim proportionem & vim erga potentias appetitiuas & cognoſcitiuas internas.

Reddit demum rationem S. Thom., cur potentiæ ſenſitiuæ non omnino obediāt rationi: quia inquit, cùm ſint corporeæ, mouentur ex diſpoſitione corporali, quæ non totaliter ſubiacet rationi. Aliam communiter reddere ſolent: quia appetitus ſenſitiuus ex ſe reſpicit proprium obiectum quod eſt bonum delectabile, ſuoque impetu fertur in illud, ideoquè non totaliter ſubditur imperio rationis. Notant tamen Caiet. & Medina art. 7. in fine, ſublatis impedimentis ex parte corporis, in poteſtate noſtra eſſe, compeſcere paſſiones, prauaſquè cogitationes excludere, & alias aſſumere, ſi adhibeatur imperium perfectum: ſed plerunque perſeuerare in negligentibus, ob imperfectum & languidum ac non ſerium imperium rationis.

Vlteriùs rectè docet S. Thom. art. 8., actus partis vegetatiuæ non per ſe ſubdi imperio rationis. Idem docent, Ariſt., Damaſc., Niſſen., aliiquè communiter. Et patet experientiâ; non enim poteſt homo ſibi ipſi imperare nutritionem & ſimilia, nec per voluntatem, nec per intellectum, nec etiam per appetitum ſenſi- *Non per ſe imperātur actus partis vegetatiuæ.*

ſitiuum. Remotè tamen & mediatè poſſunt hæ quoque operationes humano imperio dirigi: vtpote ſumere moderatum cibum ad aptam nutritionem, & ſimilia. Idem dicendum eſt de actibus ſenſuum externorũ: non enim vim habemus imperãdi, vt apertis oculis cõſpiciamus aut nõ cõſpiciamus; ſed in poteſtate noſtra eſt, aperire aut claudere oculos: & ſimiliter in alijs ſenſibus. Notauitquè hoc Auguſt. lib. 10. de Trinit. cap. 8. Ex nimia autem mentis attentione ad aliam rem poſſunt & ſolent impediri operationes vegetatiuæ nè tàm aptè fiant: & operationes externorum ſenſuum nè penitus fiant, vt patet in Ecſtaſi. Reddit verò rationem S. Thom., cur actus partis vegetatiuæ non ſubdantur noſtro imperio: quia exercentur ex appetitu merè naturali, & non ex cognitione ſeu ex appetitu qui cognitione ducatur.

Plurimi actus conſiſtentes in motu locali perfectè ſubdũtur imperio rationis.

Tandem de motu locali membrorum corporis rectè docet S. Thom. art. 9., aliquos motus non ſubdi, plurimos verò ſubdi imperio rationis. Primum patet in motu cordis, & pulſu arteriarum. Redditquè rationem S. Thomas, quia huiuſmodi motus conſequitur potentias naturales, non verò ſenſitiuas: ſed concedit etiam ad 3., aliquem motum eſſe qui ſequatur ex apprehenſione ſenſus & paſſione appetitus, nec ſubdatur imperio rationis. Secundùm patet in motu progreſſiuo, in motu manuum, & ſimili aliorum membrorum: de quo conſtat nos moueri cùm volumus, & non moueri cùm non volumus. Ideo Ariſt. 1. Politic. cap. 3. docet, corpus quoad motum obedire animæ deſpoticè. Et Aug. 8. Confeſſ. cap. 9. *Imperat animus corpori & paretur ſtatim; imperat vt moueatur manus, & tanta eſt facilitas, vt vix à ſeruitio diſcernatur imperium.* Ratio autem, quare hæc potentia motiua tam promptè obediat, & tam perfectè ſubdatur voluntati, cum diſparitate ab alijs dictis potentijs, non alia quærenda eſt, quàm ipſa rerum natura, & ordo talium potentiarum, qui nobis experientia conſtat: & quia ad rectam hominis conſtitutionem conferebat, vt mediante motu locali ſubderentur imperio rationis pleræque aliæ operationes, vt patet ex dictis. Vis autem imperandi potentiæ motiuæ in homine, ineſt maximè voluntati. Imò non videtur imperium intellectus habere vim immediatè in hanc potentiam, cùm hæc per ſe non ſit cognoſcitiua vel appetitiua: tantùm ergo poterit mediatè conferre imperium intellectus ad hunc motum, quatenus valet incitare voluntatem. Etiam ſi inquã interdum intellectus exerceat imperiũ, quaſi loquendo ipſiſmet membris externis & potentiæ motiuæ, vt pote dicendo moueantur manus: ex hoc enim imperio aptus eſt ſequi motus, inquantum eo excitatur voluntas vt decernat mouere manum.

Et in brutis ſubdũtur appetitui ſenſitiuo.

In brutis verò potentia motiua perfectè ſubditur imperio ſeu quaſi imperio appetitus ſenſitiui. Item ſi in homine ſit aliquis ſtatus, quo pars rationalis ferietur, ſolaquè pars ſenſitiua dominetur, vt aliqui explicant contingere in dormientibus quando externos quoſdam actus & motus exercent: in hoc inquam ſtatu ſimiliter ſubdi dicetur appetitui ſẽſitiuo. Quandocũq; autẽ homo eſt rationis compos, ſeu valet intellectu & voluntate operari; hæc potentia ſubditur voluntati, non appetitui: ita vt dum appetitus voluntati repugnat, potentia motiua paret voluntati, non appetitui: quod quidem notum eſt experientia.

In homine non contingunt abſq; imperio voluntatis.

Conimbricenſes tamen diſp. 4. Ethicor. quæſt. 3. art. 4. volunt, poſſe accidere, vt fiat motus aliquis ex affectu appetitus, abſque imperio voluntatis, in ſubitis & indeliberatis actibus: v. g. vt quis natura iracundus, ex ſubita appetitione vindictæ, manum extendat ad percutiendum alterum. S. Thom. tamen 1. par. quæſt. 81. art. 3., abſque exceptione docet, non cõtingere motum in corpore ex ſolo affectu appetitus ſenſitiui abſque imperio rationis: quia inquit, in potentijs motiuis ſubordinatis, ſecundum mouens non mouet niſi in virtute primi mouentis. Et quidem facile eſt, vbi adeſt apprehenſio ſenſus & affectio appetitus, adeſſe quoque apprehenſionem intellectus & determinationem voluntatis, ſubitam & indeliberatam, ex qua applicetur potentia executiua ad motum.

Sed benè contingũt

Ex altera parte Fonſeca 9. Metaph. quæſt. 8. ſect. 1. ait, non contingere vn-

citra & contra impetum appetitus.

vnquam motum ex imperio voluntatis, abſolutè & efficaciter repugnante appetitu, ſed ſolùm inefficaciter repugnante. Et addit, appetitum trahi à voluntate ad habendum affectum efficacem de eodem externo motu quem voluntas exercere decernit, non obſtante dicta repugnantia inefficaci eiuſdem appetitus. Et rem comparat ſpheris cæleſtibus, iuxta illud Ariſtot. 3. de Anima 57., voluntatem rapere appetitum, ſicut ſphera ſuperior inferiorem: ſphera enim inferior, licèt moueatur ſecundùm quid aduerſus motum ſpheræ ſuperioris, tamen ſimpliciter mouetur iuxta impulſum & raptum illius. Verùm, eſto dum voluntas decernit v. g. mouere manum, coerceat appetitum nè habeat affectum efficacem contrarium: tamen ad exercendum talem motum, non videtur neceſſe vt trahat appetitum ad ſimilem affectum efficacem; ſed poterit ſola ſua virtute impellere & applicare potentiam motiuam: non enim apparet hæc neceſſitas, vt non niſi mediante appetitu motum efficiat. Imò, quando in tali operatione facienda conſideratur ſola honeſtas, non poteſt ſub hac ratione attingi ab appetitu, ſed ſolùm à voluntate. Quod verò ait S. Thomas eodem art. 9., eos membrorum motus totaliter ſubdi imperio rationis, qui ſubſtant potentijs ſenſitiuis; ſic intelligendum eſt: quòd illi motus, qui alioqui in brutis, vbi non adeſt ratio, dependent ex directione virtutis ſenſitiuæ, in homine tamen totaliter ſubſtant imperio rationis: non autem quaſi voluntas non niſi mediantibus potentijs ſenſitiuis contineat hos motus ſub imperio ſuo: conſtat enim multo magis voluntatem ſuo imperio poſſe mouere corpus per potentiam motiuam, quàm poſſit flectere ac dirigere potentias ſenſitiuas.

SECTIO TERTIA.

Quomodo potentia & actus imperans ſe habeat ad actum imperatum.

Actus imperãs entatiuè diſtinguitur, & moraliter coniungitur cum actu imperato.

Facile eſt quod ait S. Thom. art. 4., actum imperantem & imperatum eſſe in ſe ipſis entitatiuè diſtinctos, ſed conſtare velut vnum totum actum humanum. Primum patet: quia vel vna quædam potentia imperat actum alterius potentiæ, & ſic prorſus ſunt diſtincti actus: vel imperat actum ſui ipſius, vt cùm voluntas ſtatuit, volo elicere actum amoris Dei, & hi etiam actus diſtincti ſunt. Secundum verò magis ſpectat ad moralem quàm ad phyſicam vnitatem horuum actuum: hoc eſt in genere moris actus imperans & imperatus æſtimantur velut vnum: ſic dicitur vnum homicidium, vnum ſacrilegium, conſtans ex actu interno voluntatis & actu externo imperato. Vnde, quod ait S. Thomas, hos actus partialiter diſtingui, totaliter eſſe vnum, debet intelligi in genere moris; idquè S. Thomas exemplis phyſicis declarauit: ſed in eſſe naturæ manifeſtum eſt, actum imperantem & imperatum non conſtituere aliquid per ſe vnum, ad modum materiæ & formæ, quinimò totaliter in ſua entitate diſcerni.

Aliquo modo effectiuè cauſat actum imperatũ.

Verè autem potentia & actus imperãs eſt ſuo modo cauſa actus imperati, nempe in genere cauſæ effectiuæ: quod tamen pluribus modis poſſet intelligi, & ideo examinandum ac determinandum eſt, quomodo debeat intelligi. Aliqui enim volunt, potentiam imperantem directè coefficere actum imperatum ſimul cum potentia exequente. Ita Conimb. diſp. 4. Ethicor. quæſt. 3. art. 1., dicentes, voluntatem mouere alias potentias actiuè concurrendo cum illis tanquam cauſa vniuerſalis in homine, ita vt ex potentia & voluntate fiat vna integra cauſa, ex qua vna eademquè actio emanet; ſicut ſe habent cauſa prima & ſecunda ad omnem effectum cauſarum ſecundarum. Quia, dicunt, voluntas reſpicit bonum vniuerſale, aliæ potentiæ bona particularia: ergo voluntas ſe habet ad alias potentias, vt cauſa vniuerſalis ad cauſas particulares. Fauetquè Fonſ. 9. Metaph. cap. 2. quæſt 6. ſect. 5. Sed quæſt. 8. ſect. 2. ait, intellectum & voluntatem concurrere quidem effectiuè ad actus appetitus ſenſitiui, ſed ad actus phantaſiæ tantùm determinatiuè. Et Martinez hic quæſt. 9. art. 1. dub. 3. ait, voluntatem dum imperat omnibus po-

tentijs, concurrerè ſolùm determinatiuè. Quidam alij verò putarunt, voluntatem imperando imprimere præuiam quandam applicationem alijs potentijs, eaſquè ſic impellere ad operandum. Ita indicauit Medina quæſt. 9. art. 1. dub. 1. concl. 4. Caraſa verò eod. art. diſp. 2. putat, voluntatem imprimere talem impulſum immediatè in ipſa anima. Sed de motu locali opinatus eſt Medina, effici per ſe & immediatè ab ijſdem potentijs cognoſcitiuis & appetitiuis. Idquè defendit Salas tract. 5. diſp. 1. ſect. 3. quæſito 3., cum alijs qui potentiam loco motiuam non diſtinguunt, ſed ad ſummum conſtituunt in membris corporis potentiam paſſiuam ad recipiendum motum.

Non directè ſed determinatiuè.

Aſſerendum tamen eſt, potentiam & actum imperantem non per ſe directè efficere actum imperatum, ſed ſolummodò eum cauſare determinatiuè & indirectè: hoc eſt, quòd poſito imperio potentiæ ſuperioris, conſequenter potentia exequens ſua intrinſeca virtute efficiat actum imperatum. Probat Vaſq. diſp. 34. c. 3. Vna cauſa non cócurrit cum alia ad vnum communem effectum, niſi in effectu correſpondeat ipſi cauſæ aliqua peculiaris ratio debita virtuti effectiuæ eius: ſed in actu imperato non inuenitur talis ratio reſpectu potentiæ imperantis: ergo potentia imperans per ſe non efficit actum imperatum. Hæc tamen probatio plures patitur inſtantias, quibus conatur ſatisfacere Vaſquez.

Satis ergo erit, ſic faciliùs probare conclusionem. Potentia exequens habet in ſe virtutem aptam & proportionatam ad eliciendum ſuum actum: ergo non eſt, cur dicamus, potentiam imperantem debere quoque illum eundem actum efficere: præſertim cùm ſe habere non poſſit tanquam vniuoca concauſa ſimul cum potentia exequente, eo modo quo vnum agens luminoſum vnitur cum alio ad producendum idem lumen: ſed ſe haberet vt cauſa æquiuoca ſuperior; cuius tamen concurſus effectiuus non apparet qua ratione requiratur.

Et vlteriùs non debet voluntas comparari ad alias potentias tanquam cauſa vniuerſalis cum particularibus. Imò illud eſt tàm proprium Dei ob vniuerſalem dependentiam omnium effectuum à cauſa prima, vt non ſit extendendum ad vllam cauſam creatam. Nec explicari poteſt, num intellectui an voluntati, num potentiæ an actui imperanti, vel an vtriq; hęc vniuerſalis cauſalitas conueniat. Nec eſt fingenda vlla præuia applicatio potentiæ imperantis circa potentiam imperatam, ad hoc vt exerceatur operatio.

Rurſus, non eſt maior ratio, cur intellectus & voluntas potiùs concurrat effectiuè ad actus appetitus ſenſitiui, quàm ad actus phantaſię. Nec enim ſola cognitio intellectus abſque cognitione ſenſus poteſt mouere appetitum: ac etiam ſi ſola moueret, non pluſquàm determinatiuè concurreret: & ex alia parte voluntas non minùs habet vim in phantaſiam quàm in appetitum ſenſitiuum.

Tàm potentia motiua quã aliæ potentiæ per ſe efficiunt ſuos actus

Demum, non ſolùm alias potentias ſubditas voluntati, ſed etiam potentiam loco motiuam, ſeipſa efficere motum localem, ſupponimus ex libris de Anima & in noſtra Philoſ. q. 56. ſect. 2., vbi ſtatuimus, dari hanc potentiam effectiuam motus localis, diſtinctam à potentijs cognoſcitiuis & appetitiuis, eamq; reſidere in partibus corporeis aptis ad motum; non ad hoc vt ſubiectiuè recipiat motum, ad quod ſatis erat potentia communis materiæ; ſed maximè vt efficiat motum. Etenim Ariſt. 3. de Anima tex. 54. & 55. non obſcurè hanc potentiam motiuam actiuam diſtinctam à potentijs cognoſcitiuis & appetitiuis aſſignauit. Et prætereà, ex defatigatione membrorum, & imbecillitate quam interdum contrahunt ad motum, colligitur etiam, ijs ineſſe virtutem motiuam actiuam: quia alioqui ob ſolam virtutem paſſiuam membra non ſubirent hãc laſſitudinem. Ac inſuper non poteſt hæc potentia motiua magis cum intellectu aut cum voluntate confundi: quia non eſt maior ratio de vna ac de alia potentia: & reperitur potentia motiua etiam in brutis: Nec poteſt cum appetitu ſenſitiuo aut cum ſenſu confundi: hæc enim potentia diffuſa eſt in corpore, appetitus verò reſidet in corde, ſenſus in cerebro. Ac demum, cùm hę omnes poten-

tiæ

tiæ habeant ſuos proprios actus, non eſt cur hunc alium actum earum alicui tribuamus, & non potiùs aliam motiuã potentiam diſtinguamus, cuius hæc ſit propria operatio. Sed tandem, etiam ſi eadem ipſa potentia imperaret & exequeretur motum: adhuc verum eſſet dicere, motum effici a tali potentia, non immediatè vt imperante, ſed vt exequente: & non effici directè ab ipſo actu imperante, ſed à potentia determinata per actum imperantem.

QVÆSTIO DECIMOCTAVA.

De Bonitate & Malitia Morali Actuum humanæ voluntatis.

QVAE hactenus de actibus voluntarijs in genere, ac deinceps in ſpecie de actibus humanæ voluntatis, tum elicitis, tum imperatis, tractata ſunt; magis naturalia erant, ſed tàm proximè coniuncta moralibus, vt meritò hoc loco præmitti debuerint. Iam verò de bonitate & malitia noſtrorum actuum, eſt proprijſſima & maximè intenta tractatio in moralibus; prout actus humani ſunt media, quibus vltimus finis & beatitudo obtineatur. Per actus quidem bonos ad hunc finem perducitur homo, per actus verò malos è contra diuertitur. Sed quia oppoſitorum eadem eſt diſciplina, & bonitas ipſa quoque per malitiam innoteſcet: & quia vt homo beatitudinem aſſequatur, non tantùm debet bonis actibus vacare, ſed etiam à malis abſtinere, debet virtutes ſectari & vitia fugere: ideo ſimul de bonitate & malitia agendum eſt. Priùs quidem quoad actus humanæ voluntatis communiter ad elicitos & imperatos, deinde ſpecialiter quoad elicitos, ac poſtmodum quoad imperatos.

Præſentem quæſtionem, quæ eſt de bonitate & malitia actuum, complectendo elicitos & imperatos, S. Thomas in vndecim partitur articulos. Primò docet, ſicut in genere naturæ, ita etiam in genere moris, actus humanos eſſe bonos, inquantum habent quicquid eis debetur: eſſe autem malos, ſi ab hac perfectione deficiant. Secundò, actus humanos præcipuè ſumere bonitatem aut malitiam ex obiecto: quoniam obiectum ſe habet in moralibus, veluti forma in naturalibus. Tertiò ſumere etiam ex circunſtantijs: ſicut & res naturales perficiuntur etiam ac decorantur ſuis accidentibus, vel eorum defectu deteriorantur. Quartò, ſumere ſpecialiter ex fine, præſertim quia eſt cauſa ipſorum actuum. Quintò docet, actus humanos eſſe in ſua ſpecie bonos aut malos per reſpectum ad obiectum, quoniam per ſe ex obiecto habent ſpecificam differentiam. Sextò idem docet per reſpectum ad finem, quoniam finis ipſe eſt obiectum actus interioris. Septimò explicat, quando opus externum non ordinatur per ſe ad finem, tunc eſſe duas ſpecies morales diſparatas in eodem actu, quando verò per ſe ordinatur, tunc moralitatem ex fine ſe habere tanquam genericam. Octauò docet, quoſdam actus eſſe in ſua ſpecie indifferentes, hoc eſt nec bonos nec malos: quia ex ſe non dicunt ordinem ad rationem, nec per modum conformitatis, nec per modum difformitatis. Nonò tamen in indiuiduo omnes actus deliberatos eſſe aut bonos aut malos, ſaltem ex circunſtantijs: quia omnis actus liber, dum exercetur aut ordinatur aut non ordinatur ad debitum finem. Decimo docet, etiam ex circunſtantijs interdum ſumi ſpeciem boni aut mali in actu: quando videlicet circunſtantia ipſa dicit per ſe reſpectum ad rationem, vel per modum conuenientiæ, vel per modum

repugnantiæ. Vndecimò tandem, ex circunſtantijs aliàs augeri bonitatem aut malitiam intra eandem ſpeciem: quando videlicet circunſtantia non per ſe reſpicit ordinem rationis, ſed ſolùm ſupponit talem conditionem operis in qua fundatur ordo rationis.

SECTIO PRIMA.

An & quid ſit Moralitatis ratio, Bonitati Malitiæquè communis.

NOmen actus moralis eſt commune ad actum bonum & malum: ſimiliter nomen moralitatis ad bonitatem & malitiam, vtraque enim appellatur verè moralitas. Vt ergo ante omnia moralitatis nomen & rationem explicemus, hæc adnotanda ſunt.

Moralitas pluribus modis ſumitur. Primò, ſecundùm ſignificationis originem; Moris nomen, à quo morale & moralitas deriuatur, denotat conſuetudinem, quaſi ductam à mora: cùm enim quis diutiùs in quorundam actuum exercitio immoratur, aſſueſcit in illis. Sic Ariſt. lib. 1. Magnor. Moral. cap 7. inquit, *Morem à mora habuiſſe cognomen, moralis ſiquidem appellatur ex eo quòd ex mora conſueſcat.* Et Iſidor. lib. 5. Ethimolog. cap. 3., *Morem eſſe vetuſtate probatam conſuetudinem.* Et ſic frequenter apud latinos Auctores, etiam ſacros, hoc nomen accipitur. Sed, vt plerunque contingit, ex alia re deduci nomen, & ad aliam ſignificandam adduci: ita in præſenti tractatione, ſub alia iam ſignificatione, nomen moris & moralis apud Theologos vſurpatur.

Secundò ergo, actus moralis interdum ſumitur pro omni actu voluntario etiam reſpectu appetitus ſenſitiui. Et ſic morale eſt commune etiam brutis, iuxta illud Sapient. 12. *Infantium & inſenſatorum more viuentes.*

Tertiò, magis ad rem, actus moralis ſumitur pro actu libero. Ita S. Thom. hac quæſt. art. 5. & art. 9. in fine corp., vbi ait, actum indeliberatum non eſſe propriè moralem vel humanum, ſed eſſe extra genus actuum moralium. Idem docent Scot. in 2. diſt. 40. §. *De ſecundo dico*, Durand. d. 38. quæſt. 1. num. 5., & alij communiter. Maximè autem dicitur actus moralis, qui eſt deliberatus & liber ex conſideratione honeſtatis aut turpitudinis obiecti, prout ſpectat ad bonitatem & malitiam actus. Sic patet, moralitatem in hac ſignificatione confundi cũ tali libertate: vnde, quid ſit hęc moralitas, ſumendum eſt ex dictis q. 10. ſect. 5. quid ſit libertas.

Quartò, ſumitur moralitas pro dirigibilitate actus humani. Dicimus enim, actum humanum eſſe dirigibilem & regulabilem vt rectus ſit: dicimus eſſe capacem rectitudinis ſeu bonitatis moralis. In hac ſignificatione, ſimili pacto explicanda eſt moralitas actus, quo dirigibilitatem actuum intellectus in ordine ad rectitudinem intellectualem explicauimus quæſt. 3. Logicæ ſect. 7.

Propriè ſumitur vt quid commune ad bonitatem & malitiam. Quintò, maximè ad rem in hac tractatione ſumitur moralitas formaliter, prout eſt commune quid ad bonitatem & malitiam, cùm dicimus, bonitatem, & ſimiliter malitiam, eſſe moralitatem quandam. Et in hac ſignificatione explicanda eſt moralitas per ordinem actualem ad rationem ſeu legem. Cùm enim bonum & malum morale dicatur in ordine ad rationem, vt ait S. Thom. art. 5., & quod eſt conforme & conueniens rationi dicitur bonum, quod eſt diſconforme & diſconueniens dicitur malum; ſic poterit conſiderari ordo actus ad rationem, non explicando an ſit ordo conuenientię vel diſconuenientiæ, ſed præſcindendo ab vtroque, & hic ordo intelligitur moralitatis nomine. Addi etiam poteſt ſub moralitate in communi ordo indifferentiæ ad rationem, ſcilicet actus non conformis nec diſconformis, non boni nec mali, ſi inquam hæc indifferentia admittatur: de qua re poſtea diſputabimus.

Hoc modo patet, moralitatem eſſe quid bonitati malitiæquè commune, ad modum generis reſpectu ſpecierum: ſed magis propriè tanquam analogum analogatis, ſi malitia conſtituatur in priuatione rectitudinis debitæ: formæ enim poſitiuæ & priuationi non poteſt quicquam eſſe vniuocè commune. Sed erit

hæc

hæc communitas analogica; ad inſtar eius qua Ariſt. 4. Metaph 2. communitatem analogicam entis etiam ad priuationes extendit: imò maiori cum conuenientia; quia vtique meliùs dicitur malitia eſſe moralitas, quàm priuatio dicatur eſſe ens ſeu entitas. Sumendo itaque malitiam pro priuatione, explicanda erit moralitas pro ordine ad rationem, vel pro carentia huius debiti ordinis, qui dicetur ordo diſconuenientiæ priuatiuus. Quid verè penitus ſit moralitas hoc modo ſumpta, non poteſt nunc ſatis definiri, quouſque tractemus quid ſit bonitas & malitia. Inde ergo perſpicuè innoteſcet, quæ ſit ratio moralitatis vtrique communis. Inde etiam conſtabit, quonam modo eſſe morale differat, quidue addat ſupra eſſe reale aut naturale.

Propriſſimè dicitur de actibus. Poſtremò, hæc denominatio moralis, non tantùm tribuitur actibus, ſeu actuali determinationi voluntatis etiam per omiſſionem: ſed tribuitur quoque obiecto, dicitur enim obiectum morale: tribuitur circunſtantijs, & dicuntur morales circunſtantiæ: tribuitur habitui, vnde appellantur habitus & virtutes morales: & ipſimet potentiæ, dũ voluntas dicitur potentia moralis. Primò tamen & principaliter dicitur de actibus, quorum propriè eſt bonitas & malitia, dignitas laudis aut vituperationis, meritum aut demeritum.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Actus humanæ voluntatis ſint, alij boni, alij mali moraliter.

Non omnes noſtri actus ſunt boni. RAtiones quaſdam dubitandi, quibus actus omnis voluntatis videatur bonus, & nullus malus, proponit S. Thom. in argum. art. primi. Satis autem manifeſtum eſt, non omnes actus noſtros eſſe moraliter bonos, ſed eſſe pleroſque malos. Conſtat ex Script. & Patribus. Conſtat etiam ratione, ob quam Ariſt. cæterique Philoſophi idem agnouerunt: tot enim actus ſunt vituperio & pœna digni, ſunt contra legem, ſunt contra dictamen rectæ rationis: mali ergo ſunt: Argumenta verò in contrarium, ſoluuntur optimè à S. Thoma in textu.

Non omnes ſunt mali. Ex aduerſo recentiores Hæretici, Lutherus, Caluinus, & alij, adeo deſipuerunt, vt dicerent, hominem in ſtatu præſenti, nec etiam cum Dei adiutorio, poſſe eſſe verè iuſtum & probum, poſſe rectè viuere, poſſe legem obſeruare, poſſe vllum bonum opus agere; ſed potiùs omnia noſtra opera de facto eſſe peccata mortalia: idquè dixerunt ob corruptionem humanæ naturæ ex originali peccato. At ſatis etiam exploratũ eſt, non omnes actus noſtros eſſe malos, ſed eſſe pleroſque verè bonos. Patet ex Script., quę ſæpè vocat opera bona & iuſta, præcipit & hortatur ad rectè agendum & obſeruandam legem. Vnde meritò Hæreticorum errorem damnauit Concil. Trident. ſeſſ. 6. can. 7. *Si quis dixerit, opera omnia quæ ante iuſtificationem fiunt, quacumque ratione facta ſint, verè eſſe peccata, vel odium Dei mereri, &c. anathema ſit.* Et can. 18. *Si quis dixerit, Dei præcepta, homini etiam iuſtificato & ſub gratia conſtituto, eſſe ad obſeruandum impoſſibilia, anathema ſit.* Et canone 25. *Si quis in quolibet bono opere iuſtum ſaltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius eſt mortaliter, atque ideo pænas æternas mereri; tantumquè ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem; anathema ſit.*

Patet etiam ratione: quia tot ſunt opera quæ meritò laudantur, & mercede digna cenſentur, vt amare & colere Deum, ſuccurrere indigentibus, & ſimilia. Poſſuntquè à nobis fieri ob rectum finem, & abſque vlla mala circunſtantia. Neque verò ex concupiſcentia, aut ex indignitate perſonæ operantis, inficiuntur aut deturpantur omnia opera noſtra vt mala ſint. Plura videri poſſunt apud Bellarm. lib. 4. de Iuſtificat. cap. 15. & ſequentibus, alioſquè Catholicos ſcriptores contra Hæreticos.

Alij ſunt boni, & alij mali. Actus ergo noſtræ voluntatis, alij ſunt boni, & alij mali moraliter: non tantùm inquam actus eliciti, ſed etiam imperati. Elicitos S. Thom. quæſt. 19. ſequenti vocat internos, imperatos q. 20. vocat externos. Num autem ſoli voluntatis

tatis actus, qui ſcilicet à voluntate eliciuntur aut imperantur, ſint bonitatis & malitiæ capaces, dubitari poteſt propter actus appetitus ſenſitiui, quatenus elicitos aut imperatos ab eodem appetitu, ſecluſo reſpectu ad voluntatem. Sed de hoc poſtea agemus in proprio tractatu de ipſis actibus appetitus. Modò in quæſtione præſenti conſideramus actus voluntatis communiter ad elicitos & imperatos.

SECTIO TERTIA.

Vtrum non ſolùm actus ſed etiam omiſſio actus ſit bona aut mala.

QVærit S. Thomas infra quæſt. 71. art. 5., num dari poſſit peccatum abſque omni actu, hoc eſt pura omiſsio actus debiti, quæ ſit moraliter mala. Sed res eſt communis etiam ad bonum: & ita ſic in communi hic eſt commodus locus huius quæſiti. Eiuſquè reſolutio dependet ex alio dubio, num dari poſſit pura omiſſio voluntaria abſque omni actu, quod examinauimus antea q. 6. ſect. 5.

Thomiſtæ infra quæſt. 71. art. 5., & alij qui negabant puram omiſſionem abſque omni actu, dicunt, nequiquam dari puram omiſſionem bonam aut malam. Fauet S. Thom. ibi, cùm dicat, non dari peccatum omiſſionis abſque actu, ſaltem per accidens ad eam ſpectante. Durand. verò Riccard. & alij qui admittebant puram omiſsionem abſque omni actu, facilè concedunt puram omiſſionem malam, ſed non per hoc admittunt puram omiſſionem bonam. Angeſtus tamen cap. 10. Moralium affirmat, dari puram omiſſionem, tàm bonam, quam malam: & aliqui addunt vtramque eſſe meritoriam præmij vel pœnæ.

Datur ſimpliciter omiſſio bona aut mala. Dico primò. Simpliciter omiſſio, ratione actus voluntatis adiuncti, ſolet eſſe bona aut mala. Hæc concluſio eſt certa & nota. Conuincitur ex quibuſdam Scripturæ locis, in quibus vituperatur mala omiſſio, & bona laudatur. Lucæ 12. *Seruus ſciens voluntatem Domini, & non faciens, vapulabit multis.* Iacobi 4. *Scienti bonum, & non facienti, peccatum eſt illi.* Ex alia parte, Pſal. 36. *Declina à malo & fac bonum:* vbi duplicem partem iuſtitię deſignari, docet S. Thom. 2. 2. quæſt. 79. art. 1. Idemquè Eccl. 31., vt infra referemus. Et ratione atque exemplis patet manifeſtè: Nolle ſuccurrere inopi extremè indigenti, vtique malum eſt, eſt omiſsio mala: Nolle autem furari, & ſimilia, vtique bonum eſt, eſt omiſſio bona. Ac proinde, in vna omiſsione eſt meritum pœnę, in altera eſt meritum præmij.

Dari poteſt pura omiſſio mala & meritoria pœnæ. Dico ſecundò. Licèt de facto regulariter loquendo non detur pura omiſſio libera abſque omni actu; tamen abſolutè loquendo dari poteſt pura omiſſio mala & meritoria pœnæ. Hæc concluſio ſequitur ex antea dictis quæſt. 6., videlicet, licèt de facto non contingat pura omiſſio, tamen abſolutè dari poſſe: ſi ergo omittat quis actum quem ex pręcepto facere tenetur, omittat inquam voluntariè ac liberè, ideſt potens operari, & ſciens ad id teneri ſine dubio peccabit. Imò etiam in illa ſententia quæ negabat puram omiſſionem, ſaltem hæc conditionalis admittenda eſt; quòd ſi daretur pura omiſſio actus debiti, hoc modo libera, prorſus eſſet mala & pœna digna: ad malum enim ſatis eſt carentia rectitudinis debitæ, quæ carentia hìc reperitur. Sic fatetur Medina quæſt. 71. art. 5., hanc conditionalem eſſe veram: declarat etiam ſuam ſententiam, & exponit mentem S. Thomæ, ordinariè quidem non dari peccatum omiſſionis abſque omni actu, ſed abſolutè poſſe dari.

Non poteſt dari pura omiſsio bona & meritoria præmij. Dico tertiò. Omiſſio pura actus, etiam actus mali & prohibiti, non eſt verè ac propriè bona ac meritoria: imò non datur omiſſio bona abſque actu voluntatis per ſe ad eam ſpectante. Hæc concluſio eſt S. Thomæ 2. 2. quæſt. 79. art. 1. ad 2., vbi ait, quòd non facere malum per puram negationem, non meretur palmam, ſed declinare à malo per poſitiuam fugam mali, eſſe meritorium. Et art. 3. ad 4. ponit diſcrimen inter bonum & malum, inter meritum & demeritum; ad demeritum ait ſatis eſſe omiſſionem abſque actu, ad meritum requiri actum. Et ex doctrina

S. Tho-

S. Thomæ probatur concluſio: plus requiritur ad bonum & meritum, quàm ad malum & demeritum: bonum enim eſt ex integra cauſa, malum ex quocunque defectu: & ſpecialiter ad bonum requiritur, amare honeſtatem virtutis, aut deteſtari inhoneſtatem vitij; quod vtique abſque actu poſitiuo eſſe non poteſt: imò ad bonum non ſufficit, indirectè ſolùm & per accidens velle honeſtatem virtutis, idest velle aliquid ex quo ſequatur bonum honeſtum; ſed neceſſe eſt, per ſe & directè velle honeſtatem ipſam, vt præſertim ſect. ſequenti conſtabit: igitur omnino ad omiſſionem bonam requiritur actus voluntatis per ſe ad eam ſpectans. Itaque, ſi quis decernat ire v. g. in quendam locum, ſciens inde fore, quòd non furabitur, non per hoc præciſè facit actum bonũ, non per hoc meretur laudem & præmium, ſi non per ſe & directè intendat abſtinere à furto, ob honeſtatem iuſtitiæ: at ſi quis decernat facere aliquid ex quo videt ſequuturam omiſsionem actus debiti, planè hoc ipſo delinquit. Et prætetea, ad rationem bonitatis & meriti ſupernaturalis requiritur adhuc actus ſupernaturalis, tantum abeſt, vt ſufficere queat pura omiſsio. Ad ſummum autem, in modo loquendi, pura omiſsio actus mali dici poterit bona negatiuè: ideſt ille qui non facit actum malum, non peccat, non meretur pœnam: iuxta illud Philoſophi 3. Ethicor. cap. 5., *Non agere, honeſtum eſt; vbi agere, turpe eſt.*

Obiectiones ſoluũtur. Sed contra ſecundam concluſionem: Obijcies primò. Omne peccatum conſiſtit in appetitu inordinato alicuius commutabilis boni, vt ait S. Thom. quæſt. 62. art. 2., & in auerſione ab incommutabili bono, & conuerſione inordinata ad commutabile bonum, vt ait idem S. Thom. quæſt. 87. art. 2. Sed hoc eſſe non poteſt abſque actu poſitiuo: ergo non datur pura omiſsio mala. Reſpondetur, S. Thomam ijs locis ita eſſe loquutum, quia de facto reperiri ſolet actus poſitiuus in omni peccato. Sed tamen ipſemet 2. 2. quæſt. 79. art. 3. ad 4. explicat, omiſsionem non neceſſariò dicere actualem conuerſionem ad bonum commutabile, ſed dicere quodammodo radicaliter, quando quis ex præcedenti ſeu habituali applicatione ad aliquod bonum, conſequenter inducitur ad omittendum, & ſic omittens meretur non ſolùm pœnam damni ſed etiam ſenſus, ex illo Matth. 7. *Arbor non faciens fructum bonum, in ignem mittetur.*

Obijcies ſecundò. Sequitur, per omiſsiones culpabiles non deſtrui habitum virtutis oppoſitæ; ſiquidem per eas non poteſt acquiri habitus vitij poſitiuus: illud autem videtur abſurdum. Reſpondetur, an per omiſſionem deperdatur habitus virtutis, vel acquiratur habitus vitij, videndum erit poſtea in tractatu de habitibus moralibus.

Obijcies 3. contra 3. concl., illud Eccleſ. 31. *Beatus vir qui potuit tranſgredi & non eſt tranſgreſſus, facere mala & non fecit, ideo ſtabilita ſunt bona illius in Domino*: ergo omiſsio mali, eſt bona & meritoria præmij. Reſpondetur, ſicut S. Thomas explicauit illud, *Declina à malo*, per poſitiuam fugam mali: ita hunc locum eſſe explicandum de ijs qui abſtinent à peccatis per poſitiuam fugam peccatorum, ſeu per amorem virtutis: quo pacto non eſt pura omiſſio, ſed eſt cum actu poſitiuo coniuncta.

Obijcies quartò. Verè dignus eſt laude, qui cùm poſſet peccare non peccauit; v. g. qui prouocatus iniurijs, non inſurgit ad vindictam; qui præcibus aut minis prouocatus ad aliquod peccatum, non conſenſit, etiam ſi nullum poſitiuum actum haberet: ergo poteſt eſſe pura omiſsio bona ac digna premio. Reſpondetur, hæc moraliter non contingere abſque poſitiuo voluntatis actu. Quòd ſi contingeret, tunc ille laudaretur ſolùm quaſi negatiuè, quia non peccaſſet: non autem poſitiuè mereretur laudem & præmium, cùm non per ſe amaſſet honeſtatem virtutis. Cæterùm in hac tractatione deinceps loquemur de actibus bonis & malis: ex eademque doctrina facilè conſtabit, quid ſit de omiſsione dicendum.

SE-

SECTIO QVARTA.

An & quomodo Actus humani ſint boni aut mali ex obiecto.

Verè actus ſunt boni aut mali ex obiecto.

IN primis, veriſsimum eſt, & apud omnes certum, quod docet S. Thom. art. 2., actus eſſe bonos aut malos ex ſuo obiecto. Patet de actibus voluntatis: velle mentiri, eſt malum ex obiecto: velle orare, eſt bonum ex obiecto. Item patet de actibus aliarum potentiarum operantium circa obiectum, cuiuſmodi ſunt potentiæ cognoſcitiuæ & appetitiuæ: ſic enim earum actus dicentur boni aut mali ex obiecto: vt pote intellectũ aſſentiri veritatibus reuelatis à Deo, bonum eſt; aſſentiri propoſitionibus oppoſitis, malum eſt: appetitum dolere de dãno proximi, quę eſt miſeratio, bonũ eſt; delectari de actu illicito, malum eſt. In actibus quoque merè externis S. Thom. art. 6. docet, reperiri ſuo modo obiectum, nempe materiam in qua verſantur: vt res aliena eſt materia furti, eleemoſina eſt materia miſericordiæ: & hi etiam actus dicuntur boni aut mali ex obiecto; nam rapere rem alienam, malum eſt; erogare eleemoſinam, bonum eſt.

Dici autem ſolet, actum eſſe bonum ex obiecto bono honeſto, eſſe malum ex obiecto prauo inhoneſto. Quod tamen difficile apparet: Tum quia poteſt eſſe idem obiectum oppoſitorum actuũ, quorum vnus eſt bonus & alius malus: vt rem alienam rapere malum eſt, reſtituere bonum eſt: Deum amare bonum eſt, odiſſe malum eſt. Tum etiam, circa obiectum bonum poteſt eſſe actus prauus, & circa obiectum prauum actus bonus, etenim nolle honeſtè agere malum eſt, nolle inhoneſtè agere bonum eſt. Propter hæc dici poterit, actum quidem proſecutionis eſſe bonum ex obiecto bono, malum ex malo: actum verò fugæ è contra, eſſe bonum ex obiecto malo, malum ex obiecto bono: quia proſequi bonum & fugere malum, bonũ eſt; proſequi malum & fugere bonum, malum eſt. Vel aliter dici poteſt, idem obiectum denominari poſſe bonum & malum moraliter, quatenus diuerſo modo appetibile: ſi nimirum explicemus, obiectum bonum dici quatenus eſt honeſtè appetibile, malum quatenus inhoneſtè appetibile, ſiue per actum proſecutionis, ſiue per actum fugæ. Poteſt enim idem obiectum diuerſimodè à voluntate attingi, & ſic honeſtè aut inhoneſtè appeti; nimirum, ipſummet bonum honeſtum poteſt inhoneſtè attingi, ſcilicet per actum fugæ. Attamen in hac re cautè loqui iuuabit.

Ex obiecto ſunt boni aut mali in ſpecie.

Secũdò rectè docet S. Thomas art. 4., ex obiecto actum humanum eſſe bonum aut malum in ſpecie, ideſt ſumere certam ſpeciem bonitatis aut malitiæ ex obiecto. Patet inductione: quia per ordinem ad obiecta diſtinguuntur ſpecie actus boni & mali, vt notum eſt in omni materia. Rationem reddit S. Thomas: quia obiectum eſt quaſi forma actus, res autem à ſua forma ſumit ſpeciem. Non diſtinguuntur autem ſpecie actus in genere moris ex diſtinctione obiecti in genere naturæ, ſed pariter ex diſtinctione in genere moris. Imò poteſt idem obiectum in eſſe naturæ differre ſpecie in genere moris, & conſtituere actus diuerſos in ſpecie morali. Exemplum affert S. Thomas eod. a t. ad 3., actus coniungalis & adulterium, non differunt ſpecie prout comparantur ad potentiam generatiuam, ſed per reſpectum ad rationem diſtinguuntur ſpecie & opponuntur, vt patet.

Scotus autem Quodl. 18. art. 1. verſ. *Vlteriùs*, ait, ex obiecto haberi bonitatem in genere, ex circunſtantijs verò tanquam differentijs determinari ad certam ſpeciem moralem. Impugnat id Caiet. hìc art. 2., vt defendat, actum ſumere ſpeciem moralem ex obiecto. Sed dictum Scoti ſic poteſt intelligi; quòd ſi ſumatur obiectum ſub quadam generica ratione, & circuſtantiæ vocentur rationes determinantes obiectũ ad talem ſpeciem; ſic ex illo obiecto ſumitur genus aliquod moris, & ex rationibus ſuperadditis diſtinguentur ſpecies. V.g. hoc obiectum quod eſt offenſa proximi, conſtituit genus quoddam peccati; offenſa in vita conſtituit ſpeciem homicidij, in diuitijs ſpeciem furti,

furti, & ſic de alijs. Sed hoc, vt patet, non tollit, quo minus actus ſumat ſpeciem moralem ex obiecto in genere ſumpto.

Alio ſenſu dici ſolet, penes obiectum, actus eſſe bonos aut malos ex genere ſuo, vt explicat S. Thom. art. 2., ſumendo genus pro ſpecie, eo pacto quo humanam ſpeciem appellare ſolemus genus humanum: eoquè loquendi modo denotatur, actum per ordinem ad obiectum eſſe bonum aut malum ex propria ſua ratione. Et ex alia parte, circunſtantiæ extraneę ab obiecto primario, dicentur differentiæ & conditiones accidentales, quibus denominatur actus bonus aut malus ex circunſtantijs, non ex genere.

Etiam circa obiectum in genere.

Adhoc difficultas eſt in hac ſpecificatione morali actuum ex obiecto: quia poteſt exerceri à volũtate actus quidam circa bonum aut malum in genere ſumptum, videlicet volo honeſtè viuere, volo voluptuosè viuere: hi ergo actus non videntur poſſe ſumere determinatam ſpeciem moralem ex obiecto. Sed certè, cùm hi actus ſint in exercitio ſingulares, omnino debent eſſe alicuius determinatæ ſpeciei in genere moris: quam vtique ſumunt ex obiecto eo modo ſumpto: quoniam licèt illud obiectum ſit ita genericum, tamen actus illud attingens, eſt determinatæ ſpeciei. Itaque dici debebit, quòd vna quædam ſpecies actus boni eſt circa bonum honeſtum in genere, aliæ ſpecies ſunt circa ſingulas bonorum ſpecies: ſicut in intellectu datur actus quidam ſingularis quo cogitamus ens & verum in communi, & dantur alij actus circa varia entia & veritates in ſpeciali. In illis autem actibus quibus amamus hoc vel illud honeſtũ in ſpecie, non includitur illa ſpecies actus qua amamus honeſtum in genere: nec enim vna ſpecies poteſt includi in alia. Et quidem ſpecies illius actus determinatur per hoc ipſum quòd attingit bonum honeſtum in genere abſtractum ab omni ſpecie: quæ differentia conſtitutiua huius ſpeciei, non reperitur in alijs actibus quibus amamus aliquod honeſtum in ſpecie. Similis quoque ratio eſt de actu qui haberi poteſt circa bonum honeſtum ſumptum in aliquo genere veluti ſubalterno; vt volo rectè me gerere circa Deum, volo temperatè viuere: ſub his enim generibus obiectorum plures morales ſpecies diſtinguuntur. Quæ verò dicta ſunt de actibus bonis, facilè intelligentur de malis circa obiectum inhoneſtum. Plus atem controuerti ſolet inter Theologos, ad quam virtutem aut vitium ſpectent hi actus circa obiectum in genere. Sed hęc difficultas procedit de habitibus, quam proinde q. 49. ſect. 12. expediemus.

Ex obiecto ſunt boni aut mali primariò.

Tertiò, S. Thomas hic art. 2. docet, actum ſumere bonitatem aut malitiam primariò ex obiecto. Sed ipſemet in 2. diſt. 36 quæſt. 1. art. 5. dixit, primam bonitatem actus eſſe ex virtute agentis ſeu ex natura actionis, ſecundam ex obiecto, tertiam ex circunſtantijs. Idem affirmat Magiſter ea diſt. in fine. Et Scotus diſt. 40. quæſt. vnica §. *De ſecundo dico*, ait, primam rationem bonitatis eſſe ex conueniẽtia actus ad cauſam efficientẽ. Vera tamen eſt doctrina S. Thomæ hoc loco, quæ & eſt aliorum cõmunis. Et patet manifeſtè: quia per ordinem ad obiectum primariò conſideramus, qui actus ſit bonus quiuè malus moraliter. Nec contradicebat S. Thom. alio in loco, vbi primam bonitatem intellexit in eſſe naturæ, quæ erat communis omni enti. Idemquè voluit ibi Magiſter. Scotus verò tantùm intendebat, primam conditionem requiſitam ad bonitatem, eſſe per ordinem ad cauſam efficientem, ideſt quòd actus liberè procedat ab operante.

Ad actus malos ſufficit malitiam eſſe cognitam.

Quartò communiter Theologi docent, vt actus ſit malus ex obiecto, malitiam debere eſſe cognitam, non autem oportere vt ſit per ſe volita & intenta. Primum patet: quia alioqui ſine cognitione malitiæ, actus non eſt moraliter voluntarius, quoad hoc vt verè malus ſit & homini imputetur; ideoquè excuſantur actus facti per ignorantiam inculpabilem, qui alioqui eſſent peccata: ſatis tamen eſt aliqua cogitatio malitiæ in confuſo vel in cauſa: de qua re plura in propria materia de peccatis. Secundum aliqui probant: quia non poteſt voluntas per ſe intendere malum. At hoc non ſufficit: quia ſanè ſupra malum ipſum inhoneſtum apprehendi poteſt ra-

tio

tio aliqua commoditatis, ob quam malum illud per ſe intendatur. Sic vtique Dæmones ideo ſtudent inducere homines ad furandum aliaquè peccata, quia mala & peccata ſunt: eo quòd ex odio & inuidia erga Deum & homines, reputant ſibi commodum, & Deum offendi, & homines perdi. Aliter autem probatur, illud non requiri ad rationem peccati: quia de facto non ſolent homines tali modo peccare, v.g. fornicari aut furari, ex hoc motiuo quia id malum & peccatum eſt; ſed ſolùm ob voluptatem aut commoditatem quam in tali opere reperiunt: & tamen verè ipſis imputantur peccata: quia nempe tenetur quiſq; abſtinere ab ijs actibus quos malos eſſe cognoſcit; nec eſt licitum, ob aliam rationem eos exercere.

Ad actus bonos oportet bonitatẽ eſſe per ſe volitã.

Quintò, ex alia parte, vt actus ſit bonus ex obiecto, debet bonitas & honeſtas eſſe per ſe volita & intenta. Oppoſitum indicat Medina hac q. 18. art. 9. §. *Quinta concluſio*, & quæſt. 19. art. 3. §. *Vltimò ſciendum*: & ſequitur Salas tract. 7. diſp. 2. ſect. 7. Quia inquiunt, ſatis eſt, operationem eſſe in ſe rectam: ſatis eſt, velle dare eleemoſinam, cognoſcendo hunc eſſe indigentem. Sed aſſertio noſtra planè eſt S. Thomæ q. 19. art. 1. ad 3., & clariùs art. 3. ad 3., vbi differentiam ponit inter malum & bonum: quòd etiam ſi voluntas ſit mali ſub ratione boni, ſemper eſt mala: ſed vt ſit bona, requiritur quòd ſit boni ſub ratione boni, ideſt quòd velit bonum, & velit propter bonum. Eſt etiam Henrici Quodl. 13. quæſt. 10., Ochami in 3. q. 12. art. 2., Gabr. in 2. d. 41. quæſt. 1. & in 3. d. 23. quæſt. 1., Almaini ibidem, Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 138. §. *Secundò arguitur*, Vaſq. hìc diſp. 53. c. 3. Conink lib. 1. de Virtut. diſp. 3. dub. 4., & aliorum communiter. Eſtque perſpicuè de mente Ariſt. 2. Ethicor. cap. 4., vbi ait, vt quis rectè agat, requiri vt agat ſciens & eligens, & eligens propter ipſa, ideſt propter honeſtatem virtutis: & lib. 6. cap. 12. idem docet.

Ratione verò probatur: cùm voluntas mouetur ad aliquid appetendum, vel mouetur ratione honeſtatis, vel ratione iucunditatis: (loquimur enim de bono propter ſe; & ſic de vtili eadem ratio erit, ſi appetatur propter honeſtum vel propter iucundum.) Si voluntas mouetur ex iucunditate obiecti, per hoc non agit rectè & honeſtè moraliter: ergo vt actus ſit honeſtus, debet obiectum eſſe volitum ratione honeſtatis. Sic patet, quòd ſi quis comedat, ſolùm ſpectans delectationem vel commoditatem, non cenſetur benè moraliter agere: ſi autem comedat ſpectans honeſtatem huius actus, eſt enim conſentaneum rationi comedere ad ſubſtentandam vitam; tunc actus erit bonus: & ſic de alijs omnibus: ita vt non aliter cenſeantur fieri opera virtutis, niſi fiant ob honeſtatem virtutis. Non tamen eſt neceſſarium, per ſe conſiderare & intendere honeſtatem virtutis, ſub hoc nomine, vel ſub explicito conceptu conformitatis ad legem ſeu rationem: ſed ſatis eſt, quocumque modo implicito vel æquiualenti, cognoſci & appeti honeſtatem: vt pote ſi apprehendatur obiectum vt laudabile, vt dignum præmio, vt placitum Deo, vt commendatum à pijs viris; vel in ſpeciali vt opus iuſtitiæ vel charitatis, & ſic de ſingulis virtutibus.

Et iuxta hoc explicanda eſt diſtinctio quædam obiecti, nempe terminatiui, & motiui: ad hoc enim vt actus ſit bonus, debet concurrere honeſtas, non tantùm in ratione obiecti terminatiui, ſed præſertim etiam motiui. Obiectum inquam terminatiuum dicetur id totum quod cognoſcitur in obiecto: obiectum verò motiuum eſt illa ratio quæ mouet & allicit voluntatem ad amandum tale obiectum. Sic patet in rebus prauis voluntatem tendere quidem ac terminari ad obiectum malum, non autem allici à malitia, ſed à iucunditate obiecti: vnde malitia non habet rationem obiecti motiui. Et ſimiliter poteſt fieri, quòd voluntas feratur in obiectum reuera honeſtum, non tamen ex motiuo honeſtatis, ſed ſolius iucunditatis: ſed ad hoc vt actus ſit bonus ex obiecto, requiritur voluntatem moueri ex ipſa honeſtate, ita vt appetat obiectum quia honeſtum eſt.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Actus humani ſint boni aut mali ex circunſtantijs.

Negare videtur Durand. in 2. d. 38. quæſt. 1. num. 8., vbi ait, bonitatem ſumi ſolùm ex obiecto, tamen ſecundùm totalem ambitum obiecti: quia inquit, circunſtantiæ clauduntur etiam ſub obiecto, quoniam voluntas fertur in rem conſideratam quoad omnes circunſtantias. Item S. Thom. quæſt. 19. ſequenti art. 2. affirmat, actus internos voluntatis, idest elicitos, eſſe bonos tantùm ex obiecto.

Actus ad ſuam bonitatē requirit omnes debitas circūſtantias.

Primò tamen veriſſimum eſt quod docet S. Thom. hic art. 3., bonitatem ita ſumi ex circunſtantijs, quòd ad hoc vt actus ſit ſimpliciter bonus moraliter, requirit conſortium omnium circuſtantiarum rectè ſe habentium: & hoc intra ſpeciem eiuſdem bonitatis quæ habetur ex obiecto. Idem docuit Scotus in 2. d. 40. quæſt. vnica, dicens, bonitatem conſurgere ex aggregatione omnium circunſtantiarum. Idem voluit Durand. ibi, qui explicauit, diſtingui aliquid principale quod propriè dicitur obiectum, & alias conditiones quæ dicantur circunſtantiæ: vt dare inquit, eleemoſinam eſt principale obiectum, indigentia pauperis habet rationem circunſtantiæ. Idipſum docuit Ariſt. 2. Ethicor. cap. 6., dicens, actum bonum & virtuoſum eſſe, *Facere quando oportet, & ob quæ, & erga quos, & cuius cauſa, & vt oportet*: quæ planè ſunt circunſtantiæ. Docuit etiam Dionyſ. cap. 4. de Diuin. nominib., celebri illo pronunciato, *Bonum ex integra cauſa*. Ratione patet; eatenus actus eſt bonus, quatenus rationi conformis: ſed ratio dictat eſſe operandum iuxta debitas circunſtantias, & non aliter: ergo vt actus ſit bonus, requiruntur debitæ circunſtantiæ. Non tantùm inquam in actibus externis, ſed etiã internis & elicitis voluntatis: licet reſpectu actuum internorum, circunſtantiæ quatenus volitæ, induant rationem obiecti: & hoc intendebat S. Thomas, vt explicabimus ſect. 8.

Actus poteſt eſſe malus ex vna indebita circūſtantia.

Secundò deinde, actus eſt malus ex circunſtantijs: non tamen ita quòd ſi habeat obiectum prauum, adhuc indigeat malis circunſtantijs, vt ſimpliciter malus ſit: ſed potiùs ita quòd ex quacumque mala circunſtantia, ſeu ex defectu alicuius debitæ circunſtantiæ, reddatur malus. Hoc docet S. Thomas art. 3., aliique Theologi communiter. Et Ariſt. eodem loco, vbi propter hoc ait: *Peccare multis modis poſſumus, rectè agere vno tantùm modo: atque idcirco, illud facile, hoc difficile eſt: facile ſiquidem eſt à ſcopo aberrare; ſicut ipſum attingere difficile.* Et Dionyſ. pariter eodem loco, *Malum ex quocumque defectu*. Ratione patet: quia cùm ad rectè agendum requirantur omnes debitæ circunſtantiæ, ſequitur, vt vna ſola deficiente, vel vna ſola mala occurrente, vitietur actus. Exempla ſunt notiſſima: celebrare miſſam eſt ex obiecto optimus actus: ſed celebrare in loco non ſacro, vel tempore interdicti, aut in ſtatu peccati, eſt valde malum.

Humani actus ſumunt nouam ſpeciem bonitatis aut malitiæ ex circūſtantijs.

Tertiò. Hinc conſtat, actum ſumere ſpeciem bonitatis aut malitiæ ex circunſtantijs, ſcilicet vltra eam ſpeciem moris quam ex obiecto ſupponebatur habere. Hoc docuit S. Thomas art. 10., & alij communiter. Et patet manifeſtè: ſi quis ieiunet ex voto, hic actus poterit habere non tantùm honeſtatem abſtinentiæ ex obiecto, ſed etiam religionis ex circunſtantia voti. Item ſi quis furetur rem ſacram, non ſolùm committit peccatum furti, ſed etiam ſacrilegij ob circunſtantiam rei ſacræ. Obſeruandum tamen eſt, cùm circunſtantia dicatur illa quæ eſt conditio accidentalis obiecti, vt explicauimus quæſt. 7., non eſſe propriè circunſtantias accidentales reſpectu eius moralitatis quam tribuunt actui: ſed vel tantùm materialiter dicentur circunſtantiæ: vel hoc nomine intelligentur etiam conditiones ſubſtantiales obiecti ad mentem Ariſt. ot., vt ibi vidimus. Dicentur autem circunſtantiæ accidentales, vel in eſſe naturæ reſpectu obiecti, ſeu actus ab illis præciſè ſpectati: vel etiam in genere moris reſpectu illius moralitatis quam ſupponunt, vt ibidem diximus. Et hoc voluit S. Thom. art. 10.

in

in corp. & ad 1., & art. 5. ad 4., dicens, circunſtantiam quatenus tribuit ſpeciem moralem, eſſe conditionem ſubſtantialẽ & differentiam eſſentialem obiecti. Quandoque autem datur fundamentum in ipſa re, vt vna ſpecies moris dicatur eſſe ex obiecto, altera ex circunſtantia: quando ſcilicet vna per ſe ſupponitur ad alteram: vt in occiſione clerici, ex obiecto eſt malitia homicidij, ex circunſtantia perſonæ eſt malitia ſacrilegij. Quandoque tamen non niſi ad libitum poteſt deſignari vna ſpecies moralis ex obiecto & altera ex circunſtantia: & tunc licebit alterutrā dicere ex obiecto: vel dicetur duplex moralitas ſumi ex duplici conditione obiecti, quarum altera eſt accidentalis ad alteram. V. g. vendere rem alienam ſacram, eſt peccatum rapinæ & ſimoniæ: ſed neutra ex illis duabus conditionibus per ſe ſupponitur aut ſpectat ad alteram: vnde in re non eſt maior ratio, vt dicatur malitia rapinæ eſſe ex obiecto & ſimoniæ ex circunſtantia, quàm è conuerſo.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Augeatur & minuatur bonitas & malitia actuum ex circunſtantijs.

Augetur bonitas et malitia actuũ ex circunſtãtijs intra eandẽ ſpeciem ex obiecto.

IN primis poteſt occaſione circunſtantiarum addentium actui nouam moralitatis ſpeciem, augeri vel minui prior moralitatis ſpecies quæ ſumebatur ex obiecto. Videlicet, ſi quis ex voto promptiùs & intenſiori actu inducatur ad ieiunandum, tunc circunſtantia voti eſt occaſio vt augeatur bonitas quoque temperantiæ quæ ſumebatur ex obiecto. Et qui furatur rem ſacram, eo magis abhorrere debebat tale furtum, & attentiùs conſiderare enormitatem talis peccati; & ſic grauiùs delinquit etiam in ſpecie furti. Si verò circunſtantia faciat, vt minùs conſideretur ſpecies moralitatis ex obiecto, aut vt actus ſit remiſſior; tunc circunſtantia eſt occaſio minuendi illam moralitatis ſpeciem. Præterea addunt aliqui; interdum circunſtantias ipſas aptas afferre nouam moralitatis ſpeciem, non eam afferre, ſed tantùm augere ſpeciem ex obiecto: vt inquiunt, ſi quis percutiat alterum in Eccleſia, abſque tamen effuſione ſanguinis, non committit ſacrilegium, ſed ſolùm aggrauat eandem malitiam percuſſionis. Verùm, dici potiùs debet, quòd omnino talis circunſtantia affert nouam malitiam, ſi non mortalem, ſaltem venialem in ſua ſpecie: vt in dicto exemplo, quoad ſpeciem ſacrilegij, ob irreuerentiam illam erga locum ſacrum.

Præcipuè autem, ad augendam & minuendam malitiam intra eandem obiecti ſpeciem, conſiderantur illæ circunſtantiæ, quę non afferunt nouam moralitatis ſpeciem, ſed tantùm intrinſecam operis ſpeciem immutant. Sic planè quantitas obiecti, v. g. pecuniæ, quam quis in eleemoſinam elargitur, vel furto ſurripit; quò maior eſt, reddit actum magis bonum aut malum; quo minor eſt, minùs bonum aut malum. Similiter modus operandi, magis aut minùs voluntariè, liberè, ſeu intenſè, faciliùs aut difficiliùs; auget aut minuit bonitatem & malitiam cuiuſcumque ſpeciei, non addendo nouam ſpeciem, vt per ſe patet.

An varietur actus ex diuerſitate circunſtantiarũ circa idem obiectum.

Sed circa hanc rem quædam difficultates occurrunt. Prima eſt; quia vel eſt idem actus qui attingit obiectum maius & minus, v. g. velle furari decem aureos, & velle furari vnum aureum: vel eſt diuerſus actus. Primum eſt difficile: quia vbi eſt diuerſum obiectum, non poteſt eſſe idem actus. Si autem dicatur ſecundum: ergo quantitas non eſt circunſtantia, ſed potiùs conditio ſubſtantialis; ſiquidem mutat ſubſtantiam actus. Propter hoc aliqui dicunt, actum qui attingit obiectum diuiſibile, eſſe etiam diuiſibilem, conſtareque pluribus partibus correſpondentibus ad partes obiecti: & ſic eundem actum eſſe qui attingit obiectum minus & maius, additis tamen quibuſdam partibus: & hoc modo hanc quantitatem eſſe circunſtantiã reſpectu prioris actus. Verùm difficile valde eſt, in actu diſtinguere partes commenſuratas partibus obiecti: ſed potiùs putandum eſt, eundem actum

in-

indiuiſibiliter ſecundùm totum ſe ipſum attingere hoc obiectum & ſingulas partes eius: aliumquè actum totaliter diuerſum eſſe quo attingatur maius aut minus obiectum. Sicut diximus in Philoſ. q. 53. ſect. 3. & 5., ſpeciem intellectualem & actum ſenſationis quo intuemur v. g. parietem tantæ amplitudinis, eſſe indiuiſibilem in repræſentando; ita vt ſi detrahatur vel addatur aliqua pars in obiecto, non detrahitur vel additur aliqua pars illius ſpeciei viſibilis aut viſionis; ſed tota ſpecies & viſio mutatur, aliaquè ſpecies & nouus actus ſuccedit. In caſu ergo noſtro fatendum eſt, diuerſum eſſe actum, vbi quantitas obiecti diuerſa eſt: ideoquè certam menſuram quantitatis non eſſe circunſtantiam accidentalem actus quo attingitur, prout talis actus eſt; nec in eſſe naturæ, nec etiam in genere moris, prout videlicet hic actus habet tantam bonitatem aut maliitiam; ſed nihilominus rectè dici circunſtantiam, eſſequè accidentalem, reſpectu obiecti & actus conſiderati in ſpecie ſua, non tantùm inquam in eſſe naturæ, ſed etiam in genere moris: ſic enim furto v. g. in ſpecie, furti accidentale eſt multum aut parum.

Quomodo ex circūſtantijs incertis ſumatur etiam certa menſura.

Secunda difficultas eſt: quia poteſt quantitas obiecti eſſe incerta; & tunc non videtur quomodo eſſe queat certa menſura bonitatis aut malitiæ in actu: v. g. ſtatuit quis erogare pauperibus quantum in ſua arca inuenerit, neſciens quantum ſit: determinat quis depopulari totam alterius domum, neſciens quid & quantum in illa contineatur. Certum tamen eſſe debet, hos etiam actus habere determinatam ſuæ moralitatis menſuram: & ſanè hæc ipſa eſt certa quædam grauitas furti, velle ſurripere quod incertum eſt quantum ſit. Et poſſunt etiam in hoc diuerſi gradus deſignari, iuxta quòd repræſentatur in confuſo obiectum vt maius aut minus: vtpote velle furari totum quod eſt in magna aut parua domo, in magna aut parua ciuitate. Quam verò commenſurationem habeat hęc grauitas peccati ſumpta ex quantitate incerta, cum ea quæ ſumitur ex multiplici & varia quantitate certa, non poteſt firma regula definiri, ſed prudenti arbitrio relinquendum eſt, quando vnum vel aliud peccatum grauius cenſeatur.

Quomodo ex circunſtantia infinita ſumatur finita menſura.

Tertia demum difficultas eſt: quia poteſt aliquis actus attingere infinitam quantitatem obiecti: vt pote ſi quis habeat complacentiam (efficacem enim affectum habere non poterit) erogandi pauperibus infinitam pecuniam, vel è contra furandi: in hoc inquam actu videbitur eſſe bonitas aut malitia infinita, & in infinitum excedens omnem aliam in tali ſpecie circa finitum obiectum. Similis quoque difficultas eſt de duratione actus: quo enim quis diutiùs in actu malo perſeuerat, aggrauat peccatū, & in actu bono auget meritū: at in ſpatio diuiſibili temporis ſunt infinitæ partes: ergo videtur fieri augmentum in infinitum: quod nullatenus poteſt admitti. Verùm hæc tota difficultas præcipuè procedit quoad rationem meriti, an videlicet creſcere poſſit in infinitum, & qua proportione creſcat: de qua re agemus poſtea q. 114. circa meritum.

SECTIO SEPTIMA.

Quænam Circunſtantiæ tribuant actui nouam ſpeciem bonitatis aut malitiæ, quæuè tantùm augeant minuantuè priorem.

Traditur certa regula.

TRadit regulam S. Thomas art 11., quòd circunſtantia reſpiciens ſpecialem ordinem rationis, dat nouam ſpeciem; quæ verò non reſpicit ordinē rationis, niſi præſuppoſita alia ratione obiecti, à qua actus habet moralem ſpeciem, non det nouam ſpeciem, ſed tantùm afficiat eandem; & exemplum ponit in eo, quod eſt furari multum vel parum. Hanc regulam indicat etiam Durand. in 4. d. 16. quæſt. 3., & alij Theologi hoc loco defendunt. Et ſic intelligunt; quòd illa circunſtantia quæ non poteſt afficere actum in ſpecie morali, niſi ſuppoſita ſpecie bonitatis aut malitiæ, non tribuit nouam ſpeciem, ſed immutat eandem: quæ verò per ſe primò poteſt conſtituere actum bonum aut malum, non præſuppoſita alia moralitate, det nouam ſpeciem moralitatis

Et quidem hæc regula, vera eſt: & ad maiorem explicationem enodandæ ſunt aliquæ difficultates circa eam occurrentes.

Num circumſtantiæ mutantes ſpeciem, interdum ſolùm augeant.

Prima eſt: quia aliqua circunſtantia valet de ſe primò reddere actum malum, & tamen non addit nouam moralitatis ſpeciem, ſed aggrauat priorem: ergo. V. g. celebrare in loco non ſacro eſt ſacrilegium: ſi autem addatur alia circunſtantia, ſine veſtibus ſacris, aggrauatur idem ſpecie ſacrilegium, & tamen hæc circunſtantia de ſe apta erat primò conſtituere ſacrilegium. Verùm S. Thomas non dixit, omnem circunſtantiam quæ apta eſt primò reddere actum malum, ſemper quando adeſt, addere nouam ſpeciem malitiæ. Sed concedendum vltrò eſt, poſſe actum conſtitui intra certam peccati ſpeciem, vel per vnã, vel per aliam circunſtantiam, quæ ſi ſimul concurrant, eo magis aggrauent peccatum. At in hoc caſu, ij qui alioqui cenſent, non teneri pœnitentem explicare in confeſſione circunſtantias merè aggrauantes, aſſerunt tamen, has debere explicare, tenerique dicere, ſe celebraſſe in loco non ſacro, & ſine veſtibus ſacris. Sed regula ex hac parte ſic poteſt intelligi: quòd hæc alia circunſtantia apta quidem erat tribuere nouam moralitatis ſpeciem actui, quando tamen non illam inuenit ex alia priori. S. Thomas autem dixit, quòd illa circunſtantia quæ non poteſt afficere actum in genere moris, niſi ſuppoſita ſpecie morali, hæc non addit nouam ſpeciem, ſed tantùm immutat priorem.

Num circunſtantiæ augentes, interdum mutẽt ſpeciem.

Secunda difficultas ex aduerſo eſt: quia circunſtantiæ quantitatis & modi, quæ dictæ ſunt per ſe ſupponere moralitatem actus, adhuc poſſunt interdum primò & de nouo ſpeciem moralem tribuere: vtpote, ſi aliquis habeat auctoritatem accipiendi decem aureos de pecunijs alterius, & accipiat vndecim, per ſe primò talis acceptio conſtituetur in ſpecie furti per talem circunſtantiam quantitatis: & qui nimium comedit, peccat pariter ob circunſtantiam quantitatis: & qui nimis feſtinanter comedit, peccat ob circunſtantiam modi. Verùm, in his & ſimilibus exemplis, illud quod eſt licitum, non habet vtique rationem obiecti mali in ſpecie morali. Sed illud quod non eſt licitum, ideſt exceſſus ſupra debitam quantitatem vel modum, habet rationem obiecti mali, per ſe primò tribuentis ſpeciem: circunſtantiæ verò quantitatis & modi, erunt magis aut minus in tali exceſſu. Et ita in primo exemplo, accipere vltra decem, eſt ſimpliciter peccatum; accipere autem plus aut minus vltra decem, eſt peccatum magis aut minùs graue ex circunſtantia quantitatis: & ſic in alijs exemplis.

Num circunſtãtiæ mutantes ſpeciem, interdum ſupponere debeant aliam priorem.

Tertia & maior difficultas eſt: quia ſunt quædam circunſtantiæ, quę tribuunt quidem nouam ſpeciem actui, ſed videntur per ſe ſupponere ſpeciem priorem ex alia circunſtantia ſeu conditione obiecti. Sic vtique circunſtantia loci ſacri conſtituit ſacrilegium in actu percuſſionis, in quo per ſe ſupponit malitiam iniuſtitiæ & homicidij, ita vt ſine ea eſſe non poſſit. Similiter qui percutit clericum, committit ſacrilegium ex circunſtantia perſonæ percuſſæ, quæ malitia eſſentialiter ſupponit illam priorem ſpeciem iniuſtitiæ. Peccatum quoq; adulterij, quod perficitur ex circunſtãtia perſonæ coniugatæ, eſſentialiter ſupponit malitiam luxuriæ. Propter hæc Vaſq. diſp. 54. cap. 2. ait, non oportere, vt noua ſpecies malitiæ proueniens ex circunſtantia, poſſit eſſe abſque alia priori ſpecie; ſed ſatis eſſe, quòd poſſit ſub peculiari ordine ad rationem concipi abſque illa, & ita inquit contingere in ijs exemplis. Defendi tamen poteſt in vniuerſum, circunſtantiam quæ apta eſt tribuere nouam ſpeciem, poſſe afficere actum in genere moris, abſque alia ſpecie morali, vel ſaltem non ſupponendo priorem ſpeciem: quod ſanè, vt plurimum & regulariter loquendo, conſtat ita eſſe: difficultas verò ſupereſt in exemplis allatis.

Explicatur primũ exemplũ.

Ad primum ductum ex circunſtantia loci ſacri, S. Thomas 2. 2. quæſt. 99. art. 2. ad 3. declarat, eſſe poſſe malitiam ſacrilegij abſque iniuſtitia, vt ſi Iudex laicus extrahat Reum è loco ſacro. Sed Vaſq. ait, in hoc inueniri etiam malitiam iniuſtitiæ, quia Reus habet ius ne capiatur in loco ſacro, & Iudex laicus tranſgreditur

ditur

ditur terminos ſuæ iuriſdictionis. Idem defendit Suarez Tract. 2. de Legibus lib. 3. cap. 13. Verùm poteſt res ſic explicari: ſi ſecluſo iure immunitatis ne capiatur Reus in Eccleſia, & ſtante ſolo præcepto ne polluatur Eccleſia effuſione ſanguinis, Iudex Reum morte dignum occidi iubeat in Eccleſia, committeret ſolum ſacrilegium, & non homicidium. Item ſi coniuges habeant copulam in Eccleſia, committunt peccatum ſacrilegij, abſque peccato luxuriæ. Et plerique notant, eandem eſſe ſpeciem peccati in ratione ſacrilegij, violare locum ſacrum, ſiue effuſione ſeminis, ſiue ſanguinis.

Secũdum exemplũ. Ad ſecundum exemplum de circunſtantia clerici percuſsi, declarari poteſt, quòd licèt de facto coniungatur malitia ſacrilegij cum malitia iniuſtitiæ: tamen ſi intelligeretur priuilegium conceſſum Clericis, tantùm in honorem ordinis, nullumquè ius tribui perſonis; tunc Iudicem habentem alioqui poteſtatẽ percutiendi & carcerandi ob delicta, tantùm peccaturum in ſpecie ſacrilegij, & non iniuſtitiæ. Vel aliter, quamuis committat etiam iniuſtitiam: tamen potiùs malitia iniuſtitiæ videtur ſupponere malitiam ſacrilegij: quia nimirum ipſa conſecratio ordinis confert clerico ius ne capiatur aut percutiatur à Iudice laico: & ita adeſt malitia ſacrilegij, non tanquam per ſe ſupponens antecedenter malitiam iniuſtitiæ: quod ſatis eſt ad verificandam regulam S. Thomæ.

Tertium exemplũ. Ad tertium exemplum, non ita poteſt ſeparari malitia iniuſtitiæ & iniuriæ quæ infertur alteri coniugi per adulterium, à malitia luxuriæ. Sed aliqui Thomiſtæ, id ita declarant: poſſe a Deo tribui cuidam viro poteſtatem in mulierem non ſuam, vt ad eam accedens non peccaret, ſicut conceſſit Oſeæ Prophetę acceſſum ad mulierem fornicariam: tunc ſi is accederet ad mulierem alteri coniugatam, in hoc inquiunt committeret peccatum adulterij ob iniuriam quam inferret alteri viro, & eſſet immunis à malitia luxuriæ: & ſic verificari adhuc regulam D. Thomæ. Vel ſi dicatur, in peccato adulterij non eſſe duplicem malitiam ſpecie diſtinctam, vnam in genere luxuriæ, & alteram in genere iniuſtitiæ; ſed eſſe quandam certam ſpeciem ſub genere luxuriæ: tunc conditio alienæ coniugis, non dicetur circunſtantia tribuens nouam ſpeciem ſupra alteram ſpeciem; ſed dicetur differentia determinans commune genus ad certam ſpeciem.

SECTIO OCTAVA.

Quomodo Circunſtantia debeant eſſe cognitæ & volitæ, vt dent vel immutent bonitatem & malitiam actus.

Aliqui indicant, ſatis eſſe, circunſtantias cognoſci, vt dent tam bonitatem quam malitiam. Salas tract. 7. diſp. 2. ſect. 11. ait, ad bonitatem non oportere, circunſtantiam eſſe cognitam & volitam formaliter & expreſsè vt honeſta & bona moraliter; ſed eſſe cognitam & volitam prout alicui bona & conueniens: quia inquit, raro datur hæc expreſſa reflexio, quòd circunſtantia ſit conſentanea rationi: & concionator aut confeſſarius v. g. operans ob ſpiritualem fructum animarum, vtique meretur apud Deum, etiam ſi eam reflexionem non habeat. Præterea, ſi circunſtantia per ſe intendatur ſub ratione honeſtatis, conſtituet diuerſum actum in eſſe naturæ: ergo non erit circunſtantia accidentalis, ſed potiùs conditio ſubſtantialis obiecti.

Ex aduerſo S. Thomas infra quæſt. 72. art. 9. ait, circunſtantiam non addere nouam ſpeciem malitiæ, quando non habet rationem diuerſi motiui. Et 2. 2. quæſt. 53. art. 2. ad 3. ponit exemplum: Si quis accipiat rem non ſuam, vbi non debet, vt faciat iniuriam loco ſacro, eſſe ſacrilegium: ſi autem accipiat ob ſolum appetitum habendi ſuperfluum, eſſe ſimplicem auaritiam. Idem repetit q. 178. art. 4. ad argumenta. Vult ergo S. Thomas, circunſtantiam debere eſſe per ſe directè volitam vt det malitiam actui: & ita conatur ex parte defendere Caiet. iiſdem locis.

Circunſtantia de Dico primò. Ad bonitatem & malitiam ſumendam ex circunſtantijs, oportet,

bent eſſe cognitæ.

tet, eas in ſe cognoſci, non tantùm materialiter, ſed etiam formaliter, hoc eſt, ſub ratione bonitatis & malitiæ. Probatur facilè: quia cognitio eſt neceſſaria ad voluntarium, & voluntarium requiritur ad bonum & malum. Exempla quoque ſunt perſpicua: ſi quis inuincibiliter neſciat rem eſſe ſacram, eam ſurripiens non committit ſacrilegium: itemquè ſi inuincibiliter neſciat, furari rem ſacram, vel in loco ſacro, eſſe ſpecialiter illicitum & ſacrilegium, non erit reus ſacrilegij. Idem à fortiori valet de bonitate. Satis autem erit ad malitiam, aliqua inchoata cogitatio vel ſuſpicio, cum quâ poteſt eſſe ignorantia vincibilis, quæ non excuſabit. Excipiendæ tamen ſunt ab hac concluſione quædam circunſtantiæ, de quibus loquemur concl. ſequenti.

Debent eſſe aliquo modo volitæ.

Dico ſecundò. Circunſtantię debent eſſe aliquo modo volitæ, vt tribuant vel immutent bonitatem & malitiam actus, exceptis quibuſdam quæ conſiſtũt in modo operandi quoad actus elicitos voluntatis. Primam partem huius concluſionis docere voluit S. Thom. quæſt. 19. art. 2., dicens, voluntatem ſumere bonitatem & malitiam tantùm ex obiecto: quia nimirum circunſtantiæ quoque includuntur intra totalem ambitum obiecti adæquatè ſumpti: voluntas enim determinat operari cum his vel illis circunſtantijs. Non tamen negauit S. Thomas, in obiecto totali voluntatis conſiderari poſſe aliquid præcipuum, & alia illi adiacentia, vtpote quantitatem, locum, & tempus: & dum præter obiectum aſſignamus circunſtantias, illud præcipuum intelligitur nomine obiecti, alia adiacentia appellantur circunſtantiæ. Patet autem hæc aſſertio facili ratione: ſi enim circunſtantiæ debent eſſe cognitæ: ergo debent quoquè eſſe volitæ, ſi non motiuè, ſaltem terminatiuè: illud enim diximus ſect. 5. eſſe obiectum terminatiuum, in quod cognitum fertur voluntas. Declaratur exemplis: eatenus hæ circunſtantiæ, quantitas, locus, tempus, & ſimiles, reddunt actum, vel ſimpliciter, vel magis aut minùs bonum ſeu malum; quatenus homo ſciens & eligens vult obiectum, ſiue vult facere actum, in tanta quantitate, loco, & tempore. Ac etiam circunſtantia perſonæ operantis hoc modo ſe habet: ad hoc enim vt circunſtantia v. g. voti afficiat actum, oportet hominem ſcire ſe habere votum, & ſic velle operari. Quamuis quoad valorem & rationem meriti, requiratur dignitas perſonæ operantis apud Deum per gratiam ſanctificantem: non tamen oportet, id eſſe notum homini.

Declaratur deinde ſecunda concluſionis pars, quæ excipit quaſdam circunſtantias: actus voluntatis quò magis eſt intenſus, eo eſt magis bonus vel malus: non tamen oportet, vt intenſio actus ſit cognita & obiectiuè volita ab ipſa voluntate. Similiter circunſtantia facilitatis aut difficultatis, immutare ſolet moralitatem actus, etiam ſi nec volita ſit, nec apprehenſa. Et ratio eſt: quia hæ circunſtantiæ ſe tenent merè ex parte actus eliciti voluntatis, qui eſt voluntarius per ſe formaliter, non autem obiectiue, hoc eſt non debet eſſe cognitus & volitus tanquam obiectum: eodemquè modo hæ circunſtantiæ ſe habent.

Vt dent bonitatem debent eſſe expreſsè & formaliter volita.

Dico tertiò. Circunſtantię quas diximus debere eſſe aliquo modo volitas, debent eſſe per ſe ac directè volitæ & intentæ ſub ratione honeſtatis, ad hoc vt dent actui bonitatem. Hæc concluſio eſt eorundem cum quibus ſupra ſect. 5. diximus, bonitatem obiecti debere eſſe per ſe intentam. Et ſequitur ex doctrina ibi tradita. Ac magis adhuc illuſtratur exemplis. Qui ſcit, peccatum eſſe turpe, eſſe dignum pœna æterna, eſſe offenſam diuinæ bonitatis; ſi illud deteſtatur ex motiuo tantùm turpitudinis, vel ex timore pœnæ, hic actus non eſt contritio habens honeſtatem charitatis Dei, ſed eſt tantùm attritio; ſi autem deteſtatur formaliter ex alio motiuo quia eſt contra bonitatem Dei, tunc eſt contritio. Item, qui habet votum v. g. ieiunandi, ſi ieiunat tantùm ob honeſtatem temperantiæ, hic actus non eſt religionis; ſi autem ieiunet ob honeſtatem & debitum adimplendi votum, tunc eſt actus religionis. Sic etiam, qui reſtituit pecuniam debitam cuidam, pauperi, benefactori, ſacerdoti, propinquo; ſi tantùm intendat honeſtatem iuſtitiæ ex obligatione reſtitutionis, talis actus eius

non

non habebit ſimul honeſtatem miſericordiæ, gratitudinis, religionis, pietatis; niſi inquam per ſe amet & intendat has etiam honeſtates in illis circunſtantijs. Quamuis, non hoc totum quod requiritur ad honeſtatem, ſit neceſſarium ad ſatisfaciendum præcepto, quatenus ſufficiat ad non peccandum, vt alibi videbimus.

Vt dent malitiam non oportet quòd ſint per ſe volita.

Dico quartò. Vt circunſtantię ſpeciales dent malitiam actui, non requiritur, vt ſint per ſe volitæ & intentæ, nec formaliter, nec materialiter. V. g. vt furtum rei ſacræ ſit ſacrilegium, non oportet; quòd quis determinet furari, hoc motiuo vt ſit ſacrilegus, vel quia res eſt ſacra: quinimò etiam ſi ei diſpliceat quòd res ſit ſacra, libentiùs eam rapturus ſi non eſſet ſacra, adhuc incurrit culpam ſacrilegij. Hęc concluſio eſt omnino certa, & Theologorum communis, etiam Thomiſtarum circa eadem loca citata S. Thomæ, & expreſsè ipſius S. Doctoris in 4. diſt. 16. q. 6. art. 2. quæſtiuncula 3., & vbicunque in hac 2. parte & alibi loquitur de peccatis ex ignorantia. Patetquè concluſio ratione & exemplis: ad malum enim tàm ex circunſtantijs quàm ex obiecto, ſatis eſt eſſe indirectè volitum, quia tenetur quiſque, ex honeſtate vniuſcuiuſq, virtutis, non facere actum quem ſcit habere deformitatem vitij oppoſiti: vnde circunſtantia praua dabit malitiam actui, etiam ſi non ſit per ſe intenta, ſed ſatis eſt quòd ſit cognita. Sic qui habet votum ieiunandi & non ieiunat, non quidem ex hoc motiuo vt frangat votum, ſed ex cupiditate ſola gulæ, adhuc verè peccat contra votum. Imò rurſus, quicunque ex ignorantia vincibili peccat, vtique non intendit illud quod dat malitiam actui. Et regulariter homines non peccant ex motiuo & intento talium rationum quæ dant actui malitiam, ſed tamen verè peccant & rei ſunt culpæ.

Ad illa verò loca D. Thomæ; in quibus videbatur oppoſitum docuiſſe, Caiet. infra quæſt. 72. art. 9. ait, S. Thomam mutaſſe ſententiam quam in 4. tradiderat. Sed 2. 2. quæſt. 53. art. 3. exponit, circunſtantiam dare malitiam, quando habet rationem motiui, non quidem ſolùm in actu, ſed vel ſaltem aptitudine, ideſt quæ talis eſt vt apta ſit habere rationem motiui. Addit verò. *In hoc dubio libenter eſſem diſcipulus, nam docere nec me nec alios noui.* Alij exponunt, circunſtantiam dare malitiam quando habet reſpectum diuerſæ oppoſitionis cum ratione. Alij exponunt, cùm habet rationem motiui, ideſt cùm ſe habet vt obiectum cognitum: & S. Thomam ſumpſiſſe motiuum pro terminatiuo. Alij exponunt, cicunſtantiam debere eſſe per ſe intentam, vt det ſpeciem actui, non tantùm in genere moris, ſed etiam in eſſe naturæ.

Niſi circunſtantiæ quædā generales.

Dico quintò. Vt circunſtantiæ quædam generales tribuant ſpecialem malitiam actui, debent eſſe per ſe volitæ & intentæ ſaltem materialiter. Concluſio eſt communis. Explicatur & probatur. Sunt quædam circunſtantiæ generales, in vniuerſis peccatis incluſæ: videlicet peccatum dicitur eſſe contra charitatem Dei, & ipſiuſmet peccantis; dicitur eſſe inobedientia, ſuberbia, ingratitudo, &c. Si hæ inquam circunſtantiæ non ſint per ſe intentæ, non tribuunt malitiam ſpecialem diſtinctam ab ea quæ ineſt furto v. g. in ſua ſpecie, & ſic de alijs. Ratio eſt, quia generaliter inuoluuntur in omni peccato, vel tanquam gradus quidam generici, vel vt aliqui dicunt tanquam propriæ paſſiones. Vnde hoc ipſo quòd quis conſiderat, hoc opus eſſe peccatum, & conſentit committere, implicitè conſiderat & indirectè vult omnes dictas circunſtantias: idcirco non oportet, eas in confeſſione diſtinguere. Qui tamen peccat maiori cum conſideratione alicuius ex dictis circunſtantijs, grauiùs ex ea parte peccat, etiã ſi eam circunſtantiam non intendat; non tamen additur malitia nouæ ſpeciei.

Si verò peccans per ſe intendat eas circunſtantias: vtpote ſi peccet ex hoc motiuo, vt iniuriam inferat Deo, vt opponat ſe præcepto eius, vt non ſubijciat ſe Deo; tunc peccatum contrahet malitias ſpeciales, iniuriæ contra Deum, inobedientiæ, ſuperbiæ, & ſic de alijs, atque adeo diſtinctè explicandas in confeſſione. De circunſtantia tamen ſcandali, controuertitur apud Theologos, num ſe habeat vt circunſtantia

ſpecialis, vel generalis: de qua re proprio loco agendum erit. Et ſimilis quædam ratio eſt de circunſtantia effectus conſequentis ex aliquo opere, quando non tenemur remouere cauſam: tunc enim talis circunſtantia dabit actui ſpecialem malitiam, ſi effectus per ſe intendatur. Quando autem teneamur vel non teneamur remouere cauſam certorum effectuum, in varijs locis pro occurrentia rerum determinandum eſt.

Ad ea quæ Salas in contrarium adducebat, & videbantur facere contra tertiam concluſionem, facilis eſt ſolutio: nempe non requiri eam expreſſam conſiderationem & reflexionem de conformitate ad rationem, ſed ſatis eſſe quemcumque conceptum confuſum & æquiualentem, ſicut diximus de honeſtate obiecti: imò huiuſmodi conſideratio eſt etiam neceſſaria ad malitiam. Concionator verò, confeſſarius, & ſimiles pij operarij, ſi non per ſe intendant fructũ animarum, quamuis ſciant eſſe ſequuturũ, vtiq; ex hac parte nó merentur: ſi verò illum intendant, regulariter habent conceptum ſaltem confuſum de honeſtate talis effectus ſuæquè actionis: quæ honeſtas mouet eos ad operandum, & reddit actum bonum. Adhuc verò circunſtantiæ per ſe intentæ dicuntur circunſtantiæ: non ſolùm appellando hoc nomine etiam conditiones ſubſtantiales obiecti, ſicut vocantur circunſtantiæ dictæ generales quæ in omni peccato eſſentialiter includuntur: ſed etiam, quia licèt diuerſificent actus, tàm in eſſe naturę, quam in genere moris: poteſt tamen conſiderari actus in ſpecie magis abſtracta, prout ſcilicet fertur in certum obiectum præſcindendo ab alijs circunſtantijs; & ſic reſpectu obiecti & actus ſic ſumpti, dicentur circunſtantiæ accidentales, ideſt non incluſæ in ratione illa communiori precisè ſpectata.

SECTIO NONA.

Vtrum Actus humani ſint boni aut mali ex fine.

Finis poteſt conſiderari vt obiectum actuum qui ipſum immediatè attingunt, & vt circunſtantia eorum actuum qui ſunt propter finem. Et, quia in humanis actibus præcipuus eſt modus operandi cum ordine mediorum ad finem, & hic ordo peculiares difficultates affert quoad bonitatem & malitiam: meritò S. Thomas ſeparatim de fine egit, & nos per aliquot ſectiones de bonitate malitiaquè ſumenda ex fine & medijs agemus.

Diſtingui ergo ſolet duplex finis, intrinſecus & extrinſecus: ille dicitur eſſe proprium obiectum actus, hic verò diſtinctum quid, nempe propter quem eſt actus, ſeu ad quem ordinantur media. Finis primo modo ſumptus, coincidit cum obiecto: ſecundo modo ſumptus, inter circunſtantias numeratur reſpectu actuum & mediorum quæ ordinantur ad finem. Sic notauit S. Thomas quæſt. 2. de Malo art. 7. ad 8., vbi primum vocat finem proximum, ſecundum remotum: illum eſſe ait idem ac obiectum, alium eſſe circunſtantiam. Quia ergo iam ſupra egimus de obiecto, modò præcipuè agendum eſt de fine ſecundo modo ſumpto.

Et aſſerendum eſt, humanos actus eſſe bonos aut malos ex huiuſmodi fine. Ita S. Thomas hìc art. 6. & quæſt. ſeq. art. 7., alijquè communiter. Patet primò ex Scriptura, Matthæi 6. *Si oculus tuus ſimplex fuerit, &c.*, vbi plerique exponunt, per oculum intentionem finis, & per corpus alias operationes. Ex alijs quoque pluribus Scripturæ locis idem eſt manifeſtum. Eſtquè communis doctrina Patrum, vt ex conſequentibus conſtabit magis. *Verè actus ſumunt bonitatē & malitiam ex fine.*

Secundò ratione probatur. Siue finis ſumatur vt obiectum, ſiue vt circunſtantia; iam oſtenſum eſt, ex obiecto & circunſtantijs deſumi bonitatem ac malitiam. Imò finis in ratione obiecti, non eſt tantùm obiectum terminatiuum, ſed

eſt

eſt per ſe motiuum: & inter circunſtantias eſt earum præcipua, vt ex Ariſt. diximus q. 7. Sic ergo ex fine præcipuè ſumitur bonitas & malitia.

Actus intentionis, & electionis, & externi.

Tertiò. Diſcurrendo per omnes actus: Actus intentionis, omniſquè alius immediatè finem attingens, cùm habeat finem pro obiecto, ab eo vtique conſtituitur bonus vel malus. Actus electionis, omniſquè alius media attingens, dependet ab ipſo fine & voluntate finis: imò, vt diximus quæſt. 11. ſect. 8., inuoluit quoque ordinem ad ipſum finem: ergo ab eo bonitatem & malitiam accipit. Actus demum externi ſeu imperati, vtique ex iiſdem actibus internis ratione eiuſdem ordinis ad finem denominãtur boni aut mali. Excipit autem Vaſq. diſp. 51. cap. 5. actus ipſiuſmet voluntatis, ſi cõtingat eos per alios actus imperari & ordinari in finem. Sed de hoc agemus quæſt. 20.

Quartò. Illa intentio finis ſatis erit ad bonitatem & malitiam tribuendam, quæ ſatis ſit vt actus reuera habeant ordinem ad finem: ſiue intentio eſſe debeat actus ab electione diſtinctus, ſiue non: ſiue debeat eſſe actualiter præſens ad agendum propter finem, ſiue ſufficiat virtualiter adeſſe.

Sumunt ſpeciẽ bonitatis ex fine.

Quintò. Finis dat ſuam ſpeciem bonitatis actibus, hoc eſt conſtituit actus in tali ſpecie bonos, iuxta ſpeciem honeſtatis ipſius finis. Sic frequenter docet S. Thomas, actus humanos ſpecificari ex fine. Et patet manifeſtè: actus enim qui habent pro fine ſuccurrere proximo, ſunt boni in ſpecie miſericordiæ ſeu charitatis, & ſic de alijs. Dat verò finis hanc ſuam ſpeciem bonitatis, tum actibus ex genere ſuo indifferentibus, tum actibus ex genere & obiecto ſuo bonis, de quibus ſect. ſequenti videbimus, an etiam retineant ſuam intrinſecam bonitatem: actibus verò ex ſuo obiecto malis nequaquam tribuit bonitatem, ſed eos adhuc relinquit in ſua malitia, vt dicemus ſect. vndecima.

Sumunt ſpeciem malitiæ.

Sextò. Finis dat pariter ſuam ſpeciem malitiæ actibus: videlicet quærere gladium ad occidendum hoſtem, habet malitiam homicidij. Et ſic de alijs. Datquè ſuam malitiam, tum actibus de ſe indifferentibus, tum alioqui etiam in proprio genere malis, tum inſuper actibus ex obiecto ſuo bonis, velle enim aut facere ob prauum finem, id quod alioqui per ſe bonum eſſet, vtique malũ ac peccatum eſt. Et hoc præcipuè docere voluit Chriſtus Dominus Matth. 6., & Sancti Patres frequenter inculcant: omneſquè prudentes & probi damnant opera alioqui bona, quando fiunt ob inanem gloriam, aut alium quemcumque inordinatum finem. Nam malum conſurgit ex quacumque cauſa: at finis eſt præcipua cauſa.

An ſumant tanquam ex obiecto vel tanquam ex circunſtantia.

Septimo demum. Vaſq. diſp. 51. cap. 2. contendit, actus internos, etiam electionem ipſam mediorum, ſumere moralitatem ex fine tãquam ex obiecto, non tanquam ex circunſtantia; licèt ſecus ſit de actibus externis. Videturquè ad mentem S. Thom. art. 6. in corp., & ad 2., vbi addit, quòd licèt ordinari ad talem finem accidat actui exteriori, tamen non accidere actui interiori. Ratione probat Vaſquez: quia vel electio non diſtinguitur ab intentione, & ſic planè habet pro obiecto finem: vel etiã ſi diſtingui dicatur; tunc rurſus aut non habet ex obiecto ſuo aliam moralitatis ſpeciem, & ſic ſpecies ex fine erit ei ſubſtantialis, ſumpta ex fine tanquam obiecto: aut habebat aliam propriam ex obiecto ſuo moralitatis ſpeciem, & ſic adhuc inquit, ſpeciem ſumptam ex fine eſſe ſubſtantialem & primariam in electione, ſumptam verò ex obiecto intrinſeco eſſe accidentalem & ſecundariam. Alij ſunt qui ex aduerſo volunt, finem tàm reſpectu electionis internæ, quàm reſpectu actuum externorum, ſe habere tanquam circunſtantiam, etiam ſi electio non diſtinguatur ab intentione.

Diuerſo modo affirmatur vtrunque.

Sed res eſt facilis, niſi de nomine contendamus. Si enim per obiectum intelligatur adæquatè quicquid per actũ voluntatis attingitur, ſic electio reſpicit finem vt obiectum: diximus enim q. 11. ſect. 8., actum electionis etiam attingere finem: at ſic aliæ quoque circunſtantiæ includuntur intra ambitum adæquatum obiecti, vt ſect. præcedenti dictum eſt. Si verò per obiectum intelligatur præcipuum quid quod directè per actum attingitur; ſic cùm actus electionis

ctionis directè attingat medium, finem verò ſolùm attingat reſpectiuè, planè finis dici debebit eius circunſtantia, eo modo quo dicuntur aliæ circunſtantiæ. Sed tamen concedendum vltrò eſt, finem habere aliquid magis, nempe quòd ſe habet vt ratio volendi, eſtquè ratio non ſolùm terminatiua, ſed etiam motiua. Ad rationem autem Vaſq. dicendum eſt: ſi electio non habeat aliam moralitatem ex ſuo obiecto, adhuc illam quæ ſumitur ex finè, dici poſſe ſumi ex circunſtantia, eo modo quo ex alijs circunſtantijs ſumi poteſt prima moralitas; vt ex circunſtantia loci prophani celebratio miſſæ redditur ſacrilega: ſi verò habeat aliam propriam moralitatem, ſect. 13. videbimus quæ earum ſit præcipua.

SECTIO DECIMA.

An & quomodo Actus humani ſint boni ex medijs.

MEdium quoque conſiderari poteſt, vel tanquam obiectum reſpectu eorum actuum qui immediatè & directè ipſum attingunt, vel tanquam circunſtantia reſpectu eorum actuum, qui per ſe attingunt finem, & mouent ad applicanda media; & hæc circunſtantia inter alias vocabatur *Quibus auxilijs*.

Sententia negans. Negat Vaſquez diſp. 51. cap. 3., actus humanos, etiam actum ipſum electionis, ſumere bonitatem ex vllo medio, quamuis in genere ſuo honeſto & bono. Refert pro hac ſua ſententia Ochamum, Martinum de Magiſtris, Almain., & Ferrarienſem. *Sententia affirmãs.* Verùm S. Thomas expreſsè hìc art. 4. docet, actiones humanas, præter bonitatem ſuam abſolutam, habere etiam bonitatem ex fine: vnde in ijs triplicem bonitatem moralem diſtinguit, ſcilicet ex obiecto, ex circunſtantijs, & ex fine: vbi planè ſupponit, actus ſumere bonitatem ex obiecto præter finem, quod obiectum eſt vtique medium ad finem. Et art. 7. inquit, actum habere poſſe duplicem ſpeciem moralem ſeparatam, alteram ex fine extrinſeco, & alteram ex proprio obiecto. Et q. 19. ſequenti art. 2. ad 1. ait, in actu voluntatis non differre bonitatem ex obiecto & ex fine, niſi fortè per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate. Qui difficilis locus ſic poteſt intelligi: bonitatem ex fine intrinſeco & ex obiecto non differre: at differre poſſe, ſi finis dependeat ex fine, & voluntas ex voluntate, hoc eſt ſi voluntas appetat obiectum bonum quod dicitur finis intrinſecus, propter aliud bonum, ſeu ex voluntate alterius boni, qui ſit finis extrinſecus. Planè etiam 2.2. q. 32. art. 1. ad 2. & quæſt. 85. art. 3. & q. 124. art. 2. ad 2. affirmat, eundem actum poſſe eſſe elicitum ab vna virtute, & imperatum ab alia, ſi ordinetur in finem illius: & ſine dubio ſentit, eundem actum habere poſſe bonitatem vtriuſque virtutis. Vnde, cùm hic quæſt 13. art. 1. dixit, dari poſſe actum, materialiter fortitudinis, formaliter charitatis; non negauit, hunc actum verè habere honeſtatem fortitudinis: imò per ly materialiter intellexit ſubſtantialiter ſeu intrinſecè, ſicut ibidem ait electionem materialiter eſſe actum voluntatis. Eadem videtur ſententia aliorum, abſolutè docentium, actus voluntatis ſumere bonitatem ex obiecto, dum non id reſtringunt ad ſolum finem, & medium eſt propriè electionis obiectum.

Actus nõ ſumit bonitatẽ ex medio præcisè vt vtili ad alium finẽ. Dico tamen primò. Si quis appetat medium præcisè vt vtile eſt ad alium finem, non ſpectata & intenta intrinſeca bonitate ipſius medij, talis actus non ſumit bonitatem à medio: actus inquam ipſe electionis formaliter vt electio eſt, reſpiciens tantùm bonitatem vtilitatis, non ſumit ſpeciem bonitatis ex medio, ſed tantùm habebit honeſtatem ex recto fine. Hæc aſſertio eſt eorum quos afferebat pro ſua ſententia Vaſquez. Et probatur facilè ex ſupra dictis: nempe vt actus ſit bonus in aliqua ſpecie, debere attingere formaliter honeſtatẽ obiecti, ita vt hęc ſit ratio intenta & per ſe motiua ad illum actum. Si ergo quis eligat medium, in ſe quidem honeſtum, non tamen eo quòd in ſe honeſtum eſt, ſed tantùm quia vtile ad alium finem honeſtum; hic actus non habebit ſpeciem bonitatis ex medio, ſed tantùm ex fine. Si quis v. g. ieiunet ob tuendam caſtitatem, eligens ieiunium eo ſolùm quia confert ad caſtitatem; talis actus erit

ſolùm

ſolùm bonus in ſpecie caſtitatis, non verò abſtinentiæ.

Sumit ex medio vt in ſe ſimul honeſto.

Dico ſecundò. Poteſt quis appetere medium, non tantùm eo quòd vtile eſt ad alium finem, ſed ſimul etiam eo quòd in ſe honeſtum eſt; & tunc actus electionis ſaltem materialiter habet quoque ſuam honeſtatem ex medio. Hoc etiam negatur à Vaſq. Sed probatur facilè: quia ſine dubio poteſt voluntas amare certum obiectum ob plures ſimul rationes bonitatis in eo inuentas: ergo ob vnam abſolutam propriæ honeſtatis in ſe, & alteram relatiuam vtilitatis ad alium finem honeſtum. Sic vtique poteſt quis induci ad ieiunandum, tum ob honeſtatem ieiunij in ſe, tum ob vtilitatem ad tuendam caſtitatem. Si enim quis intendens caſtitatem, & apud ſe inquirens ac deliberans de pluribus medijs quæ poteſt aſſumere, alliciatur ab honeſtate abſtinentiæ vt eligat ieiunium præ alijs medijs, vel ab honeſtate religionis vt eligat orationem præ alijs medijs; prorſus rectè operabitur ac merebitur penes honeſtatem vtriuſque virtutis: & hic operandi modus ſanè frequens eſt in ordine humanorum actuũ. Nec ſolùm inquam, idem actus exterior, videlicet ieiunium, habebit honeſtatem ex vtraque parte: verùm etiam non apparet difficile, eundem actum voluntatis attingere idem obiectum ob duplicem rationem bonitatis: & ſaltem in voluntate Angelorum eſt hoc omnino concedendum; & in voluntate quoque humana, ſaltem vbi duplex ratio bonitatis ſit valde conſimilis & coniuncta. Tunc autem, talis voluntatis actus dicetur formaliter electio, quatenus attingit obiectum vt vtile: quatenus verò ſimul attingit & reſpicit vt honeſtum, potiùs ſe habet velut actus intentionis: ideoquè dicebamus, electionis actum ſaltem materialiter ſumere ſpeciem bonitatis propriam ex ipſo medio.

Non ſolũ per concomitantiã, ſed per cõnexionem vtilitatis cum boneſtate.

Dico tertiò. Poteſt inſuper conſiderari & amari in aliquo medio vtilitas ad alium finem, non ſolùm vt concomitanter ſe habens ad honeſtatem eiuſdem medij; ſed vt fundata in ipſa honeſtate; ita vt ratio appetendi honeſtatem ipſam ſit, quia ipſa honeſtas eſt vtilis ad vlteriorem finem: & tunc etiam videtur actus ſumere hanc propriam honeſtatem ſpecificam ex tali medio. Hoc etiam negat Vaſq. dicto loco. Sed rectè affirmat Conink. lib. 1. de Virtutib. diſp. 3. dub. 9. Et declaratur & probatur. Tunc honeſtas & vtilitas concomitanter ſe habent, cùm non ideo medium formaliter eſt vtile quia honeſtum, ſed ob ſuam materialem entitatem: v. g. ieiunium, etiam ſi non conſideretur vt per ſe honeſtum in ſpecie abſtinentiæ, ſed præcisè quia ſubtrahit cibum, vtique prodeſt ad caſtitatem; & prodeſt etiam ſi vi aut inopia auferatur aut deficiat cibus. Tunc verò vtilitas in honeſtate fundatur, cùm aliquid ideo eſt formaliter vtile ad alium finem, quia in ſe honeſtum eſt: vt certè omne opus virtutis ideo valet & eſt vtile ad conſequendam gloriam, quia in ſe honeſtum & pium eſt. Poteſt ergo quis velle formaliter opus virtutis, eo quòd honeſtum eſt; & ideo velle hoc honeſtum, quia confert ad gloriam. Quod quidem non deſtruit rationem honeſtatis, quæ eſt bonitas propter ſe: ad hoc enim ſatis eſt, quòd honeſtas ipſa formaliter vt talis, non eſt bonitas relata ad aliud. Non tamen obſtat, quòd poſſit in ſe fundare vtilitatem ad aliud, ſicut pariter poteſt quis appetere delectationem aliquam, eo quòd ipſa vtilis eſt ad aliquem finem: v. g. appetit quis voluptatem moderatæ recreationis, eo quod voluptas ipſa formaliter vtilis eſt ad alacriùs ſtudendum, laborandum, & ſimilia.

Si ergo quis hoc modo appetat mediũ honeſtum & vtile, videtur etiam hic actus accipere ſpecificam honeſtatem à tali medio: verè enim talis homo appetit & intendit honeſtatem in ſe ipſa; quòd verò eam ordinat ad alium finem honeſtum, non tollit honeſtatem ipſam. Imò in vniuerſum actus omnes virtuoſi, eo ipſo quòd honeſti ſunt, implicitè inuoluũt ordinem ad vltimum finem: ideoquè omnis qui exercet opus virtutis eo quòd honeſtum eſt, dicitur virtualiter & implicitè operari propter Deum: ergo ex eo quòd quis formaliter & expreſsè velit honeſtatem virtutis propter vltimum finem, non ſpoliat actum ſuum illa intrinſeca ſpecie honeſtatis. Cùm verò Ariſt. dixit, & nos aſſeruimus, opus

opus virtutis ad hoc vt ſit bonum, debere eſſe volitum propter ſe ipſum, quatenus honeſtum eſt, debet ſic intelligi, quòd non excludatur quin apponi poſſit expreſſa ordinatio ad dictum finem; ſed intelligatur, quòd verè honeſtas ipſa ſit volita ſecundùm ſe; ad differentiam eius actus, quo quis appeteret obiectum in ſe quidem honeſtum, non tamen inquantum honeſtum.

Actus attingens finem, non ſumit vt ſic bonitatem ex medijs.

Dico quartò. Loquendo de actu intentionis circa finem, ſi ſumatur idem vnus actus attingens finem & medium honeſtum, poterit quidem talis actus intentionis materialiter ſumere bonitatem etiam ex medio iuxta hæc quæ dicta ſunt: ſi tamen conſideretur formaliter vt intentio eſt, ideſt circa finem; vel ſi ſumatur actus intentionis ab electione diſtinctus, abſtrahens ab hoc & illo medio; ſic non accipit bonitatem ex medio. Et ratio eſt, ac diſparitas ab electione quam ſect. præced. dicebamus accipere bonitatem ex fine: quia bonitas finis non eſt formaliter relata ad ſua media, nec medium eſt ratio volendi finem: ergo voluntas prout eſt ipſius finis, non accipit bonitatem à medio. Vndè ſi intendatur finis quiſpiam indifferens moraliter, & eligatur medium honeſtum, non per hoc redditur bona intentio finis ex electione medij boni: imo ſi non alia ratione ametur, niſi quia vtile eſt ad talem finem; tollitur etiam bonitas electionis, quia non amatur honeſtum vt honeſtum eſt.

Dico tandem quintò. Actus quoque externi ſeu imperati poſſunt eſſe boni ex honeſtate medij, iuxta hæc quæ dicta ſunt de bonitate actuum internorum, ad quorum normam actus externos denominari bonos, q. 20. dicemus.

SECTIO VNDECIMA.

An & quomodo Actus humani ſint mali ex medijs.

Sententia indicans non vitiari actus ex prauo

CHryſoſtomus, vel alius Auctor Operis imperfecti in Matth. Homil. 19., ſignificat, ex medio malo, quando finis eſt bonus, non ſumi malitiam, ſed ſemper opus eſſe bonum ratione boni finis, *Ex propoſito bono*, inquit, *etiam medio ob quod videtur malum, bonum eſt; quia bonum ſi propoſitum bonum, malum opus excuſat.* Alij etiam ex antiquis Doctoribus in particulari dixerunt, licitum eſſe quandoque mentiri ob honeſtum finem. Fundatur hic dicẽdi modus, in illo Matth. 6. *Si oculus tuus ſimplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit*: & cap. 7. *Omnis arbor bona bonos fructus facit, non poteſt arbor bona malos fructus facere.* Vbi nomine oculi, & arboris, denotatur intentio finis: ſic ergo quicquid fit ob finem bonum, erit bonum, & non malum; atque adeo malitia medij non inficit actum.

Inter Theologos, Almainus Tract. 3. Moral. cap. 18. & Medina hìc quæſt. 19. art. 2. docent, licèt electio mali medij mala ſit; tamen intentionem boni finis non vitiari ex prauitate medij, niſi quando ex intentione neceſſariò ſequatur electio talis medij praui, cùm ſcilicet illud eſt vnicum. Magiſter verò in 2. diſt. 40. indicat, vbi medium eſt prauum, viciare quoque intentionem finis alioqui boni. Bonauent. autem ead. diſt. art. 1. quæſt. 1., Riccard. ibidem, & Gabr. quæſt. 1. art. 1. notab. 2. & art. 2. concl. 3., dicunt, voluntatem circa finem abſolutè conſideratum, ſine reſpectu ad media, non infici ex malitia medij, ſed voluntatem finis cum ordine ad media, vitiari quando medium eſt prauum. Approbat Vaſq. diſp. 68. cap. 1., explicans, non tantùm intentionem ex qua neceſſariò ſequitur electio mali medij, ſed etiã ex qua liberè ſequitur, dehoneſtari ex ipſo prauo medio. Aliqui vero negant, ex intentione boni finis eligi poſſe prauum medium: & ita reſpondet Conink lib. 1. de Virtutib. diſp. 3. dub. 11.

Mutato ſtatu malitia ideò ceditur.

Dico primò. Ex quibuſdam medijs alioqui malis, ſed propter bonum finem aſſumptis, & variato rerum ſtatu, interdum non refunditur malitia in noſtros actus, ſed hi poſſunt adhuc eſſe boni. Hæc concluſio eſt facilis & certa, vt ex eius explicatione conſtabit. V. g. cùm occidere hominem ſit alioqui malum; tamen occidere aggreſſorem ob neceſſariam defenſionem ſui cum moderamine inculpatæ tutelæ, non eſt peccatum. Rapere aliena eſt alioqui malum; tamen

tamen pauper extrema neceſſitate preſſus, accipiens ad finem ſubſtentandæ vitæ, non peccat.

Non mutato ſtatu, ſemper ex prauo medio vitiatur actus.

Dico ſecundò. Ex medijs malis, manente tali ſtatu rerum ſub quo in genere ſuo mala ſunt, refunditur malitia in actus attingentes ipſa media, etiam ſi quis ex intentione boni finis ea eligat. Concluſio eſt Theologorum communis, quam tradit S. Thom. infra q. 20. art. 2. Eſt omnino certa ex Scriptura. 1. Reg. 15. Saul Rex reprehenſus fuit, eo quòd quædam ſpolia contra Dei præceptum aſſeruauit, licèt ob honeſtum finem ſacrificandi Deo. Ad Roman. 3. reprehenduntur ij qui dicunt, faciamus mala vt veniant bona. Item ex doctrina Patrũ qui id ſæpè monent. Et præclarè probat Auguſt. lib. cont. Mendac. ad Conſent. cap. 7., inter alia inquiens: *Quod enim facinus & flagitium, non poſſe rectè fieri, nec impunè ſolùm, ſed etiam glorioſè diceiur, ſi ſemel conceſſerimus, in omnibus malis operibus, non quid fiat, ſed quare fiat eſſe quærendum, vt quæcumque propter bonas cauſas facta inueniuntur, nec ipſa mala iudicentur?*

Ratione facilè patet: quia malum ex quacumque cauſa, & præſertim ex obiecto malo actus eſt malus: ergo qui aſſumit prauum medium, quamuis propter bonum finem, malè agit: & ex prauitate medij vitiatur actus, non iuuante bonitate finis. Ac certè naturalis ratio dictat, non eſſe rectum & laudabile, facere quæ mala ſunt prætextu boni finis. Neque ad malitiam actus requiritur, quòd per ſe intendatur ob ectum malũ; ſed ſatis eſt quòd cognoſcatur malum, quocumquè motiuo appetatur: licèt ergo quis ex motiuo honeſti finis aſſumat prauum medium, omnino malè agit. Vndè à fortiori patet, quòd ſi finis ſit alioqui indifferens, vel malus, ſemper ſumetur ſpecialis & propria malitia ex medio prauo. Quod quidem exploratũ eſt etiam apud eos qui volunt, electionem ex fine bonam, non ſumere ſpeciem bonitatis à medio: quia nimirum, ad bonitatem, non verò ad malitiam requiritur, eſſe per ſe intentam.

Vitiatur etiã actus intẽtionis determinatus ad tale medium.

Dico tertiò. Ex medio malo vitiatur etiam actus ipſe intentionis, quo quis deſiderat ſeu vult aſſequi finem per tale medium determinatè. Patet: quia hic actus attingit malum obiectum: ergo ab eo malitiam ſumit: ſiue magis placeat hunc actum appellare malum ex circunſtantia, *Quibus auxilijs*. Itaque, ſiue quis cognoſcat, vnicum tantùm eſſe medium ad conſequendum finem; ſiue etiam cognoſcens plura media, determinet aſſequi finem per tale medium; (quod quidem totum cadere poſſe ſub eundem actum intentionis, diximus q. 11. ſect. 8.) ſemper inquam intentio finis vitiatur ex tali medio prauo.

Non vitiatur actus intentionis præcedẽs & abſtrahens à tali medio.

Dico quartò. Dari poteſt intentio finis, præcedens ad electionem praui medij, bona in ſe de bono fine, non ſolùm abſtracta omnino à medijs, ſed etiam cum ordine ad media confusè ſumpta. Explicatur & probatur facilè: poteſt quis priùs abſolutè deſiderare aut etiam efficaciter intendere finem, volens ipſum aſſequi per media apta, licèt inter hæc media inueniatur aliquod prauum: tunc inquam intentio præuia, non per hoc vitiatur, ſed in ſua bonitate relinquitur, ſi habebat debitas circunſtantias; non enim per ſe inclinabat ad determinationem talis praui medij: priùs ergo quàm operans deueniat ad electionem praui medij, intentio eſt in ſe bona. Sic patet, ſolere nos intendere quædam, ad quę vti poſſumus bonis vel malis medijs, & non per hoc intentio eſt mala, ſed verè bona, & totus progreſſus erit bonus ſi determinentur media licita: ergo etiam ſi in conſequenti eligatur aliquod medium prauum, adhuc non vitiabitur illa intentio, quæ iam bona eſſe ſupponebatur.

Non permanebit intentio bona cum electione mala.

Dico quintò. Non videntur poſſe inter ſe proximè coniungi, & ſimul conſiſtere, intentio bona ex fine, & electio mala ex medio, licèt non dehoneſtetur ipſe actus intentionis ex prauitate medij, dum eſt ab electione diſtinctus. Explicatur & probatur concluſio: ad bonitatem intentionis requiritur, vt quis finem intendat ob honeſtatem eius: ſed conſtat iam, non eſſe honeſtum, aſſumere medium malum ob finem bonum: ergo non poſſunt hæc duo ſimal coniungi, quempiam velle finem amore honeſtatis, & velle medium prauum; quia hæc duo inter ſe repugnant, & ſe habent tan-

Et quidem hæc regula, vera eſt: & ad maiorem explicationem enodandæ ſunt aliquæ difficultates circa eam occurrentes.

Num circunſtantia mutantes ſpeciem, interdum ſolùm augeant.

Prima eſt: quia aliqua circunſtantia valet de ſe primò reddere actum malum, & tamen non addit nouam moralitatis ſpeciem, ſed aggrauat priorem: ergo. V. g. celebrare in loco non ſacro eſt ſacrilegium: ſi autem addatur alia circunſtantia, ſine veſtibus ſacris, aggrauatur idem ſpecie ſacrilegium, & tamen hæc circunſtantia de ſe apta erat primò conſtituere ſacrilegium. Verùm S. Thomas non dixit, omnem circunſtantiam quæ apta eſt primò reddere actum malum, ſemper quando adeſt, addere nouam ſpeciem malitiæ. Sed concedendum vltrò eſt, poſſe actum conſtitui intra certam peccati ſpeciem, vel per vnã, vel per aliam circunſtantiam, quæ ſi ſimul concurrant, eo magis aggrauent peccatum. At in hoc caſu, ij qui alioqui cenſent, non teneri pœnitentem explicare in confeſſione circunſtantias merè aggrauantes, aſſerunt tamen, has debere explicare, tenerique dicere, ſe celebraſſe in loco non ſacro, & ſine veſtibus ſacris. Sed regula ex hac parte ſic poteſt intelligi: quòd hæc alia circunſtantia apta quidem erat tribuere nouam moralitatis ſpeciem actui, quando tamen non illam inuenit ex alia priori. S. Thomas autem dixit, quòd illa circunſtantia quæ non poteſt afficere actum in genere moris, niſi ſuppoſita ſpecie morali, hæc non addit nouam ſpeciem, ſed tantùm immutat priorem.

Num circunſtantia augentes, interdum mutēt ſpeciem.

Secunda difficultas ex aduerſo eſt: quia circunſtantiæ quantitatis & modi, quæ dictæ ſunt per ſe ſupponere moralitatem actus, adhuc poſſunt interdum primò & de nouo ſpeciem moralem tribuere: vtpote, ſi aliquis habeat auctoritatem accipiendi decem aureos de pecunijs alterius, & accipiat vndecim, per ſe primò talis acceptio conſtituetur in ſpecie furti per talem circunſtantiam quantitatis: & qui nimium comedit, peccat pariter ob circunſtantiam quantitatis: & qui nimis feſtinanter comedit, peccat ob circunſtantiam modi. Verùm, in his & ſimilibus exemplis, illud quod eſt licitum, non habet vtique rationem obiecti mali in ſpecie morali. Sed illud quod non eſt licitum, ideſt exceſſus ſupra debitam quantitatem vel modum, habet rationem obiecti mali, per ſe primò tribuentis ſpeciem: circunſtantiæ verò quantitatis & modi, erunt magis aut minus in tali exceſſu. Et ita in primo exemplo, accipere vltra decem, eſt ſimpliciter peccatum; accipere autem plus aut minus vltra decem, eſt peccatum magis aut minùs graue ex circunſtantia quantitatis: & ſic in alijs exemplis.

Num circunſtātia mutantes ſpeciem, interdum ſupponere debeant aliam priorem.

Tertia & maior difficultas eſt: quia ſunt quædam circunſtantiæ, quę tribuunt quidem nouam ſpeciem actui, ſed videntur per ſe ſupponere ſpeciem priorem ex alia circunſtantia ſeu conditione obiecti. Sic vtique circunſtantia loci ſacri conſtituit ſacrilegium in actu percuſſionis, in quo per ſe ſupponit malitiam iniuſtitiæ & homicidij, ita vt ſine ea eſſe non poſſit. Similiter qui percutit clericum, committit ſacrilegium ex circunſtantia perſonæ percuſſæ, quæ malitia eſſentialiter ſupponit illam priorem ſpeciem iniuſtitiæ. Peccatum quoque adulterij, quod perficitur ex circunſtãtia perſonæ coniugatæ, eſſentialiter ſupponit malitiam luxuriæ. Propter hæc Vaſq. diſp. 54. cap. 2. ait, non oportere, vt noua ſpecies malitiæ proueniens ex circunſtantia, poſſit eſſe abſque alia priori ſpecie; ſed ſatis eſſe, quòd poſſit ſub peculiari ordine ad rationem concipi abſque illa, & ita inquit contingere in ijs exemplis. Defendi tamen poteſt in vniuerſum, circunſtantiam quæ apta eſt tribuere nouam ſpeciem, poſſe afficere actum in genere moris, abque alia ſpecie morali, vel ſaltem non ſupponendo priorem ſpeciem: quod ſanè, vt plurimum & regulariter loquendo, conſtat ita eſſe: difficultas verò ſupereſt in exemplis allatis.

Explicatur primũ exemplũ.

Ad primum ductum ex circunſtantia loci ſacri, S. Thomas 2. 2. quæſt. 99. art. 2. ad 3. declarat, eſſe poſſe malitiam ſacrilegij abſque iniuſtitia, vt ſi Iudex laicus extrahat Reum è loco ſacro. Sed Vaſq. ait, in hoc inueniri etiam malitiam iniuſtitiæ, quia Reus habet ius ne capiatur in loco ſacro, & Iudex laicus tranſgreditur

ditur

ditur terminos ſuæ iuriſdictionis. Idem defendit Suarez Tract. 2. de Legibus lib. 3. cap. 13. Verùm poteſt res ſic explicari: ſi ſeclufo iure immunitatis ne capiatur Reus in Eccleſia, & ſtante ſolo præcepto ne polluatur Eccleſia effuſione ſanguinis, Iudex Reum morte dignum occidi iubeat in Eccleſia, committeret ſolùm ſacrilegium, & non homicidium. Item ſi coniuges habeant copulam in Eccleſia, committunt peccatum ſacrilegij, abſque peccato luxuriæ. Et plerique notant, eandem eſſe ſpeciem peccati in ratione ſacrilegij, violare locum ſacrum, ſiue effuſione ſeminis, ſiue ſanguinis.

Secũdum exemplũ. Ad ſecundum exemplum de circunſtantia clerici percuſsi, declarari poteſt, quòd licèt de facto coniungatur malitia ſacrilegij cum malitia iniuſtitiæ; tamen ſi intelligeretur priuilegium conceſſum Clericis, tantùm in honorem ordinis, nullumquè ius tribui perſonis; tunc Iudicem habentem alioqui poteſtatẽ percutiendi & carcerandi ob delicta, tantùm peccaturum in ſpecie ſacrilegij, & non iniuſtitiæ. Vel aliter, quamuis committat etiam iniuſtitiam: tamen potiùs malitia iniuſtitiæ videtur ſupponere malitiam ſacrilegij: quia nimirum ipſa conſecratio ordinis confert clerico ius ne capiatur aut percutiatur à Iudice laico: & ita adeſt malitia ſacrilegij, non tanquam per ſe ſupponens antecedenter malitiam iniuſtitiæ: quod ſatis eſt ad verificandam regulam S. Thomæ.

Tertium exemplũ. Ad tertium exemplum, non ita poteſt ſeparari malitia iniuſtitiæ & iniuriæ quę infertur alteri coniugi per adulterium, à malitia luxuriæ. Sed aliqui Thomiſtæ, id ita declarant: poſſe à Deo tribui cuidam viro poteſtatem in mulierem non ſuam, vt ad eam accedens non peccaret, ſicut conceſſit Oſeæ Prophetę acceſſum ad mulierem fornicariam: tunc ſi is accederet ad mulierem alteri coniugatam, in hoc inquiunt committeret peccatum adulterij ob iniuriam quam inferret alteri viro, & eſſet immunis à malitia luxuriæ: & ſic verificari adhuc regulam D. Thomæ. Vel ſi dicatur, in peccato adulterij non eſſe duplicem malitiam ſpecie diſtinctam, vnam in genere luxuriæ, & alteram in genere iniuſtitiæ; ſed eſſe quandam certam ſpeciem ſub genere luxuriæ: tunc con iunctio alienæ coniugis, non dicetur circunſtantia tribuens nouam ſpeciem ſupra alteram ſpeciem; ſed dicetur differentia determinans commune genus ad certam ſpeciem.

SECTIO OCTAVA.

Quomodo Circunſtantiæ debeant eſſe cognitæ & volitæ, vt dent vel immutent bonitatem & malitiam actus.

Aliqui indicant, ſatis eſſe, circunſtantias cognoſci, vt dent tam bonitatem quam malitiam. Salas tract. 7. diſp. 2. ſect. 11. ait, ad bonitatem non oportere, circunſtantiam eſſe cognitam & volitam formaliter & expreſsè vt honeſta & bona moraliter; ſed eſſe cognitam & volitam prout alicui bona & conueniens: quia inquit, raro datur hæc expreſſa reflexio, quòd circunſtantia ſit conſentanea rationi: & concionator aut confeſſarius v. g. operans ob ſpiritualem fructum animarum, vtique meretur apud Deum, etiam ſi eam reflexionem non habeat. Præterea, ſi circunſtantia per ſe intendatur ſub ratione honeſtatis, conſtituet diuerſum actum in eſſe naturæ: ergo non erit circunſtantia accidentalis, ſed potiùs conditio ſubſtantialis obiecti.

Ex aduerſo S. Thomas infra quæſt. 72. art. 9. ait, circunſtantiam non addere nouam ſpeciem malitiæ, quando non habet rationem diuerſi motiui. Et 2. 2. quæſt. 53. art. 2. ad 3. ponit exemplum: Si quis accipiat rem non ſuam, vbi non debet, vt faciat iniuriam loco ſacro, eſſe ſacrilegium: ſi autem accipiat ob ſolum appetitum habendi ſuperfluum, eſſe ſimplicem auaritiam. Idem repetit, q. 178. art. 4. ad argumenta. Vult ergo S. Thomas, circunſtantiam debere eſſe per ſe directè volitam vt det malitiam actui: & ita conatur ex parte defendere Caiet. iiſdem locis.

Dico primò. Ad bonitatem & malitiam ſumendam ex circunſtantijs, oportet, *Circunſtantia de*

bene eſſe cognita. tet, eas in ſe cognoſci, non tantùm materialiter, ſed etiam formaliter, hoc eſt, ſub ratione bonitatis & malitiæ. Probatur facilè: quia cognitio eſt neceſſaria ad voluntarium, & voluntarium requiritur ad bonum & malum. Exempla quoque ſunt perſpicua: ſi quis inuincibiliter neſciat rem eſſe ſacram, eam ſurripiens non committit ſacrilegium: itemquè ſi inuincibiliter neſciat, furari rem ſacram, vel in loco ſacro, eſſe ſpecialiter illicitum & ſacrilegium, non erit reus ſacrilegij. Idem à fortiori valet de bonitate. Satis autem erit ad malitiam, aliqua inchoata cogitatio vel ſuſpicio, cum qua poteſt eſſe ignorantia vincibilis, quæ non excuſabit. Excipiendæ tamen ſunt ab hac concluſione quædam circunſtantiæ, de quibus loquemur conl. ſequenti.

Debent eſſe aliquo modo volitæ. Dico ſecundò. Circunſtantię debent eſſe aliquo modo volitæ, vt tribuant vel immutent bonitatem & malitiam actus, exceptis quibuſdam quæ conſiſtūt in modo operandi quoad actus elicitos voluntatis. Primam partem huius concluſionis docere voluit S. Thom. quæſt. 19. art. 2., dicens, voluntatem ſumere bonitatem & malitiam tantùm ex obiecto: quia nimirum circunſtantiæ quoque includuntur intra totalem ambitum obiecti adæquatè ſumpti: voluntas enim determinat operari cum his vel illis circunſtantijs. Non tamen negauit S. Thomas, in obiecto totali voluntatis conſiderari poſſe aliquid præcipuum, & alia illi adiacentia, vtpote quantitatem, locum, & tempus: & dum præter obiectum aſſignamus circunſtantias, illud præcipuum intelligitur nomine obiecti, alia adiacentia appellantur circunſtantiæ. Patet autem hæc aſſertio facili ratione: ſi enim circunſtantiæ debent eſſe cognitæ: ergo debent quoquè eſſe volitæ, ſi non motiuè, ſaltem terminatiuè: illud enim diximus ſect. 5. eſſe obiectum terminatiuum, in quod cognitum fertur voluntas. Declaratur exemplis: eatenus hæ circunſtantiæ, quantitas, locus, tempus, & ſimiles, reddunt actum, vel ſimpliciter, vel magis aut minùs bonum ſeu malum; quatenus homo ſciens & eligens vult obiectum, ſiue vult facere actum, in tanta quantitate, loco, & tempore. Ac etiam circunſtantia perſonæ operantis hoc modo ſe habet: ad hoc enim vt circunſtantia v. g. voti afficiat actum, oportet hominem ſcire ſe habere votum, & ſic velle operari. Quamuis quoad valorem & rationem meriti, requiratur dignitas perſonæ operantis apud Deum per gratiam ſanctificantem: non tamen oportet, id eſſe notum homini.

Declaratur deinde ſecunda concluſionis pars, quæ excipit quaſdam circunſtantias: actus voluntatis quò magis eſt intenſus, eò eſt magis bonus vel malus: non tamen oportet, vt intenſio actus ſit cognita & obiectiuè volita ab ipſa voluntate. Similiter circunſtantia facilitatis aut difficultatis, immutare ſolet moralitatem actus, etiam ſi nec volita ſit nec apprehenſa. Et ratio eſt: quia hæ circunſtantiæ ſe tenent merè ex parte actus eliciti voluntatis, qui eſt voluntarius per ſe formaliter, non autem obiectiue, hoc eſt non debet eſſe cognitus & volitus tanquam obiectum: eodemquè modo hæ circunſtantiæ ſe habent.

Dico tertiò. Circunſtantię quas diximus debere eſſe aliquo modo volitas, debent eſſe per ſe ac directè volitæ & intentæ ſub ratione honeſtatis, ad hoc vt dent actui bonitatem. Hæc concluſio eſt eorundem cum quibus ſupra ſect. 5. diximus, bonitatem obiecti debere eſſe per ſe intentam. Et ſequitur ex doctrina ibi tradita. Ac magis adhuc illuſtratur exemplis. Qui ſcit, peccatum eſſe turpe, eſſe dignum pœna æterna, eſſe offenſam diuinæ bonitatis; ſi illud deteſtatur ex motiuo tantùm turpitudinis, vel ex timore pœnæ, hic actus non eſt contritio habens honeſtatem charitatis Dei, ſed eſt tantùm attritio; ſi autem deteſtatur formaliter ex alio motiuo quia eſt contra bonitatem Dei, tunc eſt contritio. Item, qui habet votum v. g. ieiunandi, ſi ieiunat tantùm ob honeſtatem temperantiæ, hic actus non eſt religionis; ſi autem ieiunet ob honeſtatem & debitum adimplendi votum, tunc eſt actus religionis. Sic etiam, qui reſtituit pecuniam debitam cuidam, pauperi, benefactori, ſacerdoti, propinquo; ſi tantùm intendat honeſtatem iuſtitiæ ex obligatione reſtitutionis, talis actus eius non *Vt dent bonitatem debent eſſe expreſsè & formaliter volitæ.*

non habebit ſimul honeſtatem miſericordiæ, gratitudinis, religionis, pietatis; niſi inquam per ſe amet & intendat has etiam honeſtates in illis circunſtantijs. Quamuis, non hoc totum quod requiritur ad honeſtatem, ſit neceſſarium ad ſatisfaciendum præcepto, quatenus ſufficiat ad non peccandum, vt alibi videbimus.

Vt dent malitiam non oportet quòd ſint per ſe volita.

Dico quartò. Vt circunſtantię ſpeciales dent malitiam actui, non requiritur, vt ſint per ſe volitæ & intentæ, nec formaliter, nec materialiter. V. g. vt furtum rei ſacræ ſit ſacrilegium, non oportet; quòd quis determinet furari, hoc motiuo vt ſit ſacrilegus, vel quia res eſt ſacra: quinimò etiam ſi ei diſplíceat quòd res ſit ſacra, libentiùs eam rapturus ſi non eſſet ſacra, adhuc incurrit culpam ſacrilegij. Hęc concluſio eſt omnino certa, & Theologorum communis, etiam Thomiſtarum circa eadem loca citata S. Thomæ, & expreſsè ipſius S. Doctoris in 4. diſt. 16. q. 6. art. 2. quæſtiuncula 3., & vbicunque in hac 2. parte & alibi loquitur de peccatis ex ignorantia. Patetquè concluſio ratione & exemplis: ad malum enim tàm ex circunſtantijs quàm ex obiecto, ſatis eſt eſſe indirectè volitum, quia tenetur quiſque, ex honeſtate vniuſcuiuſq; virtutis, non facere actum quem ſcit habere deformitatem vitij oppoſiti: vnde circunſtantia praua dabit malitiam actui, etiam ſi non ſit per ſe intenta, ſed ſatis eſt quòd ſit cognita. Sic qui habet votum ieiunandi & non ieiunat, non quidem ex hoc motiuo vt frangat votum, ſed ex cupiditate ſola gulæ, adhuc verè peccat contra votum. Imò rurſus, quicunque ex ignorantia vincibili peccat, vtique non intendit illud quod dat malitiam actui. Et regulariter homines non peccant ex motiuo & intento talium rationum quæ dant actui malitiam, ſed tamen verè peccant & rei ſunt culpæ.

Ad illa verò loca D. Thomæ; in quibus videbatur oppoſitum docuiſſe, Caiet. infra quæſt. 72. art. 9. ait, S. Thomam mutaſſe ſententiam quam in 4. tradiderat. Sed 2. 2. quæſt. 53. art. 3. exponit, circunſtantiam dare malitiam, quando habet rationem motiui, non quidem ſolùm in actu, ſed vel ſaltem aptitudine, ideſt quæ talis eſt vt apta ſit habere rationem motiui. Addit verò. *In hoc dubio libenter eſſem diſcipulus, nam docere nec me nec alios noui.* Alij exponunt, circunſtantiam dare malitiam quando habet reſpectum diuerſæ oppoſitionis cum ratione. Alij exponunt, cùm habet rationem motiui, ideſt cùm ſe habet vt obiectum cognitum: & S. Thomam ſumpſiſſe motiuum pro terminatiuo. Alij exponunt, cicunſtantiam debere eſſe per ſe intentam, vt det ſpeciem actui, non tantùm in genere moris, ſed etiam in eſſe naturæ.

Niſi circunſtantia quædã generales.

Dico quintò. Vt circunſtantiæ quædam generales tribuant ſpecialem malitiam actui, debent eſſe per ſe volitæ & intentæ ſaltem materialiter. Concluſio eſt communis. Explicatur & probatur. Sunt quædam circunſtantiæ generales, in vniuerſis peccatis incluſæ: videlicet peccatum dicitur eſſe contra charitatem Dei, & ipſiuſmet peccantis; dicitur eſſe inobedientia, ſuperbia, ingratitudo, &c. Si hæ inquam circunſtantiæ non ſint per ſe intentæ, non tribuunt malitiam ſpecialem diſtinctam ab ea quæ ineſt furto v. g. in ſua ſpecie, & ſic de alijs. Ratio eſt, quia generaliter inuoluuntur in omni peccato, vel tanquam gradus quidam generici, vel vt aliqui dicunt tanquam propriæ paſſiones. Vnde hoc ipſo quòd quis conſiderat, hoc opus eſſe peccatum, & conſentit committere, implicitè conſiderat & indirectè vult omnes dictas circunſtantias: idcirco non oportet, eas in confeſſione diſtinguere. Qui tamen peccat maiori cum conſideratione alicuius ex dictis circunſtantijs, grauiùs ex ea parte peccat, etiã ſi eam circunſtantiam non intendat; non tamen additur malitia nouæ ſpeciei.

Si verò peccans per ſe intendat eas circunſtantias: vtpote ſi peccet ex hoc motiuo, vt iniuriam inferat Deo, vt opponat ſe præcepto eius, vt non ſubijciat ſe Deo; tunc peccatum contrahet malitias ſpeciales, iniuriæ contra Deum, inobedientiæ, ſuperbiæ, & ſic de alijs, atque adeo diſtinctè explicandas in confeſſione. De circunſtantia tamen ſcandali, controuertitur apud Theologos, num ſe habeat vt circunſtantia

ſpecialis, vel generalis: de qua re proprio loco agendum erit. Et ſimilis quædam ratio eſt de circunſtantia effectus conſequentis ex aliquo opere, quando non teneamur remouere cauſam: tunc enim talis circunſtantia dabit actui ſpecialem malitiam, ſi effectus per ſe intendatur. Quando autem teneamur vel non teneamur remouere cauſam certorum effectuum, in varijs locis pro occurrentia rerum determinandum eſt.

Ad ea quæ Salas in contrarium adducebat, & videbantur facere contra tertiam concluſionem, facilis eſt ſolutio: nempe non requiri eam expreſſam conſiderationem & reflexionem de conformitate ad rationem, ſed ſatis eſſe quemcumque conceptum confuſum & æquiualentem, ſicut diximus de honeſtate obiecti: imò huiuſmodi conſideratio eſt etiam neceſſaria ad malitiam. Concionator verò, confeſſarius, & ſimiles pij operarij, ſi non per ſe intendant fructũ animarum, quamuis ſciant eſſe ſequuturũ, vtiq. ex hac parte nõ merentur: ſi verò illum intendant, regulariter habent conceptum ſaltem confuſum de honeſtate talis effectus ſuæquè actionis: quæ honeſtas mouet eos ad operandum, & reddit actum bonum. Adhuc verò circunſtantiæ per ſe intentæ dicuntur circunſtantiæ: non ſolùm appellando hoc nomine etiam conditiones ſubſtantiales obiecti, ſicut vocantur circunſtantiæ dictæ generales quæ in omni peccato eſſentialiter includuntur: ſed etiam, quia licèt diuerſificent actus, tàm in eſſe naturę, quam in genere moris: poteſt tamen conſiderari actus in ſpecie magis abſtracta, prout ſcilicet fertur in certum obiectum præſcindendo ab alijs circunſtantijs; & ſic reſpectu obiecti & actus ſic ſumpti, dicentur circunſtantiæ accidentales, id eſt non incluſæ in ratione illa communiori precisè ſpectata.

SECTIO NONA.

Vtrum Actus humani ſint boni aut mali ex fine.

Finis poteſt conſiderari vt obiectum actuum qui ipſum immediatè attingunt, & vt circunſtantia eorum actuum qui ſunt propter finem. Et, quia in humanis actibus præcipuus eſt modus operandi cum ordine mediorum ad finem, & hic ordo peculiares difficultates affert quoad bonitatem & malitiam; meritò S. Thomas ſeparatim de fine egit, & nos per aliquot ſectiones de bonitate malitiaquè ſumenda ex fine & medijs agemus.

Diſtingui ergo ſolet duplex finis, intrinſecus & extrinſecus: ille dicitur eſſe proprium obiectum actus, hic verò diſtinctum quid, nempe propter quem eſt actus, ſeu ad quem ordinantur media. Finis primo modo ſumptus, coincidit cum obiecto: ſecundo modo ſumptus, inter circunſtantias numeratur reſpectu actuum & mediorum quæ ordinantur ad finem. Sic notauit S. Thomas quæſt. 2. de Malo art. 7. ad 8., vbi primum vocat finem proximum, ſecundum remotum: illum eſſe ait idem ac obiectum, alium eſſe circunſtantiam. Quia ergo iam ſupra egimus de obiecto, modò præcipuè agendum eſt de fine ſecundo modo ſumpto.

Et aſſerendum eſt, humanos actus eſſe bonos aut malos ex huiuſmodi fine. Ita S. Thomas hìc art. 6. & quæſt. ſeq. art. 7., alijquè communiter. Patet primò ex Scriptura, Matthæi 6. *Si oculus tuus ſimplex fuerit, &c.*, vbi plerique exponunt, per oculum intentionem finis, & per corpus alias operationes. Ex alijs quoque pluribus Scripturæ locis idem eſt manifeſtum. Eſtquè communis doctrina Patrum, vt ex conſequentibus conſtabit magis. *Verè actus ſumunt bonitatē & malitiam ex fine.*

Secundò ratione probatur. Siue finis ſumatur vt obiectum, ſiue vt circunſtantia; iam oſtenſum eſt, ex obiecto & circunſtantijs deſumi bonitatem ac malitiam. Imò finis in ratione obiecti, non eſt tantùm obiectum terminatiuum, ſed

eſt

eſt per ſe motiuum: & inter circunſtantias eſt earum præcipua, vt ex Ariſt. diximus q.7. Sic ergo ex fine præcipuè ſumitur bonitas & malitia.

Actus intentionis, & electionis, & externi.

Tertiò. Diſcurrendo per omnes actus: Actus intentionis, omniſquè alius immediatè finem attingens, cùm habeat finem pro obiecto, ab eo vtique conſtituitur bonus vel malus. Actus electionis, omniſquè alius media attingens, dependet ab ipſo fine & voluntate finis: imò, vt diximus quæſt. 11. ſect. 8., inuoluit quoque ordinem ad ipſum finem: ergo ab eo bonitatem & malitiam accipit. Actus demum externi ſeu imperati, vtique ex ijſdem actibus internis ratione eiuſdem ordinis ad finem denominãtur boni aut mali. Excipit autem Vaſq. diſp. 51. cap. 5. actus ipſiuſmet voluntatis, ſi cõtingat eos per alios actus imperari & ordinari in finem. Sed de hoc agemus quæſt. 20.

Quartò. Illa intentio finis ſatis erit ad bonitatem & malitiam tribuendam, quæ ſatis ſit vt actus reuera habeant ordinem ad finem: ſiue intentio eſſe debeat actus ab electione diſtinctus, ſiue non: ſiue debeat eſſe actualiter præſens ad agendum propter finem, ſiue ſufficiat virtualiter adeſſe.

Sumunt speciem bonitatis ex fine.

Quintò. Finis dat ſuam ſpeciem bonitatis actibus, hoc eſt conſtituit actus in tali ſpecie bonos, iuxta ſpeciem honeſtatis ipſius finis. Sic frequenter docet S. Thomas, actus humanos ſpecificari ex fine. Et patet manifeſtè: actus enim qui habent pro fine ſuccurrere proximo, ſunt boni in ſpecie miſericordiæ ſeu charitatis, & ſic de alijs. Dat verò finis hanc ſuam ſpeciem bonitatis, tum actibus ex genere ſuo indifferentibus, tum actibus ex genere & obiecto ſuo bonis, de quibus ſect. ſequenti videbimus, an etiam retineant ſuam intrinſecam bonitatem: actibus verò ex ſuo obiecto malis nequaquam tribuit bonitatem, ſed eos adhuc relinquit in ſua malitia, vt dicemus ſect. vndecima.

Sumunt speciem malitiæ.

Sextò. Finis dat pariter ſuam ſpeciem malitiæ actibus: videlicet quærere gladium ad occidendum hoſtem, habet malitiam homicidij. Et ſic de alijs. Datquè ſuam malitiam, tum actibus de ſe indifferentibus, tum alioqui etiam in proprio genere malis, tum inſuper actibus ex obiecto ſuo bonis, velle enim aut facere ob prauum finem, id quod alioqui per ſe bonum eſſet, vtique malũ ac peccatum eſt. Et hoc præcipuè docere voluit Chriſtus Dominus Matth. 6., & Sancti Patres frequenter inculcant; omneſquè prudentes & probi damnant opera alioqui bona, quando fiunt ob inanem gloriam, aut alium quemcumque inordinatum finem. Nam malum conſurgit ex quacumque cauſa: at finis eſt pręcipua cauſa.

An ſumant tam quam ex obiecto vel tanquam ex circumſtantia.

Septimo demum. Vaſq. diſp. 51. cap. 2. contendit, actus internos, etiam electionem ipſam mediorum, ſumere moralitatem ex fine tãquam ex obiecto, non tanquam ex circunſtantia; licèt ſecus ſit de actibus externis. Videturquè ad mentem S. Thom. art. 6. in corp., & ad 2., vbi addit, quòd licèt ordinari ad talem finem accidat actui exteriori, tamen non accidere actui interiori. Ratione probat Vaſquez: quia vel electio non diſtinguitur ab intentione, & ſic planè habet pro obiecto finem: vel etiã ſi diſtingui dicatur, tunc rurſus aut non habet ex obiecto ſuo aliam moralitatis ſpeciem, & ſic ſpecies ex fine erit ei ſubſtantialis, ſumpta ex fine tanquam obiecto; aut habebat aliam propriam ex obiecto ſuo moralitatis ſpeciem, & ſic adhuc inquit, ſpeciem ſumptam ex fine eſſe ſubſtantialem & primariam in electione, ſumptam verò ex obiecto intrinſeco eſſe accidentalem & ſecundariam. Alij ſunt qui ex aduerſo volunt, finem tàm reſpectu electionis internæ, quàm reſpectu actuum externorum, ſe habere tanquam circunſtantiam, etiam ſi electio non diſtinguatur ab intentione.

Diuerſo modo affirmatur vtrunque.

Sed res eſt facilis, niſi de nomine contendamus. Si enim per obiectum intelligatur adæquatè quicquid per actũ voluntatis attingitur, ſic electio reſpicit finem vt obiectum: diximus enim q. 11. ſect. 8., actum electionis etiam attingere finem: at ſic aliæ quoque circunſtantiæ includuntur intra ambitum adæquatum obiecti, vt ſect. præcedenti dictum eſt. Si verò per obiectum intelligatur præcipuum quid quod directè per actum attingitur: ſic cùm actus ele-

ctionis directè attingat medium, finem verò ſolùm attingat reſpectiuè, planè finis dici debebit eius circunſtantia, eo modo quo dicuntur aliæ circunſtantiæ. Sed tamen concedendum vltrò eſt, finem habere aliquid magis, nempe quòd ſe habet vt ratio volendi, eſtquè ratio non ſolùm terminatiua, ſed etiam motiua. Ad rationem autem Vaſq. dicendum eſt: ſi electio non habeat aliam moralitatem ex ſuo obiecto, adhuc illam quæ ſumitur ex finè, dici poſſe ſumi ex circunſtantia, eo modo quo ex alijs circunſtantijs ſumi poteſt prima moralitas; vt ex circunſtantia loci prophani celebratio miſſæ redditur ſacrilega: ſi verò habeat aliam propriam moralitatem, ſect. 13. videbimus quæ earum ſit præcipua.

SECTIO DECIMA.

An & quomodo Actus humani ſint boni ex medijs.

MEdium quoque conſiderari poteſt, vel tanquam obiectum reſpectu eorum actuum qui immediatè & directè ipſum attingunt, vel tanquam circunſtantia reſpectu eorum actuum, qui per ſe attingunt finem, & mouent ad applicanda media; & hæc circunſtantia inter alias vocabatur *Quibus auxilijs*.

Sententia negans. Negat Vaſquez diſp. 51. cap. 3., actus humanos, etiam actum ipſum electionis, ſumere bonitatem ex vllo medio, quamuis in genere ſuo honeſto & bono. Refert pro hac ſua ſententia Ochamum, Martinum de Magiſtris, Almain., & Ferrarienſem. *Sententia affirmãs.* Verùm S. Thomas expreſſè hic art. 4. docet, actiones humanas, præter bonitatem ſuam abſolutam, habere etiam bonitatem ex fine: vnde in ijs triplicem bonitatem moralem diſtinguit, ſcilicet ex obiecto, ex circunſtantijs, & ex fine: vbi planè ſupponit, actus ſumere bonitatem ex obiecto præter finem, quod obiectum eſt vtique medium ad finem. Et art. 7. inquit, actum habere poſſe duplicem ſpeciem moralem ſeparatam, alteram ex fine extrinſeco, & alteram ex proprio obiecto. Et q. 19. ſequenti art. 2. ad 1. ait, in actu voluntatis non differre bonitatem ex obiecto & ex fine, niſi fortè per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate. Qui difficilis locus ſic poteſt intelligi: bonitatem ex fine intrinſeco & ex obiecto non differre: at differre poſſe, ſi finis dependeat ex fine, & voluntas ex voluntate, hoc eſt ſi voluntas appetat obiectum bonum quod dicitur finis intrinſecus, propter aliud bonum, ſeu ex voluntate alterius boni, qui ſit finis extrinſecus. Planè etiam 2. 2. q. 32. art. 1. ad 2. & quæſt. 85. art. 3. & q. 124. art. 2. ad 2. affirmat, eundem actum poſſe eſſe elicitum ab vna virtute, & imperatum ab alia, ſi ordinetur in finem illius: & ſine dubio ſentit; eundem actum habere poſſe bonitatem vtriuſque virtutis. Vnde, cùm hic quæſt 13. art. 1. dixit, dari poſſe actum, materialiter fortitudinis; formaliter charitatis; non negauit, hunc actum verè habere honeſtatem fortitudinis: imò per ly materialiter intellexit ſubſtantialiter ſeu intrinſecè, ſicut ibidem ait electionem materialiter eſſe actum voluntatis. Eadem videtur ſententia aliorum, abſolutè docentium, actus voluntatis ſumere bonitatem ex obiecto, dum non id reſtringunt ad ſolum finem, & medium eſt propriè electionis obiectum.

Actus nõ ſumit bonitatẽ ex medio præcisè vt vtili ad alium finẽ. Dico tamen primò: Si quis appetat medium præcisè vt vtile eſt ad alium finem, non ſpectata & intenta intrinſeca bonitate ipſius medij, talis actus non ſumit bonitatem à medio: actus inquam ipſe electionis formaliter vt electio eſt, reſpiciens tantùm bonitatem vtilitatis, non ſumit ſpeciem bonitatis ex medio, ſed tantùm habebit honeſtatem ex recto fine. Hæc aſſertio eſt eorum quos afferebat pro ſua ſententia Vaſquez. Et probatur facilè ex ſupra dictis: nempe vt actus ſit bonus in aliqua ſpecie, debere attingere formaliter honeſtatẽ obiecti, ita vt hęc ſit ratio intenta & per ſe motiua ad illum actum. Si ergo quis eligat medium, in ſe quidem honeſtum, non tamen eo quòd in ſe honeſtum eſt, ſed tantùm quia vtile ad alium finem honeſtum; hic actus non habebit ſpeciem bonitatis ex medio, ſed tantùm ex fine. Si quis v. g. ieiunet ob tuendam caſtitatem, eligens ieiunium eo ſolùm quia confert ad caſtitatem; talis actus erit

ſolùm bonus in ſpecie caſtitatis, non verò abſtinentiæ.

Sumit ex medio vt in ſe ſimul honeſto.

Dico ſecundò. Poteſt quis appetere medium, non tantùm eo quòd vtilè eſt ad alium finem, ſed ſimul etiam eo quòd in ſe honeſtum eſt; & tunc actus electionis ſaltem materialiter habet quoque ſuam honeſtatem ex medio. Hoc etiam negatur à Vaſq. Sed probatur facilè: quia ſine dubio poteſt voluntas amare certum obiectum ob plures ſimul rationes bonitatis in eo inuentas: ergo ob vnam abſolutam proprię honeſtatis in ſe, & alteram relatiuam vtilitatis ad alium finem honeſtum. Sic vtique poteſt quis induci ad ieiunandum, tum ob honeſtatem ieiunij in ſe, tum ob vtilitatem ad tuendam caſtitatem. Si enim quis intendens caſtitatem, & apud ſe inquirens ac deliberans de pluribus medijs quæ poteſt aſſumere, alliciatur ab honeſtate abſtinentiæ vt eligat ieiunium præ alijs medijs, vel ab honeſtate religionis vt eligat orationem præ alijs medijs; prorſus rectè operabitur ac merebitur penes honeſtatem vtriuſque virtutis: & hic operandi modus ſanè frequens eſt in ordine humanorum actuũ. Nec ſolùm inquam, idem actus exterior, videlicet ieiunium, habebit honeſtatem ex vtraque parte: verùm etiam non apparet difficile, eundem actum voluntatis attingere idem obiectum ob duplicem rationem bonitatis: & ſaltem in voluntate Angelorum eſt hoc omnino concedendum; & in voluntate quoque humana, ſaltem vbi duplex ratio bonitatis ſit valde conſimilis & coniuncta. Tunc autem, talis voluntatis actus dicetur formaliter electio, quatenus attingit obiectum vt vtile: quatenus verò ſimul attingit & reſpicit vt honeſtum, potiùs ſe habet velut actus intentionis: ideoquè dicebamus, electionis actum ſaltem materialiter ſumere ſpeciem bonitatis propriam ex ipſo medio.

Non ſolũ per concomitantiã, ſed per cõnexionem vtilitatis cum honeſtate.

Dico tertiò. Poteſt inſuper conſiderari & amari in aliquo medio vtilitas ad alium finem, non ſolùm vt concomitanter ſe habens ad honeſtatem eiuſdem medij; ſed vt fundata in ipſa honeſtate; ita vt ratio appetendi honeſtatem ipſam ſit, quia ipſa honeſtas eſt vtilis ad vlteriorem finem: & tunc etiam videtur actus ſumere hanc propriam honeſtatem ſpecificam ex tali medio. Hoc etiam negat Vaſq. dicto loco. Sed rectè affirmat Conink. lib. 1. de Virtutib. diſp. 3., dub. 9. Et declaratur & probatur. Tunc honeſtas & vtilitas concomitanter ſe habent, cùm non ideo medium formaliter eſt vtile quia honeſtum, ſed ob ſuam materialem entitatem: v. g. ieiunium, etiam ſi non conſideretur vt per ſe honeſtum in ſpecie abſtinentiæ, ſed præciſè quia ſubtrahit cibum, vtique prodeſt ad caſtitatem; & prodeſt etiam ſi vi aut inopia auferatur aut deficiat cibus. Tunc verò vtilitas in honeſtate fundatur, cùm aliquid ideo eſt formaliter vtile ad alium finem, quia in ſe honeſtum eſt: vt certè omne opus virtutis ideo valet & eſt vtile ad conſequendam gloriam, quia in ſe honeſtum & pium eſt. Poteſt ergo quis velle formaliter opus virtutis, eo quòd honeſtum eſt; & ideo velle hoc honeſtum, quia confert ad gloriam. Quod quidem non deſtruit rationem honeſtatis, quæ eſt bonitas propter ſe: ad hoc enim ſatis eſt, quòd honeſtas ipſa formaliter vt talis, non eſt bonitas relata ad aliud. Non tamen obſtat, quòd poſſit in ſe fundare vtilitatem ad aliud, ſicut pariter poteſt quis appetere delectationem aliquam, eo quòd ipſa vtilis eſt ad aliquem finem: v. g. appetit quis voluptatem moderatæ recreationis, eo quod voluptas ipſa formaliter vtilis eſt ad alacriùs ſtudendum, laborandum, & ſimilia.

Si ergo quis hoc modo appetat mediũ honeſtum & vtile, videtur etiam hic actus accipere ſpecificam honeſtatem à tali medio: verè enim talis homo appetit & intendit honeſtatem in ſe ipſa; quòd verò eam ordinat ad alium finem honeſtum, non tollit honeſtatem ipſam. Imò in vniuerſum actus omnes virtuoſi, eo ipſo quòd honeſti ſunt, implicitè inuoluũt ordinem ad vltimum finem: ideoquè omnis qui exercet opus virtutis eo quòd honeſtum eſt, dicitur virtualiter & implicitè operari propter Deum: ergo ex eo quòd quis formaliter & expreſsè velit honeſtatem virtutis propter vltimum finem, non ſpoliat actum ſuum illa intrinſeca ſpecie honeſtatis. Cùm verò Ariſt. dixit, & nos aſſeruimus,

opus

opus virtutis ad hoc vt ſit bonum, debere eſſe volitum propter ſe ipſum, quatenus honeſtum eſt, debet ſic intelligi, quòd non excludatur quin apponi poſſit expreſſa ordinatio ad dictum finem; ſed intelligatur, quòd verè honeſtas ipſa ſit volita ſecundùm ſe; ad differentiam eius actus, quo quis appeteret obiectum in ſe quidem honeſtum, non tamen inquantum honeſtum.

Actus attingens finem, non ſumit vt ſic bonitatem ex medijs.

Dico quartò. Loquendo de actu intentionis circa finem, ſi ſumatur idem vnus actus attingens finem & medium honeſtum, poterit quidem talis actus intentionis materialiter ſumere bonitatem etiam ex medio iuxta hæc quæ dicta ſunt: ſi tamen conſideretur formaliter vt intentio eſt, ideſt circa finem; vel ſi ſumatur actus intentionis ab electione diſtinctus, abſtrahens ab hoc & illo medio, ſic non accipit bonitatem ex medio. Et ratio eſt, ac diſparitas ab electione quam ſect. præced. dicebamus accipere bonitatem ex fine: quia bonitas finis non eſt formaliter relata ad ſua media, nec medium eſt ratio volendi finem: ergo voluntas prout eſt ipſius finis, non accipit bonitatem à medio. Vndè ſi intendatur finis quiſpiam indifferens moraliter, & eligatur medium honeſtum, non per hoc redditur bona intentio finis ex electione medij boni: imo ſi non alia ratione ametur, niſi quia vtile eſt ad talem finem; tollitur etiam bonitas electionis, quia non amatur honeſtum vt honeſtum eſt.

Dico tandem quintò. Actus quoque externi ſeu imperati poſſunt eſſe boni ex honeſtate medij, iuxta hæc quæ dicta ſunt de bonitate actuum internorum, ad quorum normam actus externos denominari bonos, q. 20. dicemus.

SECTIO VNDECIMA.

An & quomodo Actus humani ſint mali ex medijs.

Sententia indicans non vitiari actus ex prauo

CHryſoſtomus, vel alius Auctor Operis imperfecti in Matth. Homil. 19., ſignificat, ex medio malo, quando finis eſt bonus, non ſumi malitiam, ſed ſemper opus eſſe bonum ratione boni finis, *Ex propoſito bono*, inquit, *etiam medio ob quod videtur malum, bonum eſt; quia bonum ſi propoſitum bonum, malum opus excuſat.* *medio.* Alij etiam ex antiquis Doctoribus in particulari dixerunt, licitum eſſe quandoque mentiri ob honeſtum finem. Fundatur hic dicēdi modus, in illo Matth. 6. *Si oculus tuus ſimplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit*: & cap. 7. *Omnis arbor bona bonos fructus facit, non poteſt arbor bona malos fructus facere.* Vbi nomine oculi, & arboris, denotatur intentio finis: ſic ergo quicquid ſit ob finem bonum, erit bonum, & non malum; atque adeo malitia medij non inficit actum.

Inter Theologos, Almainus Tract. 3. Moral. cap. 18. & Medina hic quæſt. 19. art. 2. docent, licèt electio mali medij mala ſit; tamen intentionem boni finis non vitiari ex prauitate medij, niſi quando ex intentione neceſſariò ſequatur electio talis medij praui, cùm ſcilicet illud eſt vnicum. Magiſter verò in 2. diſt. 40. indicat, vbi medium eſt prauum, viciare quoque intentionem finis alioqui boni. Bonauent. autem ead. diſt. art. 1. quæſt. 1., Riccard. ibidem, & Gabr. quæſt. 1. art. 1. notab. 2. & art. 2. concl. 3., dicunt, voluntatem circa finem abſolutè conſideratum, ſine reſpectu ad media, non infici ex malitia medij, ſed voluntatem finis cum ordine ad media, vitiari quando medium eſt prauum. Approbat Vaſq. diſp. 68. cap. 1., explicans, non tantùm intentionem ex qua neceſſariò ſequitur electio mali medij, ſed etiã ex qua liberè ſequitur, dehoneſtari ex ipſo prauo medio. Aliqui verò negant, ex intentione boni finis eligi poſſe prauum medium: & ita reſpondet Conink lib. 1. de Virtutib. diſp. 3. dub. 11.

Mutato ſtatu malitia ideò cedit.

Dico primò. Ex quibuſdam medijs alioqui malis, ſed propter bonum finem aſſumptis, & variato rerum ſtatu, interdum non refunditur malitia in noſtros actus, ſed hi poſſunt adhuc eſſe boni. Hæc concluſio eſt facilis & certa, vt ex eius explicatione conſtabit. V. g. cùm occidere hominem ſit alioqui malum; tamen occidere aggreſſorem ob neceſſariam defenſionem ſui cum moderamine inculpatæ tutelæ, non eſt peccatum. Rapere aliena eſt alioqui malum; tamen

tamen pauper extrema neceſſitate preſſus, accipiens ad finem ſubſtentandæ vitæ, non peccat.

Non mutato ſtatu, ſemper ex prauo medio vitiatur actus.

Dico ſecundò. Ex medijs malis, manente tali ſtatu rerum ſub quo in genere ſuo mala ſunt, refunditur malitia in actus attingentes ipſa media, etiam ſi quis ex intentione boni finis ea eligat. Concluſio eſt Theologorum communis, quam tradit S. Thom. infra q. 20. art. 2. Eſt omnino certa ex Scriptura. 1. Reg. 15. Saul Rex reprehenſus fuit, eo quòd quædam ſpolia contra Dei præceptum aſſeruauit, licèt ob honeſtum finem ſacrificandi Deo. Ad Roman. 3. reprehenduntur ij qui dicunt, faciamus mala vt veniant bona. Item ex doctrina Patrũ qui id ſæpè monent. Et præclarè probat Auguſt. lib. cont. Mendac. ad Conſent. cap. 7., inter alia inquiens: *Quod enim facinus & flagitium, non poſſe rectè fieri, nec impunè ſolùm, ſed etiam glorioſè dicetur, ſi ſemel conceſſerimus, in omnibus malis operibus, non quid fiat, ſed quare fiat eſſe quærendum, vt quæcumque propter bonas cauſas facta inueniuntur, nec ipſa mala iudicentur?*

Ratione facilè patet: quia malum ex quacumque cauſa, & præſertim ex obiecto malo actus eſt malus: ergo qui aſſumit prauum medium, quamuis propter bonum finem, malè agit: & ex prauitate medij vitiatur actus, non iuuante bonitate finis. Ac certè naturalis ratio dictat, non eſſe rectum & laudabile, facere quæ mala ſunt prætextu boni finis. Neque ad malitiam actus requiritur, quòd per ſe intendatur ob ectum malũ; ſed ſatis eſt quòd cognoſcatur malum, quocumque motiuo appetatur: licèt ergo quis ex motiuo honeſti finis aſſumat prauum medium, omnino malè agit. Vndè à fortiori patet, quòd ſi finis ſit alioqui indifferens, vel malus, ſemper ſumetur ſpecialis & propria malitia ex medio prauo. Quod quidem exploratũ eſt etiam apud eos qui volunt, electionem ex fine bonam, non ſumere ſpeciem bonitatis à medio: quia nimirum, ad bonitatem, non verò ad malitiam requiritur, eſſe per ſe intentam.

Vitiatur etiã actus intẽtionis.

Dico tertiò. Ex medio malo vitiatur etiam actus ipſe intentionis. quo quis deſiderat ſeu vult aſſequi finem per tale medium determinatè. Patet: quia hic actus attingit malum obiectum: ergo ab eo malitiam ſumit: ſiue magis placeat hunc actum appellare malum ex circunſtantia, *Quibus auxilijs*. Itaque, ſiue quis cognoſcat, vnicum tantùm eſſe medium ad conſequendum finem; ſiue etiam cognoſcens plura media, determinet aſſequi finem per tale medium; (quod quidem totum cadere poſſe ſub eundem actum intentionis, diximus q. 11. ſect. 8.) ſemper inquam intentio finis vitiatur ex tali medio prauo.

determinatus ad tale medium.

Non vitiatur actus intentionis præcedẽs & abſtrahens à tali medio.

Dico quartò. Dari poteſt intentio finis, præcedens ad electionem praui medij, bona in ſe de bono fine, non ſolùm abſtracta omnino à medijs, ſed etiam cum ordine ad media confusè ſumpta. Explicatur & probatur facilè: poteſt quis priùs abſolutè deſiderare aut etiam efficaciter intendere finem, volens ipſum aſſequi per media apta, licèt inter hæc media inueniatur aliquod prauum: tunc inquam intentio præuia, non per hoc vitiatur, ſed in ſua bonitate relinquitur, ſi habebat debitas circunſtantias; non enim per ſe inclinabat ad determinationem talis praui medij: priùs ergo quàm operans deueniat ad electionem praui medij, intentio eſt in ſe bona. Sic patet, ſolere nos intendere quædam, ad quę vti poſſumus bonis vel malis medijs, & non per hoc intentio eſt mala, ſed verè bona, & totus progreſſus erit bonus ſi determinentur media licita: ergo etiam ſi in conſequenti eligatur aliquod medium prauum, adhuc non vitiabitur illa intentio, quæ iam bona eſſe ſupponebatur.

Non permanebit intentio bona cum electione mala.

Dico quintò. Non videntur poſſe inter ſe proximè coniungi, & ſimul conſiſtere, intentio bona ex fine, & electio mala ex medio, licèt non dehoneſtetur ipſe actus intentionis ex prauitate medij, dum eſt ab electione diſtinctus. Explicatur & probatur concluſio: ad bonitatem intentionis requiritur, vt quis finem intendat ob honeſtatem eius: ſed conſtat iam, non eſſe honeſtum, aſſumere medium malum ob finem bonum: ergo non poſſunt hæc duo ſimul coniungi, quempiam velle finem amore honeſtatis; & velle medium prauum; quia hæc duo inter ſe repugnant, & ſe habent tan-

tanquam velle & nolle honeſtatem. Ad ſummum ergo poterat eſſe intentio bona ob amorem honeſtatis ante electionem praui medij, vt concl. præcedenti dictum eſt: ſed cùm poſtea quis eligit prauum medium, iam non permanet in ea intentione eo modo quo illam habebat, ſcilicet ob amorem honeſtatis; ſed habebit quidem intentionem eiuſdem finis materialiter, ſub diuerſa tamen ratione motiua. Non tamen oportet, dum quis eligit malum medium, ſimul intendere finem ob rationem inhoneſtã eiuſdem rationis cuius eſt medium: ſed facilè poteſt intendere finem, ſi non ob rationem honeſtatis, certè ob rationem aliquam commoditatis de ſe non illicitam, ſeu abſtrahentem ab illa malitia medij; & ſic eligere prauum medium: ſic inquam proximè coniungi poſſunt, intentio finis non mala, & electio mala mali medij. Demum, quo pacto actus externi & imperati ſint mali ex medijs, ſimili pacto explicandum eſt, quo de actibus internis à voluntate elicitis dictum eſt.

Explicantur auctoritates prioris ſententiæ. Cæterùm ad locum Chryſoſtomi dici poſſet, eum eſſe locutum de opere, quod aliàs quidem malum eſt, ſed mutato rerum ſtatu poteſt eſſe bonum ob honeſtum finem. Sed quia ibi appoſuit exemplum mendacij: de hoc dicendum eſt, non rectè ſenſiſſe illos qui putarunt, licitum eſſe mendacium ex cauſa neceſſaria; ſed certum prorſus eſt, nunquam licere: de qua re ſuo loco 2. 2. tractabimus. Ad loca verò Scripturæ dicendum eſt, ſi oculus intentionis rectus ſit, opera quoque eſſe recta ex ipſo fine; dummodo tamen debitæ conditiones adſint, inter quas hæc eſt, ne opus alioqui ex genere ſuo ſit malum, quia aliter non poteſt cohoneſtari ex intentione boni finis. Ad ſecundum locum, per illam arboris metaphoram alij intelligunt determinationem voluntatis, & per fructus opera externa: quo ſenſu veriſſimũ eſt, ex voluntate bona non oriri opus malum. Alij intelligunt per arborem hominem ipſum, & per fructus opera eius: ſenſuſquè ſit, probum virum regulariter bona opera facere. Vel, ſi per arborem accipiatur intentio, hic locus ſicut & præcedens declarari poteſt iuxta quintam concluſionem: nempe non poſſe proximè coniungi intentionem per ſe bonam ex fine, & electionem prauam ex medio.

SECTIO DVODECIMA.

An & quomodo ex fine vel medio augeatur vel minuatur bonitas aut malitia actus.

QVatenus finis bonus dat bonitatem, malus malitiam, & ſimiliter medium; facile erit diſcernere, quando dent maiorem aut minorem, iuxta circunſtantias quibus afficiuntur, ex doctrina tradita ſect. 6. & 7. Sed præterea nonnulla quæ de nouo occurrunt, ſpectato ordine finis & medij, breuiter explicanda ſunt.

Electio medij poteſt deficere à tanta bonitate intentionis erga finẽ. In primis, conſiderando, quatenus ex intentione finis redundat eadem moralitatis ſpecies in electionem mediorum, vt prædictum eſt, poteſt actus electionis minùs de ea participare quàm actus intentionis: nempe ſi ex intentione finis boni eligatur medium minùs aptum & proportionatum; tunc planè melior erit intentio quàm electio intra eandem bonitatis ſpeciem. Hoc expreſſit S. Thomas quæſt. 19. ſequenti art. 8., & ſic exponit Vaſq. diſp. 71., reiectis quibuſdam alijs expoſitionibus. Quod verò S. Thomas ibidem addit, *Quia intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis*, ſcilicet ad electionem, *propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem*, ſcilicet electionẽ, Vaſq. ibi num. 8. exponit, ex hac parte quatenus electio prouenit ex intentione, habere æqualem bonitatem. Sed, hoc eſt ferè deſtruere quod dictum erat, electionem medij minùs apti eſſe minùs bonam. S. Thomas ergo non dixit, eandem quantitatem bonæ intentionis redundare in electionem, ſed quantitatem redundare: quod ex ſequentibus verbis ſic poteſt intelligi; ſcilicet quo melioris finis fuerit intentio, eo electionem quoque eſſe meliorem; non tamen quaſi æqualis bonitas ſit in electione

ac

ac in intentione pro caſu in quo loquimur.

Alio modo poteſt electio eſſe minùs bona, quàm intentio: nempe ſi actus electionis ſit minùs intenſus quàm actus intentionis, quod accidere poſſe notauit S. Thom. ibidem. Et patet facilè: infirmus vehementer cupiens & intendens ſanitatem, ac ſimul conſiderans moleſtiam ac difficultatem mediorum, minùs intenſè appetit ipſa media. Quod verò S. Thomas ibi ait, intenſionem intentionis redundare in electionem, ſimiliter intelligendum eſt: nempe quo intentio fuerit intenſior, eo electionem reddit magis bonam; non tamen reddi æquè bonam ac eſt ipſa intentio, dum nimirum electio non adæquat ſimpliciter intenſionem eius.

An ſit magis vel minùs mala electio praui medij ob bonum finem.

Deinde conſiderando, quatenus ex intentione finis non redundat eadem moralitatis ratio in electionem mediorum, quando nempe ex intentione boni finis aſſumitur prauum medium; tunc inquam dubium eſt, num ex intentione boni finis minuatur ſaltem malitia electionis quæ eſt de prauo medio, ſtante quod dictum eſt non auferri ſimpliciter. D. Aug. lib. Quinquaginta homiliarum homil. 7., & refertur in Iure cap. *Fortè* 14. quæſt. 5., ſignificauit, augeri potiùs malitiam peccati ex intentione boni finis: *Si fur*, inquit, *totum tribuat pauperibus quod tulerat, addit potiùs peccatum quàm minuat*. Aut ſaltem non minui peccati malitiam, fuit opinio quorundam, vt refert Almain. Tract. 1. Moral. cap. 12., quam approbat Lorca diſp. 42. de Actibus memb. 3. Quia, dicebant, eatenus intentio boni finis poſſet minuere malitiam operis, inquantum tribueret aliquam bonitatem; ſicut minuitur calor per introductionem frigoris: ſed illa intentio nullam tribuit bonitatem: ergo non diminuit malitiam. Tum etiam, ſi bonitas finis minuit peccati malitiam: ergo maior bonitas plus diminuet: igitur tanta poterit tandem eſſe bonitas finis, vt penitus deleatur malitia, quod eſt abſurdum.

Minuitur malitia electionis & operis ex intentione boni finis.

Communis tamen & vera ſententia eſt, ex intentione boni finis per ſe loquendo minui peccati malitiam. Ita Almain. loco citato, Maior in 2. diſt. 42. art. 4., Medina & alij hic quæſt. 19. art. 7., Vaſq. diſp. 69., Salas tract. 7. diſp. 3. ſect. 11. §. 5. Probatur primò ex D. Auguſt. lib. cont. Mendac. ad Conſent. cap. 8., vbi ſic ait: *Dicet aliquis, ergo æquandus eſt fur quilibet ei furi qui miſericordia voluntate furatur, quis hoc dixerit?* Ipſe autem Auguſt. docet, vtrũque peccare; peiorem tamen eſſe qui concupiſcendo quàm qui miſerando furatur, id eſt qui ex concupiſcentia pecuniæ, quàm qui ex intentione boni finis dandi eleemoſinam, ſurripit alienas: & ſimiliter docet, grauius eſſe ſtuprum ex luxuria quàm ex miſericordia commiſſum: & cap. 14. & 21. docet, leuius eſſe mendacium dictum ex intentione boni finis.

Secundò patet communi hominum ſenſu: minùs enim reprehendunt, & aliquatenus excuſant, ac faciliùs ignoſcunt, mitiùs puniunt, ea peccata, quæ ob finem alioqui bonum facta eſſe videant. Et, ſi quæ circunſtantiæ ſunt, quæ minuant peccati malitiam, prorſus hæc circunſtantia boni finis exiſtimatur multum valere.

Tertiò ratione probatur. Peccatum quod tanquam medium ad conſecutionem boni finis eligitur, eſt minùs voluntarium, non tantùm quoad malitiam formaliter, ſed quoad fundamentum ipſius malitię. V. g. virgini ſe proſtituenti, non ex motiuo voluptatis, ſed ad ſuccurrendum inopiæ ſuorum parentum, vtique minùs voluntaria eſt carnalis delectatio, quam ſi ex cupiditate peccaret. Sed certè, peccatum quod eſt minùs voluntarium, eſt ex hac parte minùs graue: ergo verè per circunſtantiam boni finis imminuitur peccati malitia. Non autem idem ſequitur, quando quis faciat vnum peccatum ob alium prauum finem: ſed diſparitas eſt; quia ordo vnius peccati ad aliud, debebat potiùs retrahere hominem ab illo, vel ſaltem hoc non debebat eſſe motiuum plus inducendi: at ordo medij ad finem bonum apta eſt inclinare magis ad operandum: potiùs ergo excuſabitur grauitas peccati commiſſi ob finem bonum, quàm prauum.

Explicatur auctoritas Auguſtini.

Ad auctoritatem Auguſtini ex lib. Homiliarum dicendum eſt, poſſe aggra-

uari

uari peccatum eius, qui erogat pauperibus, id quod alijs abſtulerat, quatenus per hoc reddit ſe impotentem aut minùs habilem ad reſtituendum. Et ſimiliter fatendum eſt, grauiùs delinquere quempiam rapientem aliena animo elargiendi pauperibus, quàm ſi furetur animo aliquandiù retinendi apud ſe ad ſuum vſum, & poſtea reſtituendi vero domino. Si tamen cætera ſint paria, hoc eſt ſi vnus furetur ad finem dandi eleemoſinam, & alius furetur ad finem inſumendi ſimpliciter in proprium vſum; vtiquè minùs peccat, qui ex eo fine furatur vt det pauperibus.

Soluuntur quædam rationes. Ad primam rationem alterius ſententiæ dicendum eſt, finem bonum non imminuere malitiam per introductionem bonitatis oppoſitæ; ſed ſolùm negatiuè, quia reddit opus minùs voluntarium. Ad ſecundam rationem Vaſq. diſp. cit. cap. 2. ait, non eo magis ac magis alleuiari peccatum, quò finis fuerit magis ac magis bonus. Sed tamen poterit etiam hoc admitti: quia vbi finis eſt melior, erit maius incentiuum ad aſſumendum medium, & ita plus excuſabit. V. g., ſi furari ad ſuccurrendum pauperi, eſt minùs malum; ad ſuccurrendum pauperiori, erit adhuc minùs malum. Et inſuper ad alteram conſequentiam dicendum eſt, poſſe adeo creſcere bonitatem finis, vt mutetur rerum ſtatus conſtituens malitiam, & deleatur penitus malitia. V. g. accipere alienum ad ſuccurrendum pauperrimo extremè indigenti, verè non erit peccatum, quando ille non habebat de proprio. Attamen ſtante tali rerum ſtatu quo conſtituitur peccatum, ſemper erit malum ob quemcumque bonum & optimum finem: quia nunquam ſunt facienda mala vt veniant bona.

SECT. DECIMATERTIA.

An & quomodo idem actus habere poſſit plures bonitates aut malitias, ex obiecto & circunſtantijs, ex fine & medijs.

NEgat Vaſq. diſp. 51. cap. 3. & ſuper art. 7. huius quæſt., poſſe eidem actui interiori ineſſe duplicem bonitatem: excipit actum adorationis erga Chriſtum; dicens, poſſe fieri, vt eodem actu adoremus Chriſtum ob excellentiam increatam & creatam, atque ita talis actus ſimul ſit latriæ & duliæ.

Ex dictis tamen colligitur, poſſe non ſolùm eidem actui externo, ſed etiam interno, plures malitias aut plures bonitates conuenire. *Poteſt, non ſolùm idē actus externus ſed etiam internus, habere plures bonitates aut malitias.* De malitia, res eſt clara: conuenit enim actui, ex eo ſolùm quòd cognoſcatur, etiam ſi non intendatur: planè autem poſſunt in vno opere coniungi & cognoſci plures deformitates: & ſic non ſolùm actus externus, ſed etiam actus voluntatis internus circa tale opus ita cognitum, habebit plures malitias. De bonitate quoque in actu externo, res eſt facilis: quia poteſt idem opus externum amari ob plures rationes, ſaltem per plures actus voluntatis internos, & ſic reuera induet plures honeſtates. V. g. idem actus ieiunandi, poteſt ab homine eligi & exerceri, tũ ex amore abſtinẽtiæ, tũ religionis ad obſeruandum votũ quod is fortè habet, tum ex amore caſtitatis ad quam ieiunium confert, & ſic de ſimilibus. In actu quoque interno, res eſt de mente D. Thomæ pluribus in locis huius materiæ: in vniuerſum enim loquens de humanis actibus, & non de ſolis externis, docet poſſe eidem actui ineſſe plures moralitatis ſpecies, ſiue deformitates, ſiue honeſtates. Ratione autem oſtenditur: quia fieri poteſt, vt eodem actu voluntas amet obiectum ob plures rationes honeſtatis in eo ſibi propoſitas: quod quidem in voluntate angelica fatendum eſt, ac etiam in humana, ſaltē vbi eæ rationes ſint valde connexæ, & Vaſq. ipſe in actu adorationis admittit.

Tum ex obiecto & circunſtãtijs, tũ ex fine & medijs. Conſtat autem ex his, poſſe coniungi plures bonitates, plures malitias, ſiue ex obiecto & aliqua circunſtantia, ſiue ex pluribus circunſtantijs, ſiue ex fine & medio: ac etiam ex pluribus finibus, ſi idem medium ob plures fines aſſumatur, vt fieri poſſe docuit S. Thomas quæſt. 12. art. tertio: ac tandem ex obiecto ſimul & circunſtantijs & fine, vt affirmat S. Thomas hic art. 4. Sed Scotus Quodl. 18. art. 1., cùm dicat, actum ex obiecto ſumere bonitatem aut malitiam in genere, ex fine verò & circunſtan-

ſtantijs ſumere determinatam in ſpecies indicat, non diſtingui in eodem actu plures moralitatis ſpecies, ſed eſſe vnicam in ſpecie, contractam per ordinem ad finem aliaſuè circunſtantias. Et fauet S. Thom. quibuſdam in locis, vt infra referemus. Conradus verò hac quæſt. 18. art. 10. ait, circunſtantiam non addere nouam moralitatem, ſpecie diſtinctam, & quaſi diſparatam ab ea quæ ſumitur ex obiecto, ſed contrahere illam ad certam ſpeciem. V. g. in furto rei ſacræ non eſſe duplicem malitiam ſpecie diſtinctam, vnam nempe furti, & alteram ſacrilegij; ſed eſſe vnicam furti ſacrilegi: eo quòd malitia furti ex obiecto, ſit generica; & circunſtantia rei ſacrę ſit quaſi differentia contrahens illam ad talem ſpeciem. Similiter in adulterio non eſſe duplicem malitiam, luxuriæ & iniuſtitiæ; ſed eſſe vnicam conſurgentem ſimul ex obiecto & circunſtantia. Fatetur tamen Conrad., ex fine extrinſeco ſumi diſtinctam ac diſparatam moralitatis ſpeciem: & ita voluntatem rapiendi pecuniam alienam ad finem fornicandi, diſcretè habere malitiam furti & malitiam luxuriæ. Alij ex aduerſo abſolutè dicunt, tàm circunſtantiam quàm finem tribuere actui diuerſam ac diſparatam moralitatis ſpeciem ab ea quæ ſumitur ex obiecto. Ita Vaſq. diſp. 53. cap. 3. & hac quæſt. ſuper art. 7., Salas tract. 7. diſp. 3. ſect. 5., & alij frequenter.

Suntquè diſtincta ſpecies moralitatis in eodem actu.

Sed diſtinguendum eſt cum S. Thoma quæſt. 2. de Malo art. 6. Interdum conſideratur peccatum in aliquo genere, & circunſtantia additur tanquam differētia contractiua eius: v. g. vti re aliena in genere eſt iniuſtitia; addendo autem ac determinando vxore aliena, eſt certa ſpecies quæ dicitur adulterium. Interdum verò conſideratur obiectum in ſua ſpecie, eiquè additur circunſtantia diſparata: vt conſiderando furtum propter ſe, eiquè addendo quòd fiat propter homicidium: & ſic ſunt duæ ſpecies diſparatæ in eodem actu. Affert S. Thomas exemplum: ſi ſupra coloratum additur album, conſtituitur vna ſpecies qualitatis; ſi autem additur dulce, conſtituitur alia qualitatis ſpecies diſparata. Sic etiam poteſt explicari quod ait S. Doctor hac quæſt. art. 7., moralitatem quæ ſumitur ex fine intrinſeco, eſſe genericam reſpectu eius quæ ſumitur ex obiecto; illam verò quæ ſumitur ex fine extrinſeco, eſſe diſparatam: nempe per finem intrinſecum intelligendo obiectū in genere; per finem verò extrinſecum, aliud obiectum in ſpecie diſparatum: quamuis S. Thom. ſit obſcurè loquutus. Et ſimiliter poterit explicari Scotus, ſcilicet quando ſumitur obiectum in genere, & adduntur circunſtantiæ per ſe contractiuæ. Vel ſolùm denotare voluit quandam ſimilitudinem: quòd ſicut generi ſuperueniunt differentiæ, ita obiecto circunſtantiæ, licèt hę ſint accidentales obiecto, differentiæ verò contrahunt genus ad conſtituendas ſpecies: quem ſenſum ipſe magis indicat in 2. d. 7. q. 1. §. *De primo dico*, vbi concedit ex obiecto & fine duplicem bonitatem.

At verò iuxta regulam ſuperiùs traditam ſect. 7., ad dignoſcendum, quæ circunſtantiæ tribuant nouam ſpeciem, quæ verò tantùm immutent illam quæ eſt ex obiecto, aſſerendum eſt, quod eæ circunſtantiæ quas ibi diximus addere nouam ſpeciem, verè inquam addant ſpeciem diſtinctam ac diſcretam ab ea quæ ſumitur ex obiecto: vt in furto rei ſacræ duplicem eſſe malitiam ſpecie diſtinctā, vnam furti & alteram ſacrilegij. Idquè probatur: tum quia circunſtantia quæ additur, habet ſecundùm ſe peculiarem ordinem ad rationem: tum quia diſtinctæ ſunt virtutes quibus tale peccatum opponitur, nempe iuſtitiæ & religionis: tum quia, accipere v. g. alienam pecuniam, eſt ſpecies infima iniuſtitiæ, nempe furtum: ergo non poteſt contrahi per aliam differentiam: igitur circunſtantia rei ſacræ addet nouam ſpeciem malitiæ: & alioqui vix vlla eſſet ſpecies infima in moralibus, ferè enim ſemper addi poteſt aliqua circunſtantia. Tum demum, eadem ratio eſt, ſiue malitia ſumatur ex circunſtantia finis, ſiue ex alijs: qui ergo fatentur ſumi ſpeciem diſcretam ex fine, idem fateri debent ex alijs circunſtantiis.

Explicantur quædam loca D. Thomæ

Contra hoc tamen ſunt quædam loca difficilia S. Thomæ. In primis 2.2. q. 11. art. 1. ad 2. ait, peccatum ex fine remoto

moto habere genus, ex obiecto ſpeciem: vt ſi quis fornicatur ad furandum: additque S. Thomas, vt dictum eſt de actibus in communi, intelligens ſanè hunc locum hac quæſt. art. 7., vbi tamen S. Doctor oppoſitum planè docuerat. Verùm S. Thom. ibi loquitur diſiunctiuè; ſcilicet, ex fine remoto habere genus vel cauſam: accipienda eſt ergo ſecunda hæc diſiunctionis pars, quod ſatis eſt ad veritatem propoſitionis diſiunctiuæ. Huic tamen explicationi non acquieſcit Vaſq. hic ſuper art. 7. Sed certè S. Thom. ibi hanc ſecundam diſiunctionis partem applicat ad rem de qua agimus; ait enim, peccatum hęreſis ex proprio obiecto eſſe ſpeciem infidelitatis, ex fine verò remoto, ſi ſit ob inanem gloriam, habere cauſam, & oriri ex ſuperbia vel cupiditate.

Rurſus S. Thom. eo loco quæſt. 2. de Malo art. 6., ſimul cum illo exemplo rei alienæ, quæ determinatur addendo vxoris alienæ, affert exẽplum furti, quod ſimiliter ait determinari addendo rei ſacræ. Verùm, exploratum eſt, non debere in exemplis exactam veritatem inquiri: ſed ſatis erat, verificari primum illud exemplum.

Demum 2. 2. quæſt. 154. ſub fornicatione diſtinguit has ſpecies, ſtuprum, adulterium, raptum, & inceſtum. Ad hoc, non oportet dicere, S. Thom. aſſignaſſe has ſpecies vt intrinſecè differentes intra genus luxuriæ: ſed eas meritò diſtinxit ob diuerſitatem circunſtantiarum, licèt hæ addant nouas malitias diſcretas à malitia luxurię. Imò ipſemet ibi art. 1. ad 2. ait, ex hoc quòd deformitates diuerſorum vitiorum poſſunt in eodem actu concurrere, adulterium contineri ſub luxuria & ſub iniuſtitia. Negandum tamen non eſt, quaſdam eſſe ſpecies luxurię intrinſecè diſtinctas ſub eodem luxuriæ genere: de qua re agendum eo loco erit.

SECT. DECIMA QVARTA.

Num idem actus poſſit eſſe ſimul bonus & malus ex diuerſis rationibus prædictis.

AFfirmauit, tum de actu externo, tum etiam voluntatis interno, quidam Gulielmus de Bellomonte apud Almain. tract. 1. Moralium cap. 12. Affirmat de actu externo ipſe Almain., & conſentit Corduba lib. 2. quęſt. 23. §. *Quibus non obſtantibus*, addens, etiam actum voluntatis vt imperatum per alios actus, poſſe eſſe ſimul bonum & malum. Sequitur etiam Granad. hic Controuerſ. 2. tract. 14. diſp. 1., & tribuit D. Thomę art. 6., qui tamen id nequaquam dicit. Admittunt quoque iidem Auctores, poſſe eundem actum eſſe meritorium & demeritorium. Sed aliqui Recentiores hoc negant, quamuis admittant de bonitate & malitia.

Aſſerendum tamen eſt, non poſſe eundem actum, ſiue externum, ſiue internum, ſimul eſſe propriè loquendo & formaliter bonum & malum: ſiquidem quacumque ex parte actus aliquis ſit malus, eſt ita ſimpliciter & abſolutè malus, vt ſimul dici nequeat bonus aut meritorius. Ita notauit S. Thomas hic art. 4. ad 3., dicens actionem aliquam ex parte malam, ſimpliciter nõ eſſe bonã, ſed ad bonã requiri vt omnes bonitates concurrant, quia bonum ex integra cauſa. Idem docuit quæſt. 2. de Malo art. 2. ad 2., & alibi. Eadem eſt ſententia Scholaſticorum in 2. ſententiarum, Scoti d. 40. quæſt. vnica, Durandi q. 3. num. 3., Gregor. d. 26. quæſt. 1. art. 1. & diſt. 42. quæſt. 1. art. 1., & aliorum. Idem defendunt Vega lib. 11. ſuper Concil. cap. 26., Valent. quæſt. 15. de Actib. puncto 6., cum Nauar. in Manuali prælud io 6. num. 22., Vaſq. diſp. 70., Salas tract. 7. diſp. 3. ſect. 11., Medina hac q. art. 10. & q. 20. art. 6., aliique in hac materia. *Non poteſt idẽ actus eſſe ſimul bonus & malus.*

Fundamentum eſt, notum illud pronunciatum, *Bonum ex integra cauſa, malum ex quocunque defectu*: quod ſumptum eſt ex Dionyſ. cap. 4. de Diuinis no- *Quia bonũ ex integra cauſa, malum*

ex quocũque defectu. nominib. Et conſonat illud Ariſt. 1. Ethicor. cap. 6., *Malum multis modis contingit, bonum vno: vt multas in partes poſſumus deuiare à ſcopo, ipſum verò vnum attingere.* Affert etiam Medina quæſt. 20. art. 3. concl. 3. auctoritates quaſdam Scripturæ & Patrum. Ratione idem declaratur, quia bonum eſt in ſe perfectum: perfectum verò eſt cui nihil deeſt: ergo actus qui ex aliqua parte malus eſt, ſimpliciter malus eſt, & non eſt dicendus bonus. Rurſus, recta ratio dictat, faciendum eſſe id quod ſit ex omni parte bonum, & nulla parte malũ: ergo actus vna quauis parte malus, non eſt conformis ſed difformis rectæ rationi, non eſt faciendus ſed fugiendus; nõ eſt laudabile, ſed vituperabile, facere talem actum: ergo ſimpliciter eſt malus & non eſt bonus. Dicimus autem propriè loquendo: quia ſi quis contendat, per actum bonum moraliter poſſe intelligi talem actum, qui ſit circa obiectum bonum, licèt habeat malam circunſtantiam; minùs propriè loquetur. Et hoc eſt quod ait Medina art. 10. citato, actum ſimpliciter malum, poſſe dici ſecundùm quid bonum. Sic etiam intelligendum eſt, quod ait S. Thom. art. 4. ad 3., poſſe eidem actui ineſſe vnam bonitatem, & deeſſe aliam; poſſe actionem quæ eſt bona ſecundùm ſpeciem ſuam vel ſecundùm circunſtantias, ordinari ad malum finem: & tunc ſimpliciter non eſſe bonam, ſed malam.

Non poteſt actus malus eſſe ſimul meritorius. Confirmatur adhuc magis cõcluſio. Si actus aliquis eſſet ſimul bonus & malus, tunc vel eſſet tantùm demeritorius ac nullatenus meritorius: & hoc eſt inconueniens, quia ſemper ex bonitate ſequitur proportionatum meritum. Vel eſſet ſimul etiam meritorius: & hoc eſt abſurdum: tum quia Matth. 6. dicitur actus alioqui bonus, ſi fiat ob inanem gloriam, & hac ratione ſit malus, prorſus carere mercede apud Deum: tum quia non poteſt idem actus eſſe acceptus & inuiſus Deo, acceptus vt remuneretur præmio, inuiſus vt mulctetur pœna: tum etiam, ſi talis actus eſt meritorius, poſſet mereri remiſſionem pœnæ, vnde ſimul eſſet ſatisfactorius pro pęna & meritorius pœnæ, quod planè eſt impoſſibile. Ac demum à fortiori patet, non poſſe eundem actum ſimul eſſe peccatum mortale, & bonum ac meritorium præmij: quia peccatum mortale tollit gratiam ex qua redditur opus dignum & acceptum Deo; & conſtituit hominem inimicum Deo, atque adeo indignum omni præmio.

In contrarium objicies primò. Actus qui eſt bonus in ſua ſpecie & ex obiecto, eſt eſſentialiter bonus: ergo etiam quando erit aliqua ex parte malus, adhuc retinebit ſuam eſſentialem bonitatem. Reſpondetur, eandem ipſam bonitatem ſpecificam & ex obiecto, vt ſimpliciter & propriè dicatur bonitas, connotare carentiam omnis malæ circunſtantiæ: & ita non eſt eſſentialis actui, niſi ad ſummum vt conſiderato cum hac connotatione: ſi ergo adſit aliqua mala circunſtantia, actus non erit propriè bonus. *Quomodo actus amittat bonitatem.*

Objicies ſecundò. Poteſt quis per actum ex circunſtantia malum adimplere præceptum: v. g. Sacerdos recitans horas canonicas cum leui negligentia. Imò qui indignè communicat in Paſchate, eodem actu peccat mortaliter contra præceptum Diuinum de non indignè comunicando, & videtur adimplere præceptum Eccleſiæ de comunicando in Paſchate. Sed non ſatisfit præcepto niſi per actum bonum, præcipitùr enim actus bonus: ergo idem actus ſimul eſt malus & bonus. Reſpondetur, etiam per actum non bonum poſſe adimpleri præceptum: quando nempe præcipitur quidem actus circa obiectum bonum, non tamen tali obligatione præcipitur cum omnibus circunſtantijs requiſitis ſimpliciter ad bonitatem actus. *Quomodo actus non bonus ſatisfaciat precepto.*

Objicies tertiò. Poteſt actus quidam ſupernaturalis vitiari ex circunſtantia, vtpote ſi quis fidem ſuſcipiat ac retineat ob inanem gloriam: ſed omnis actus ſupernaturalis eſt eſſentialiter bonus: ergo erit idem actus bonus & malus. Reſpondetur, non fore ſupernaturalem illum actum, qui circunſtantia vitietur, vt videbimus q. 55. *Num poſſit eſſe ſupernaturalis.*

Objicies quartò. Poteſt eſſe aliquis actus ſufficiens ad iuſtificationem, ex circunſtantia malus, vtpote ſi quis attritus accedat ad Sacramentum pœnitentiæ cum negligentia leui, & per abſolutio- *Nũ poſſit eſſe ſufficiens diſpoſitio ad iuſtificationem.*

lutionem recipiat gratiam iuſtificãtem. Reſpondetur, de hac re agendum eſſe 3. parte de Sacramento pænitentiæ. Interim, ſi talis diſpoſitio pænitentis dicatur ſufficiens, non ſolùm ad valorem, ſed etiam ad effectum ſacramenti; id non erit ex merito operãtis, ſed ex opere operato: ad quod ſatis erit certus actus, licèt non ſimpliciter bonus.

Unum prodeſſe ad ſuffragiũ aliorum.

Obijcies quintò. Poteſt certus actus ex circunſtantia malus, prodeſſe ad ſuffragium aliorum; vt pote ſi Sacerdos exiſtens in ſtatu peccati, celebret pro animabus purgatorij: ergo idem actus erit ſimul bonus & malus. Reſpondetur cum S. Thom. in 4. diſt. 45. quæſt. 2. art. 1. quæſtiuncula 3., miſſam iniqui Sacerdotis prodeſſe ex opere operato, ad quod non requiritur probitas operantis: item prodeſſe, quatenus efferetur nomine Eccleſiæ, & eius qui iuſsit ſuffragia fieri: quod intelligendum eſt iuxta ſolutionem argumenti ſequentis.

Poteſt idẽ opus reſpectu diuerſorum eſſe bonum & malũ.

Obijcies ſextò. Eadem paſsio Chriſti, vtique erat in ſe optima, ſed reſpectu crucifigentium erat grauiſsimum peccatum. Item ſi dominus mittat famulum ad largiendam eleemoſinam, & famulus det ob aliquem prauum finem; & ſimiliter ſi duo portent pondus, alter bona, & alter mala intentione; planè idem opus erit ſimul bonum & malum. Reſpondetur cum S. Thoma quæſt. 20. art. 6. ad 3., verè poſſe eundem actum relatum ad voluntatem vnius eſſe illi bonum, & relatum ad voluntatem alterius eſſe illi malum: quia praua voluntas vnius non afficit actum prout eſt à voluntate alterius: ſed adhuc reſpectu eiuſdem voluntatis non poterit idem actus eſſe bonus & malus. Imò in exemplis allatis adeſt peccatum mortale in vna voluntate, & meritum gloriæ in alia: quæ duo nullus auſus eſt in eodẽ actu coniungere, ſcilicèt reſpectu eiuſdem operantis. Et ſic etiam cùm Deus concurrat ad entitatem realem noſtrorum actuum, eadem actio eſt mala nobis, & eſt bona Deo.

Non autẽ reſpectu eiuſdem operantis.

Obijcies ſeptimò. Poterit idem actus externus prodire ſimul ex duplici voluntatis actu interno: vt ſi quis vno actu intendat finem bonum & alio malum, & adhibeat medium vtile ad vtrunque: ergo ſic ſaltem idem actus externus, ac etiam actus electionis internus circa talem medium, poterit eſſe ſimul bonus & malus. Reſpondetur, hunc actũ ſimpliciter non eſſe bonum: quia debet quis, vt rectè operetur, nullo modo apponere circumſtantiam mali finis. Si tamen mala voluntas non ſe habeat cauſaliter, ſed conſequatur ad actum, v.g. ſi quis poſtquam decreuit dare eleemoſinam, appetat inde inanem gloriam; non vitiabitur prior actus, vt notat S. Thom. q. 19. art. 7. ad 2.

Poteſt ſucceſſiuè mutari de bono in malũ.

Obijcies octauò. Poteſt eſſe vnus actus conſtans pluribus partibus: ergo hic ſaltem poterit eſſe partim bonus & partim malus: v.g. ſi quis ambulans priùs ex bona intentione, proſequatur deinde ſuum iter ex alia mala voluntate, vel è conuerſo. Reſpondetur cum S. Thoma quæſt. 20. art. 6., poſſe hoc modo actum ſucceſsiuum & continuum eſſe bonum & malum ſecundùm diuerſas partes, ex mutatione voluntatis: ſicut inquit, vnius ſuperficiei continuæ contingit vnam partem eſſe albam & aliam nigram. Hoc autem non eſt eundem actum eſſe ſimul bonum & malum, ſed ſucceſsiuè: quod non negamus. Imò, num etiam idem actus ſecundùm ſe totum, & non ſolùm externus, ſed etiam internus, poſsit ſucceſsiuè mutari de bono in malum, conſtabit ex dicendis poſtea de ratione bonitatis & malitiæ, ac ſpecialiter actuum internorum.

Poteſt adiungi opus bonũ cum opere malo.

Obijcies nonò. Poteſt quiſpiam ſimul exercere, vnum actum bonum, imò & meritorium vitæ æternæ, & alium actum malum; vt pote ſi quis eodem tempore, manu diſtribuat pecunias pauperibus, & ore otioſa verba profundat: ergo poterit etiam exercere actum aliquem, vna ratione bonum, & alia malum. Reſpondetur, concedendo aſſumptum, quando vnus actus non eſt circunſtantia alterius, nec ad eum ſpectat, vt in exemplo poſito. Sed hinc non ſequitur, fieri poſſe, vt idem quoque actus ſimul ſit bonus & malus, ſiue vt ſit bonus quando apponitur mala circũſtantia ad eum ſpectans. Sic non erit ſimpliciter bona recitatio officij, cui ex negligentia adiungatur mentis euagatio

gatio. Etenim de ratione actus boni eſt, ne vlla mala circunſtantia vitietur, non autem ne ei alius actus malus diſparatus aſſocietur.

Debent opera bona cautè fieri.

Obijcies decimò. Ex noſtra concluſione ſequitur, plurima Iuſtorum opera quæ bona videntur, defraudari ſua bonitate, merito, & mercede: quia potiùs rarò fiunt opera ab hominibus non valde perfectis, quibus non aliqua imperfectio & negligentia miſceatur, vt habetur ex Iob 9 & Iſaię 64. Niſi ergo actus ex circunſtantia malus, poſſit eſſe ſimul bonus & meritorius, ſequitur dictum inconueniens. Reſpondetur, ſæpè imperfectionem quę admiſcetur operibus bonis, non habere malitiam & rationem peccati; ſed tantùm eſſe carentiam maioris perfectionis, quam quis neque ſub mortali, neque ſub veniali, tenebatur adhibere. Sæpè etiam imperfectionem quæ ſit culpa, irrepere non pro toto opere, ſed tantùm pro aliqua parte, quæ ſola tunc vitiatur: vt dum quis, ex parte recitat attentè, & ex parte negligenter. Quod verò dicimus, operationem, vel totam, vel ex parte mala circumſtantia vitiatam, non eſſe ſimpliciter bonã & meritoriã apud Deum; hoc inquã non eſt inconueniens: ſed ſolicitos nos reddere debet, vt bona quæ agimus, cum debita cautela agere ſtudeamus.

SECTIO DECIMA QVINTA.

An & quo pacto Humani actus ſint boni aut mali ex iudicio rationis, quæ dicitur Conſcientia.

Ordinis ratio.

AGit de hac re S. Thomas q. 19. ſequenti art 3. 5. & 6., vbi recentiores Theologi prolixam tractationem ſub nomine conſcientiæ inſtituere ſolent; plurimas tamen difficultates ex alijs ſpecialibus materijs hic anticipantes, ex materia Sacramentorum, Iuſtitiæ, Excommunicationis, Irregularitatis, & alijs. Certè autem hæc tractatio debet eſſe communis ad bonitatem & malitiam actuum internorum & externorum, non minùs quàm ea quæ hactenus tractata ſunt: ad præſentem ergo pertinet quæſtionem. Et quia, vt deſumatur bonitas & malitia ex obiecto & circunſtantijs, fine & medijs, debet huiuſmodi ordo ad rationem attendi; conuenienter in hoc huius quæſtioni loco eam inſerimus. Proſequemur autem quæ generalia ſunt: ſic enim cæptus ordo poſtulat. Ex ijs quæ ſpecialia ſunt, nonnulla breuiter indicabimus, quæ ex principijs generalibus facilius colligentur; exactam verò diſcuſſionem in proprias materias remittemus.

Conſcientia nomẽ.

In primis ergo, vt explicetur, qualiter ad hanc rem accipiatur conſcientiæ nomen, Henric. Quodl. 1. q. 8. conſcientiam eſſe dixit voluntatem vt inclinatam ad proſequẽdum bonum & fugiendum malũ. Durandus in 2. d. 39. q. 4., eſſe intellectum ſimul & voluntatem. Riccard. & Bonauent. ead. diſt. art. 1. q. 1., eſſe potentiam intellectiuam, & poſſe etiam ſumi pro habitu. Quidam alij dixerunt, eſſe memoriam prętertorum quę vnuſquiſque benè vel malè geſſit.

Cõſcientia interdum ſumitur pro voluntate, & pro memoria.

Et quidem admittendum eſt, poſſe cõſcientiam ſumi pro voluntate: & interdũ videtur ſic ſumpta in Scriptura. Heb. 9. *Emundabit conſcientiam noſtram ab operibus mortuis ad ſeruiendum Deo viuenti*. Eo deniquè ſenſu viri pij dicuntur bonæ & timoratæ conſcientiæ, 1. Timot. 1. & 1. Petri 3. Impii verò dicuntur malæ & inquinatæ conſcientiæ, 1. Timot. 4. & Tit. 5. Aliter ſumitur quoque nomen conſcientię pro notitia & memoria præteritorum, Hebr. 10. *Ideò quòd nullam haberent vltra conſcientiam peccati*, Geneſ. 43. *Non eſt in noſtra conſcientia quis poſuerit eam in marſupijs noſtris*, & Eccleſ. 13. *Bona eſt ſubſtantia cui non eſt peccatum in conſcientia*. Sic etiam dicimus ad confeſſionem pręmittendum eſſe examen conſcientiæ.

Propriè hic ſumitur pro iudicio rationis.

At propriè loquendo iuxta acceptionem Theologorum, ad rem præſentem, conſcientia ſumitur pro iudicio intellectus, proponente aliquid vt bonum aut malum, proſequendum aut fugiendum. Ita S. Thom. quæſt. 19. art. 5. ex 1. par. quæſt. 79 art. 3., & alij communiter in hac materia, & vt plurimum Scholaſtici in 2. diſt. 39. Idem indicauit Damaſc. lib 4 Fidei cap. 23 dicens, conſcientiam eſſe legem intellectus: & Bernard. lib. de Conſcien. cap. 8., conſcientiam

tiam dici quaſi cordis ſcientiam. In Scriptura autem ad hãc ſignificationem, pro conſcientia ponitur nomen fidei, Roman. 14. *Qui diſcernit ſi manducauerit, damnatus eſt, quia non ex fide, quod autem non eſt ex fide peccatum eſt:* vbi dicitur ex fide pro iudicio rationis de agibilibus, iuxta communem expoſitionem Patrum & Doctorum.

Et certè, ſi nomen ipſū ſpectetur, ſcientia planè denotat iudicium intellectus: diciturquè conſcientia, vt explicat S. Thomas, quaſi cum aliquo ſcientia, ideſt cum applicatione ad noſtros actus: quæ poteſt eſſe vel quoad actus præteritos de ijs iudicando, vel in futurum an faciendi ſint: applicatio tamen practica vtique eſt ad id quod faciendum eſt. Addit S. Thomas eo loco 1. partis, cōſcientiam teſtificari, ligare, inſtigare, accuſare, remordere, & reprehendere: & præcipuè quidem ad futurū ſpectare, ligare & inſtigare; alia verò magis ſpectare ad præteritum. Circa futura ergo, conſcientia eſt iudicium practicum: iudicium enim de eo quod bonum eſt aut malum, proſequendum aut fugiendum, proximè ad operandum mouet. Cùm autē in intellectu ſint actus & habitus, adeò exiſtimauit S. Thomas, conſcientiam importare actum, vt eo loco 1. partis in hoc diſtinguat cōſcientiam à ſynderesi: quia inquit, ſynderesis eſt habitus circa agibilia, ſimilis habitui qui dicitur intellectus circa ſpeculabilia; conſcientia verò eſt actuale iudicium intellectus. Sæpè tamen, non ſeruato hoc nominum rigore, conſcientia ſumitur pro potentia ipſa intellectiua, vel per ſe, vel cum habitu, prout de agibilibus iudicante: & ſic vocatur iudicium conſcientiæ, & dicitur conſcientia iudicare.

Verè bonitas & malitia actuū pendes ex iudicio cōſcientia.

Secundò, quoad rem certum & exploratum eſt, actus noſtros eſſe bonos aut malos ex iudicio rationis proponente bonum aut malum. Ita S. Thomas q. 19. ar. 3., Scholaſtici in 2. diſt. 39., & alij omnes in hac materia. Eſt etiam communis doctrina Patrum, & expreſſa in Scriptura, vt ex ſequentibus apparebit. Modò facile demonſtratur: quia per intellectum nobis proponitur bonum & malum; quæ notitia omnino requiritur ad bonitatem & malitiam actuum; & ideò iudicium rationis dicitur norma & regula voluntatis. Et aliqui contendunt, eſſe propriè legem quæ nos obligat, vt defendit Salas tract. 8. diſp. vnica, num. 31. Alij autem dicunt, magis propriè eſſe quaſi promulgationem legis, & conditionem requiſitam ad obligandum: etenim iudicium intellectus eſt notitia ipſa & propoſitio legis de ijs quæ facere aut cauere debemus.

Tertiò itaque quicūque iudicans aliquid eſſe malum, id facit, verè peccat: & vt actus ſint boni requiritur iudicium bonitatis. Qui facit id quod bonum iudicat, dicitur facere iuxta conſcientiā: qui facit quod malū iudicat, dicitur facere contra conſcientiam. Dicitur etiam conſcientia obligare, ſcilicet ad vitandum quod iudicatur malum, & faciendum quod iudicatur bonum præceptū: alioqui quod iudicatur bonum, ſed non præceptum, non tenemur facere; ſi tamen facimus, benè facimus.

Non poteſt diſpenſari vt agat quis cōtra conſcientiam.

Quartò, ex hoc rectè docet Vaſq., tantam eſſe obligationem conſcientiæ: quòd nec Deus ipſe diſpenſare poſſit, vt agat quis contra conſcientiam: etiam in ſententia eorum qui volunt, Deum diſpenſare poſſe, in præceptis naturalibus, tam primæ quam ſecundæ tabulæ. Idquè docet contra Alman. & Andr. de Caſtronouo. Quia inquit, ſi Deus poteſt diſpenſare in præcepto naturali, poteſt id facere tollendo præceptum, ſaltem pro illa vice qua diſpenſaret: ſed quòd ſtante præcepto, non peccet is qui contra illud agit, prorſus diſpenſare non poterit. At præceptum eatenus habet vim, quatenus notum eſt: ergo Deus diſpenſare non poteſt, vt iudicans quis extare præceptum, faciat contra illud: ſed ad ſummum poterit facere, vt homo mutet illud iudicium, qui tunc non aget contra conſcientiam. Confirmatur: quia vel Deus notificaret homini hanc diſpenſationem, vel non: ſi non, ergo nō excuſaret operantem: ſi ſic, iam ille ſibi licitum iudicaret ex Dei diſpenſatione ſic agere: ergo non ageret contra, ſed iuxta conſcientiam: & ad ſummum dicetur agere contra iudicium illud quod alioqui habuiſſet, niſi diſpenſationem nouiſſet: verè ergo diſpenſari non poteſt, vt ſtante iudicio conſcientiæ,

tiæ, contra illud agere liceat.

Ex iudicio cōſcientia ſumitur eadem ſpecies morales, quæ proponitur in obiecto.

Quintò, notauit optimè S. Thom. art. 5. ad 3., ex iudicio rationis ſumi illam moralitatis ſpeciem in qua res proponitur. Hoc enim iudicium eſt conditio vniuerſalis, proponens, & quaſi applicans vnamquamque moralitatis ſpeciē. Qui ergo cogitat, v. g. hodie eſſe diem feſtum, ſeque teneri ad audiendum ſacrum, ſi audit benè facit, ſi non audit peccat, & hoc in materia religionis, ſiue verum ſit, ſiue non, hodie eſſe diem feſtum. Vndè non rectè Angeſtus cap. 7. Moral. par. 1. dub. 3. dixit, eum qui agit contra conſcientiam veram, peccare duplici culpa, vna quia facit contra legem, & altera quia facit contra conſcientiam. Minùs etiā benè dixit Adrian. in 4. tract. de confeſſ. q. 4. §. *Venio nunc*, pœnitentem debere in confeſſione explicare quando peccauit contra verum conſcientiæ iudicium. Hæc inquam impugnant Corduba lib. 3. q 4. dub 1., Vaſq. diſp. 59. cap. 3., Valent. q. 14. de Actib. puncto 4. §. *Ex dictis ſequitur*: & meritò; quia certè paſſim homines delinquunt, ſcientes ea quæ faciunt eſſe peccata; nec propterea cenſentur committere in ſingulis actibus duo peccata; nec ſolent id explicare in confeſſione. Tunc ſolùm, quando facit quis, quod putabat eſſe peccatum, reuera tamen non erat, tenetur id confiteri, quia talis circunſtantia reddit peccatum, quod alioqui non erat malum, vt ſect. ſequenti conſtabit.

SECTIO DECIMASEXTA.

Quo pacto humani actus ſint boni aut mali ex iudicio rationis, non ſolùm vero, ſed etiam falſo & erroneo.

IVdicium verum eſt, quando quis iudicat bonum eſſe quod re ipſa bonū eſt, & malum eſſe quod re ipſa malum eſt. Iudicium falſum eſt, quando quis ſecus iudicat ac re ipſa eſt, vel bonum aut malum quod eſt indifferens. Et poteſt eſſe hoc iudicium falſum, vel de bono præcepto, vel de bono non præcepto: & rurſus poteſt eſſe, vel vincibile, vel inuincibile, vt de ignorantia diximus q. 6. ſect. 12. Iudicium verum dicitur conſcientia vera, falſum dicitur conſcientia erronea. Quæ ergo ſect. præcedenti dicta ſunt, clariùs verificantur de conſcientia vera: ſed adhuc diſtinctè loquendum eſt de conſcientia erronea.

Fuit quorumdam opinio, vt refert S. Thom. art. 5., ſi conſcientia falsò iudicet eſſe bonum præceptum, quicquam quod reuera ſit malum; aut iudicet eſſe malum, quicquam quod reuera ſit bonum præceptum; non eſſe peccatum, agere contra huiuſmodi iudiciū, contra conſcientiam ſic errantem: ideſt non peccare eum qui omittit facere, id quod conſcientia iudicat eſſe præceptum, ſed in re eſt malum: non peccare eum qui facit, id quod conſcientia iudicat eſſe malum, ſed in re eſt bonum præceptum. Durandus verò in 2. diſt. 39. q. 5. ait, conſcientiam erroneam non obligare, ſed ligare hominem, vt eam ſequatur, vel nè contra eam faciat. Alij hanc diſtinctionem ligandi & obligandi contemnunt. Sed Durandus voluit idipſum, quod alij non ſatis adhuc clarè dixerunt: conſcientiam erroneam obligare nos ne contra eam faciamus, non tamen vt eam ſequamur operando iuxta illam. Quod ſolùm de conſcientia erronea vincibili approbat Vaſq. diſp. 60. cap. 2. Et hi omnes loquuti ſunt, quando cōſcientia erronea iudicat malum eſſe, quod in ſe eſt præceptum, vel è conuerſo.

Dico primò. Si quis facit illud quod malum putat, & malum non eſt, imò etiā ſi ſit bonum ac debitum ex præcepto, ſiue error ſit vincibilis, ſiue inuincibilis; malè agit & peccat. Hæc concluſio eſt S. Thomæ art. 5. & aliorum in hac materia, Scholaſticor. in 2. diſt. 39., Alenſ. 2. par. q. 120. memb. 3. art. 1., Henrici Quodlib. 1. q. 18., Antonini 1. par. tit. 3. cap. 10., & aliorum Auctorum Moralium ac Summiſtarum verbo *Conſcientia*. Et S. Tho. in fine corporis refert etiam Ariſtotelem. Atque aliqui ex his Doctoribus notant, quòd oppoſita ſententia quæ diceret, non eſſe peccatum,

Omnis qui facit quod per errorē putat malum, verè peccat.

agere contra conſcientiam erroneam, ſit hæretica.

Probaturquè concluſio primò ex Apoſtolo ad Roman. 14, vbi iuxta cõmunem expoſitionem Patrum ac Doctorum in eundem locum, & Theologorum ad hanc rem, Apoſtolus loquebatur de cibis, qui olim erant immundi & vetiti in lege veteri, poſtea liciti & permiſſi in lege noua: aitquè, *Scio quia nihil commune, niſi ei qui exiſtimat quid commune eſſe*: Hoc eſt nullum cibum eſſe immundum & vetitum, niſi apud eum qui adhuc exiſtimaret quoſdam cibos eſſe immundos, quæ eſt conſcientia erronea. Et infra, *Qui autem diſcernit, ſi manducauerit, damnatus eſt, quia non ex fide, omne autem quod non eſt ex fide, peccatum eſt*: ideſt qui diſcernit inter cibos, putans, alios eſſe mundos, & alios immundos, ſi manducat cibum quem putat immundum, peccat, quia non operatur iuxta rectū iudicium conſcientiæ, omne autem quod non eſt iuxta ſed contra iudicium conſcientiæ, eſt peccatum, etiam ſi tale iudicium ſit falſum. Idem docere voluit ad Galat. 5., *Teſtificor omni homini circuncidenti ſe, quia debitor eſt vniuerſæ legis faciendæ*, ſcilicet ex conſcientia erronea, qua putaret quis, ſe adhuc debere cæremonias legis veteris obſeruare. Hoc ipſum declaratum eſt in Iure canonico, cap. *Inquiſitioni* de ſentent. Excommunicat., cap. *Litteris*. de Reſtit. ſpol., & cap. vltimo de Præſcript.

Probatur ſecundò ratione: quia apud eum qui facit id quod reputat eſſe malum & illicitum, res ita ſe habet ac ſi reuera id malum & illicitum eſſet. Neque refert, quòd illud ſit verè bonum, aut etiam præceptum, quia in exiſtimatione eius malum eſt. Nec refert, ſi error ſit vincibilis aut inuincibilis: quia donec permanet talis error, vnuſquiſq; tenetur abſtinere ab eo quod malum putat: ſed ſi error ſit vincibilis, poterit quidem eum deponere, & tunc operari, ſed ſtante errore, illicitum erit agere contra conſcientiam.

Qui facit quod per errorem inuincibilem putat bonum, benè agit.

Dico ſecundò. Si quis facit quod per errorem inuincibilem bonum putat; ſed reipſa eſt indifferens, aut etiam malum, benè moraliter agit. Ita S. Thomas q. 19. art. 6., vbi licèt tantùm explicet, hunc non malè agere, tamen apud eum omnis ſingularis actio eſt bona aut mala: vnde planè ſentit illum benè agere. Idem expreſsè docuit Corduba lib. 2. q. 23., & alij aſſerentes, conſcientiam erroneam inuincibilem obligare vt eam ſequamur. Et patet quidem manifeſtè, eum qui operatur iuxta talem errorem inuincibilem, non eſſe culpæ reum: quia, vt ait S. Thom., ignorantia inuincibilis tollit voluntarium, quod requiritur ad peccatum. Probatur etiam, hunc rectè agere: quia obiectum ei proponitur vt bonum honeſtum: nec ipſe poteſt aliter iudicare, cùm ſupponamus eſſe errorem inuincibilem: ſi ergo operetur intuitu honeſtatis quàm ineſſe putat tali obiecto, benè & laudabiliter agit. Imò ſtante errore inuincibili quo putat, præceptum eſſe, facere aliquid, quod tamen reuera eſt illicitum, tenetur tunc id facere, & non faciendo peccaret, vt patet ex concl. præcedenti: igitur dum facit, dicetur facere id quod debet ex ſuppoſitione erroris inuincibilis: ergo ſimpliciter benè facit.

Vndè fatendum eſt, conſcientiam hanc erroneam inuincibilem, non tantùm ligare, ſed etiam obligare; ideſt non tantùm ne contra eam faciamus, ſed etiam vt eam poſitiuè ſequamur. Et ratio eſt manifeſta: quia cùm non poſſit quis rem ſcire, ſeu quod idem eſt, non debeat prudenter talem exiſtimationem deponere, vtpote inuincibilem; non datur medium inter hæc duo, vel contra eam facere, vel eam ſequi, hoc eſt vel prætermittere id quod conſcientia dictat eſſe ex præcepto faciendum, vel id exequi: & vtique ad hoc ſecundum tenetur, qui talem exiſtimationem habet. Si tamen ponatur caſus, quòd quis ex vna quidem parte, poſſet phyſicè loquendo errorem vincere, ſi maximam diligentiam adhiberet; non tamen ad id moraliter teneatur, quia adhibuit ſufficientem curam, & manet in bona fide: in hoc inquam caſu, conſcientia non cū obligat ad eam non deponendā hoc eſt ad non adhibendam maiorem ac maximā diligentiam, Sed tunc quidem conſcientia obligat omnino hominem vt eam ſequatur, quando vel nullo modo poteſt

eam

eam vincere; vel tenetur credere illis qui ei dicerent, præceptum eſſe aliquid, quod tamen reuera ſit illicitum, ita vt peccaret non credendo, aut maiorem diligentiam adhibendo, quaſi dubitans contra obligationem conſcientiæ.

Qui facit quod vincibiliter putat bonum, ſed eſt indifferens, adhuc benè agit.

Dico tertiò. Si quis facit quod per errorem vincibilem bonum putat, ſed in re eſt indifferens, fortaſſe benè moraliter agit. Huic concluſioni non obſtant D. Thom. & alij, quos pro concluſione ſequenti referemus. Et probari poteſt præſens concluſio: quia poteſt quis ita operari, intendens honeſtatem quam in tali opere eſſe putat. Quod vero illud in genere ſuo ſit indifferens, non tollit honeſtatem putatam & intentam reſpectu ſic operantis. Et quòd ille non adhibeat diligentiam quam poſſet ad diſcernendum num tale opus ſit indifferens vel bonum, non videtur vitiare actum: quoniam vbi non apparet periculum mali, non tenebitur quis diligentiùs inquirere, num illud ſit verè bonum vel ſit indifferens: Vnde in hoc ſenſu poterit dici error inuincibilis, idest quem non tenetur quis vincere ac deponere: ſed dicitur vincibilis, quatenus poteſt eum vincere.

Si autem id ſit malum, verè peccat.

Dico quartò. Si quis facit quod per errorem vincibilem bonum putat, ſed reipſa eſt malum, vere male agit & peccat. Concluſio eſt communis & certa, quam ponit S. Thom. quæſt. 19 art. 6., & docuit latè Bernardus lib. de Præcepto & diſpenſat. poſt medium. Probatur autem manifeſte ex ſacra Script., Ioan. 16., vt affert S. Thomas in argum. *Sed contra, Venit hora, vt omnis qui interfecit vos, arbitretur obſequium ſe præſtare Deo*: ſed certe perſecutores qui occidebant Chriſti fideles, grauiſſimè peccabant, vtique quia ille error erat vincibilis. Ad idem ſpectat illud 1. Corinth. 2., *Si cognouiſſent, nunquam Dominum gloriæ crucifixiſſent*. Et ex Euang. conſtat, Pontifices ac Iudæos dixiſſe, ſe facere iuxta legem, accuſando Chriſtum: quos ſatis conſtat grauiſsimè deliquiſſe. Probatur quoque ratione S. Thomæ: quia dum quis poteſt ac debet ſcire, aliquid eſſe malum, & nolens aut negligens ſcire, id facit, verè peccat, & opus malum eſt ei voluntarium in cauſa, idquè ſatis eſt ad reatum culpæ, ideoquè dicitur ignorantia vincibilis non excuſare.

Qualiter obliget conſcientia erronea vincibilis.

Atque hoc eſt quod volebat Durandus dicens, conſcientiam erroneam non obligare: & quod dicebant alij, non obligare hominem ad eam ſequendam, ſed tantùm ad non faciendum contra eam. Verè enim non poteſt quiſquam obligari ad peccãdum: ſed prorſus etiam qui ſequitur errorem vincibilem, peccat: & ita non obligatur homo ex tali errore ad eum ſequendum, obligatur tamen ne contra eum agat, ideſt ne ſtante iudicio falſo proponente vt bonum præceptum, id quod eſt reuera malum, agat contra tale iudicium. Sed inter hæc duo datur medium, nempe vincere & deponere errorem, quia poteſt ac debet id præſtare, dum ſupponitur error eſſe vincibilis. Itaque, qui tali errore detinetur, ita implicatur, quòd niſi eum deponat, ſiue illum ſequatur, ſiue contra illum faciat, ſemper peccabit. V. g. ſi Tyrannus ex ſuo errore vincibili putat, ſe teneri perſequi & occidere Chriſti fideles; ſi occidat, peccat contra veram fidem & iuſtitiã; ſi non occidat, peccat contra ſuam conſcientiã erroneam: ſed tamen tenetur, talem errorem deponere; & ſic ab vtroque peccato erit immunis. Nec eſt abſurdum dicere, quod talis homo in huiuſmodi perplexitatem incidat: quia, vt notauit S. Thom. art. 6. ad 3., ſua voluntate & culpa in ea manet. Sicut inquit, quiſpiam intendens inanem gloriam, ſiue faciat ob eum finem operationem debitam ex præcepto, ſiue non faciat, vtroque modo peccabit: quod tamen ſua culpa accidit, quia tenetur illam intentionem deponere: ita tenetur quilibet errorem vincibilem deponere, ne alterutra ex parte peccet.

Grauiùſne peccatum ſit, facere iuxta vel contra cõſcientiam erroneã.

Cæterùm circa hanc concluſionem, ſi quæratur quiſnam ſit error vincibilis, & quomodo deponi aut vinci debeat; partim patet ex dictis antea de voluntario ex ignorantia, & patebit magis poſtea de peccato ex ignorantia. Frequentiùs hic queri ſolet, quanam ex parte grauiùs peccaret, qui tali errore vincibili implicaretur, an ſequendo illum, vel faciendo contra illum. Baſſolis in 2.

diſt. 39. q. vnica, art. 3. dixit, maius peccatum eſſe, ſequi conſcientiam erroneã, quàm agere contra illam. Henric. Quodlib. 1. q. 9. dixit, maius peccatum eſſe, agere contra conſcientiam, quàm iuxta eam, ſi affectata non ſit, ſed ſit tantùm ex negligentia. Optimè tamen Durand. in 2. diſt. 39. q. 5. num. 9., & alij quos referunt & ſequuntur Vaſq. diſp. 60. num. 30. & Salas tract. de Conſcient. num. 28., reſpondent, non poſſe vniuerſalem regulam tradi, ſed vnum vel aliud peccatum fore grauius, iuxta diuerſitatem rerum, & iuxta diuerſam obligationem orientem ex conſcientia. V. g. ſi vincibiliter putet quis, ſe teneri ſub mortali mentiri ad tuendam vitam innocentis; non mentiendo peccabit mortaliter, quod erit contra conſcientiam; mentiendo peccabit venialiter, quod erit iuxta conſcientiam. Ex aduerſo, ſi vincibiliter putet quis, ſe teneri ſub veniali furari iniquo diuiti, vt det bono pauperi, furando peccabit mortaliter, quod eſt iuxta conſcientiam; non furando peccabit venialiter, quod erit contra conſciẽtiam. Et ſimiliter in omni materia, grauius aut leuius erit peccatum, iuxta doctrinam in materia de peccatis tradendam, ad dignoſcendam grauitatem peccatorum. Admittendum tamen eſt, cæteris paribus, & in eadem materia, grauius eſſe peccatum, quod ſit contra certam ſcientiam, quàm quod ſit ex ignorantia vincibili, ſaltem non affectata, quia illud eſt magis voluntarium.

SECT. DECIMASEPTIMA.

Quo pacto Humani actus ſint boni aut mali, non ſolùm ex iudicio certo, ſed etiam probabili.

IN moralibus plerumque contingit, idem quod in ſpeculabilibus, & in varijs ſcientijs frequens eſt, non occurrere certam & exploratam veritatẽ, ſed probabilibus opinionibus diſputari quid ſentiendum ſit. Ac rurſus contingit, vt etiam ſi res ſit certa apud doctos, tamen quiſpiam non niſi probabiliter aſſequatur quod ei veriſimile apparet. Quæ ergo hactenus dicta ſunt, clariora erant de iudicio conſcientiæ certo: non tantùm inquam ſi ſit euidens, vel de fide, ſed etiam ſi ſit moraliter certum; quod ſcilicet prudenter excludit dubitationem ſeu formidinem de parte oppoſita. Sed ad rem moralem, & ad bonitatem ac malitiam actuum, diſtinctè videndum eſt, quo pacto licitum vel debitum ſit, ex probabili iudicio operari.

Quod ſit iudicium probabile. Vbi aduertendum eſt, opinionem probabilem eſſe, quæ probabilibus innititur rationibus, quæ probabiliter ſoluit obſtantia, quæ ſufficienti Doctorum aut peritorum auctoritate fulcitur. Et in vniuerſum dixit Ariſt. 1. Topic. c. 1. *Probabilia ſunt, quæ videntur omnibus aut plurimis, vel ſapientibus omnibus aut plurimis.* Ac præſertim æſtimanda in controuerſijs eſt auctoritas recentiorũ Auctorum: quia modò compertum eſt, quempiam ex antiquioribus, licèt alioqui doctiſſimum, opinionem aliquam tradidiſſe, quæ poſtea rebus meliùs perſpectis, improbabilis reputatur. Ad probabilitatem etiam opinionis, ante omnia requiritur, ne ſit contra Scripturam, definitiones Eccleſiæ, traditiones Patrum, aut communem Doctorum conſenſum: alioqui, non opinio, ſed hæreſis, error, vel temeritas vocabitur. Item requiritur, vt adhibeatur ſufficiens diligentia, ſi fortè poſſit certa veritas inueniri: quia alioqui ex ignorãtia vincibili peccari contingit: vtpote ſi quis aliqua apparenti ratione formet ſibi iudicium probabile de honeſtate alicuius operis, quod adhibendo curam quam poterat & debebat, comperiſſet eſſe prauum & illicitum; hæc eſt enim ignorantia vincibilis, non excuſans à culpa. Adhuc autem cum his conditionibus, opinio erit tantùm probabilis, & non certa; quando admittit ſecum formidinem de parte oppoſita, vel oppoſitum etiam exiſtimatur probabile: ſic enim diſcernitur probabilis opinio à certa notitia. Et rurſus opinionem probabilem poteſt quis habere, vel per iudicium directum circa propoſitionem ipſam, quod ſit in ſe formaliter probabile, & non certum; vel per iudicium veluti reflexum, ſcilicet circa probabilitatem propoſitionis, quod

quod quidem poterit eſſe in ſe formaliter certum; ſic enim plerumque certum nobis eſſe ſolet, hanc vel illam opinionem eſſe probabilem.

Videndum itaque eſt, an ſi quis faciat id de quo habet opinionē probabilem, ſibi licere, vel etiam eſſe bonum; cùm ſimul habeat formidinem ſeu probabilitatem quòd id ſit illicitum & malum; an inquam benè vel malè faciat. Quod alio modo quæri ſolet, an licitum ſit practicè ſequi opinionem probabilem, hoc eſt operari iuxta opinionem proponentem aliquid eſſe licitum, contra formidinem & opinionem oppoſitam, proponentem id eſſe prohibitum & malum.

Sententia negans licere ſequi partē probabilem.

S. Thom. Quodlib. 8. art. 13. ſignificat, id reuera non licere. Sequuntur Caiet. & Armilla in Summa, verbo *Opinio*: tunc videlicet quando quis poteſt ex oppoſito ſequi partem tutam. Affert exemplū S. Thomas: cùm adſit quædam opinio concedens, & quædam negans, licitum eſſe eidem Clerico poſſidere duas Præbendas; is qui non poſſidet, ſequitur partem tutam, hoc eſt certum eſt non peccare; is qui poſſidet, ſequitur opinionem probabilem, relicta parte tuta. Dicunt ergo, non licere illi qui non habet plenam certitudinem, ſed tantùm probabilem opinionem, quod licitum ſit poſſidere duas Præbendas, ſequi hanc opinionem, ideſt eas poſſidere: ſed dicunt teneri ſequi partem tutam, ideſt alteram è duabus Præbendis dimittere. Ad eandem ſententiam ſpectat quod dixerunt aliqui, licere quidem homini idiotæ, ſequi opinionem probabilem iuxta conſilium Sapientum, relicta parte tuta: non verò licere homini docto & erudito: quia ſcilicet homo idiota neſcit diſcernere, quid tutum ſit, & quid tantùm probabile: ſed formando apud ſe certum iudicium, poterit ſequi conſilium Sapientum.

Licitū eſt ſequi partem probabilem non contrariā parti tutæ.

Dico primò. Si opinio probabilis non ſit contra partem tutam, in qua certum ſit nullum committi peccatum, ſed altera etiam pars ſit merè probabilis, licitum prorſus eſſe, agere iuxta opinionem probabilem. V. g. in eodem exemplo S. Thomæ, ſi ponatur caſus, quòd cuipiam probabile videatur, ſe teneri poſſidere duas Præbendas, vt puta ad ſuccurrendum ſuis parentibus: huic inquam neutra pars eſt tuta, nempe nec dimittere nec retinere ambas Præbendas; ſed vtraque pars eſt ei merè probabilis: is inquam poteſt licitè ac rectè agere iuxta opinionem probabilem. Hæc concluſio eſt manifeſta: quia dum is aſſequi non poteſt plus quàm probabilitatem ex vtraque parte; (id enim ſupponimus, ne vincibilis ignorantiæ accuſetur) & non poteſt non ſequi alteram ex duabus partibus oppoſitis; vtique non poterit agere niſi iuxta quandam probabilem opinionem: ergo ſequens opinionem probabilem nō peccabit, ſed rectè faciet. An verò teneatur in tali caſu ſequi ſaltem probabiliorem, poſtea videbimus.

Licitū eſt etiam plerumque ſequi partem probabilem, relicta parte tuta.

Dico ſecundò. Poteſt homo licitè & rectè agere, ſequendo opinionem probabilem quæ proponit aliquid vt licitum & honeſtum, etiam relicta parte tuta. Hæc concluſio eſt communis, tàm eorum qui negant, quàm a fortiori eorum qui affirmant, licitum eſſe ſequi opinionem minus probabilem, quos ſect. ſequenti referemus. Et probatur primò: quia alioqui ferè numquam liceret agere iuxta opinionem probabilem: quando poteſt quis ſequi partem tutam: at certè compertum eſt, viros doctos ac timoratos, pleraque agere, conſulere, gerere, iuxta opiniones probabiles, etiā ſi tutum eſſet non agere: imò & Summi Pontifices diſpenſarunt in quibuſdam caſibus, iuxta opinionem aliquam aſſerentem aliquid licere, non obſtante opinione contraria.

Secundò, alioqui inutile eſſet, imò perniciosum, apud Theologos & morales Doctores diſputari, num aliquid ſit licitum, idquè docere defendere, euulgare, quando adeſt opinio in contrariū: quia ſi tutum eſſet id non facere, docere non poſſent, licitum eſſe facere, & ſic occaſionem præbere alijs faciendi.

Tertiò à priori probatur: quia cùm in præſenti ſtatu non poſſimus euidenter & certò aſſequi omnes veritates; ſatis erit, & prudentiæ conſonum facere illud quod rationes probabiles ſuadent, & viri docti affirmant, ac homo ipſe iudicat eſſe licitum; neque plus exigendum

dum eſt, vt homo non peccet, ſeu vt rectè agat. Et quamuis plerunque melius ſit ſequi partem tutam, tamen non tenetur homo ſemper agere quod melius eſt, ſed poteſt facere quod bonum ſeu licitum cenſet, licèt minùs bonum. Ac rurſus hoc intelligendum etiam eſt, ſi opinio probabilis ſit de re quapiam phyſica, in qua opinione fundari debet iudicium de honeſtate morali. V. g. probabiliter putat quis, non ſecuturum detrimentum ex certa ſua actione, quamuis tutum eſſet id non facere, tamen non peccabit faciẽdo cũ illa exiſtimatione probabili. Limitandum tamen hoc eſt iuxta ſequentem concluſionem.

In rebus valde grauibus non licebit relinquere partem tutam.

Dico tertiò. In rebus quibuſdam valde grauibus non licebit ſequi opinionẽ probabilem circa tales res, relicta parte tuta. Ad hanc concluſionem ſpectat, quod docent Scotus in 4. diſt, 11. q. 6, & alij quos refert & ſequitur Salas tract. 8. num 56. & Suarez tomo 3. tertiæ part. diſp. 16. ſect. 2., non licere in conficiendis Sacramentis, vti opinione probabili circa materiam & formam debitam ad valorem Sacramenti, relicta parte tuta. Valq. verò diſp. 63., cui adhæret quoque Salas tract. 8. ſect. 10. ait, non teneri Miniſtrum ex vi Religionis ob reuerentiam ipſius Sacramenti, ſequi omnino partem tutam, ſed teneri ex charitate erga proximum, vt ſecurum ſalutis remedium illi præbeat. Hæc obligatio ſequendi partem tutam in officio Sacramentorum, eſt omnino certa, ſaltem in quibuſdam caſibus: non ſolùm quia Eccleſia præſcripſit modum adminiſtrandi Sacramenta, à quo fas non eſt deuiare; ſed ob grauitatem ipſius rei. V. g. qui baptizaret, non ſub ſub forma conſueta & certa, In nomine Patris & Filij &c., ſed in nomine Genitoris & Geniti, de qua quidem probabile eſt ſufficere ad valorem Sacramenti; is inquam ſine dubio peccaret: quia Baptiſmus eſt ianua ſalutis & aliorum Sacramentorum; ac propterea damnum grauiſſimum imminet, ſi fortaſſe in re Baptiſmus non ſit validus. Similiter peccaret Epiſcopus, qui potens confirmare in materia conſueta & certa olei & balſami; confirmaret ſolum cum oleo, de quo probabile eſt ſufficere ad valorem. Tamen in quibuſdam alijs caſibus non videtur res tam grauis, quominùs liceat vti opinione probabili: v. g ſi Sacerdos ſemel aut iterum cum iuriſdictione probabili abſoluat, ſi pænitens cum attritione cognita confiteatur: quia nimirum & ſi contingeret, Sacramentum fortè eſſe irritum; tamen per repetitionem talis Sacramenti pro alijs peccatis, reparabitur hoc damnum. Conſulendum tamen eſt in hac materia, vt quiſque ſtudeat ſequi partem tutam, & non valde fidat opinionibus probabilibus: & omnino cauenda eſt frequentia operandi iuxta partem probabilem relicta parte tuta: quæ ſanè eſſet res ſatis grauis.

Rurſus, huc etiam ſpectat quod notari ſolet, non licere Medico relinquere medicamentum certum & tutum pro ſalute ægroti, & aſſumere tantùm probabile: nimirum cùm res ſit tàm grauis & immineat tale damnum. Similiter, non licere Regi inferre bellum alteri ad capiendum regnum, ob ius tantùm probabile, & non certum: quia nimirum ex bello ſequuntur tam grauia damna. Ac demum in alijs quoque rebus, prudenti iudicio æſtimandum eſt, quando res tam grauis appareat, vt non liceat ſequi opinionem probabilem relicta parte tuta. De quibus omnibus rebus proprijs in locis ex profeſſo tractandum eſt.

Interdum tenebitur quis ſequi partẽ probabilem.

Dico quartò. Poteſt contingere vt teneatur & obligetur quis operari iuxta opinionem probabilem, ita vt alioqui peccaret. Exemplum ſit: cùm probabilis ſententia doceat, ſufficere ſigna contritionis exhibita, abſque oris confeſſione, in caſu neceſsitatis, ad valorem abſolutionis; tenebitur Sacerdos abſoluere moribundum qui ſignà contritionis exhibuit. Inſuper tenetur ſubditus obedire Prælato præcipiẽti aliquid probabiliter licitum. Tenetur Confeſſarius abſoluere pænitentem, iuxta opinionem probabilem ipſius pænitentis de re quapiam ad confeſsionem ſpectante. Vnde in his caſibus, pars illa quæ alioqui eſſet tuta, iam non erit tuta: vtpote tutum non erit ſubdito prætermittere illud, quod a Prælato præcipitur, quod quidem ſit probabiliter licitum, ſed alioqui cer-

certum erat non cadere ſub obligationem: & ſic in alijs exemplis.

In exercitio partis probabilis, debet interuenire iudiciū certum, quòd actio ſit licita.

Dico quintò: In ijs caſibus in quibus poteſt aut debet quis in operando ſequi probabilem opinionem, debebit apud ſe formare certum iudicium, quòd licitum ſibi ſit ſic operari. Explicatur concluſio. Si quis v. g. reperit in via veſtem, vel pecuniam, cuius poſt diligentem inquiſitionem non poteſt inuenire dominum; tutum quidem eſt dare pauperibus, ſed probabile eſt poſſe ſibi licitè retinere: is poterit apud ſe formare hoc certum iudicium; cùm certum ſit hoc eſſe probabile, certum etiam ſit licere ſequi opinionem probabilem, potero abſque peccato mihi retinere pecuniam. Confirmatur magis: quia facilè poteſt certò conſtare quando opinio ſit probabilis: certum etiam moraliter eſt, licere ſequi opinionem probabilem; quæ enim pro hac re allata ſunt, & communis Doctorum conſenſus, faciunt rem moraliter certam; ita vt prudenter dubitandum aut formidandum non ſit in oppoſitum. S. Thomam verò & alios qui repugnare videbantur, infra exponemus. Debebit autem is apud ſe formare tale iudicium certum, ne peccet, & alioqui non poterit tuta conſcientia operari. Non videtur hoc approbare Vaſquez diſp. 62. cap 5.

Oſtenditur rationibus & exemplis.

Sed probatur hæc concluſionis pars. Tum quia, ſi quis non certò ſciat, opinionem quandam eſſe probabilem, non poterit tuta conſcientia illi fidere, donec inquam deueniat in tale iudicium, quo certò ſibi perſuadeat opinionem eſſe probabilem. Tum etiam debet certò iudicare, ſibi licere ſequi opinionem probabilem: quia in huiuſmodi rebus Doctores communiter dicere ſolent, poſſe hominem tuta conſcientia ſic operari, opinionem eſſe in praxi tutam, & ſic tanquam tutum permittunt iuxta eam operari: hæc verò ſecuritas abſque eo certo iudicio haberi non poteſt. Tum præterea, ſi quis non eſt certus, ſe hic & nunc operando, verè coram Deo non peccare; imprudenter ſanè faciet ſic operando, exponens ſe periculo peccandi iuxta ſuam exiſtimationem. Tum etiam diximus, in rebus valde grauibus non licere ſequi opinionem probabilem relicta parte tuta: at ſi quis non eſt certus ſe non peccare, ſanè res grauiſſima eſt exponere ſe tali periculo, quo Dei maieſtas offenditur, & damnationis pœna incurritur. Tum rurſus, quiſnam quæſo auderet, iam iam moriturus, facere aliquod opus, in quo non eſt certus, ſed probabiliter tantùm exiſtimat ſe non peccare, & poſt tale factum abſque alia pœnitentia ex hac vita decedere? Quòd ſi id quiſquam auderet, ſanè nimiæ temeritatis & imprudentiæ reus eſſet. Si enim fortè in illa ſua exiſtimatione falleretur, decederet cum peccato: ac etiam ſi non falleretur, tamen ſe exponit periculo decedendi in peccato, & ſic ſine dubio peccat. Tum demum, quotieſcumque facit quis actionem, probabiliter tantùm putans ſe non peccare, petendum eſt, num certum illi ſit, vel tantùm probabile, quòd non amittat Dei gratiam & nō incurrat damnationem: ſi eſt illi certum, hoc planè volumus, nempe quòd is operatur cum iudicio certo: ſi eſt tantùm probabile, erit quoque ex alia parte probabile quòd amittat Dei gratiam & incurrat damnationem: quis ergo non videat, quam periculoſū & fugiendum id ſit, aut quis prudens & pius talem ſtatum eligeret, & cum tali ambiguitate operaretur?

Explicatur locus S.Thomæ

Hinc explicari debet locus ille S. Thomæ in Quodl. Nempe licitum non eſſe ſequi opinionem quam quis non certo putat eſſe probabilem, vt exponit Medina q. 19. art. 6. §. *Si quis agat*: vel quando quis non eſt certus licitum eſſe ſequi opinionem probabilem. Eodem modo explicari debet Caiet. tomo 1. Opuſculorum tract. 31. reſponſ. 13. dub. 7., quem imitatus eſt Nauarr. cap. *ſi quis* de Pœnit. diſt 7. diſtinxit enim quoddam iudiciū veluti ſpeculatiuū ac vniuerſale, & aliud magis practicū ac particulare, & dixit licitū eſſe operari ſi hoc ſecundū ſit certum, quamuis illud primum non ſit certum ſed tantùm probabile: hoc eſt ſi extet opinio probabilis quòd aliquid ſit licitum, poſſe formari iudicium certum quòd operando iuxta illam non peccatur. Idem fortaſſe voluit Armilla. qui etiam addidit, hominem non teneri ſequi opinionem quam credit meliorem, ſed poſſe ſequi aliam quam credit bo-

nam

nam: quod iam ſpectat ad aliud punctum ſectionis ſequentis.

Obiectiones ſolnuntur. Obijcies præterea primò. In cap. *Si quis* de Pœniten., ex Auguſt. dicitur, *Tene certum, dimitte incertum*. Sæpè etiam in Iure dicitur, & in ore omnium verſatur, *In dubijs tutiorem partem eſſe eligendam*. Ergo non licebit ſequi opinionem non certam ſed probabilem, relicta parte certa & tuta. Reſpondetur primò, incertum & dubium reprobari, de quo ne probabilis quidem aſſenſus habeatur: de qua re nunc non loquimur, ſed agemus poſtea. Secundò, qui ſequitur opinionem probabilem, facit id quod certus eſt ſibi licere, & quod tuta conſcientia agere poteſt, vt iam dictum eſt.

Obijcies ſecundò. Si non eſt certum ſed tantùm probabile, aliquid non eſſe peccatum, contingere poteſt id reuera eſſe peccatum in ſpecie ſua: ergo qui id facit, exponit ſe periculo peccandi: igitur eo ipſo peccat: non ſolùm inquam ſi illud verè in ſe eſt peccatum, ſed etiam ſi alioqui in ſe eſſet bonum. Reſpondetur, qui operatur cum illo certo iudicio quod diximus concl. 5., non ſe exponit periculo peccandi formaliter, ſed ad ſummum faciendi id quod fortè in re materialiter eſt peccatum: ſed non per hoc ſimpliciter peccat, non eſt culpę reus, etiam ſi inquam id in ſpecie ſua malum ſit: quia ſatisfacit homo ſuæ obligationi de vitando peccato, quando facit id de quo probabilis eſt opinio non eſſe peccatum.

Obijcies tertiò. Plus requiritur ad bonum quàm ad malum: bonum enim eſt ex integra cauſa, malum ex quocunque defectu: ergo ſi de aliqua re probabilis eſt opinio bonam eſſe, cùm etiam probabile ſit malam eſſe, operatio erit potiùs mala quàm bona. Reſpondetur, dum vltimum iudicium particulare practicum, ſit certum de bonitate actionis, datur ſimpliciter integra bonitatis cauſa, nulluſquè defectus inficiens operationem.

SECTIO XVIII.

Qualiter Actus ſint boni aut mali, non ſolùm ex iudicio probabiliori iuxta propriam opinionem, ſed etiam ex minùs probabili & iuxta alienam.

OPinionum probabilitas latitudinẽ habet, eſtquè opinio magis aut minùs probabilis. Probabilior dicetur illa, quę grauiori innititur auctoritati, aut firmiori rationi, meliuſquè obiecta diſsoluit. Probabilior cuique eſt propria quam tenet opinio: cum qua tamen adhuc ſtare poteſt iudicium probabilitatis, quamuis minoris, de opinione oppoſita & aliena: ſtare inquam poteſt, non tantùm per extrinſeca principia, hoc eſt ob auctoritatem aliorum, vt ait Vaſq. diſp. 62. cap. 3., ſed etiam per intrinſeca principia, ideſt ob rationes quoque probabiles, & quia probabiliter diſſoluere conatur quæ ſibi aduerſantur. Et ſtare poteſt hoc iudicium ſub forma modali de probabilitate propoſitionis, & erit iudicium in ſe certum; quamuis ſtare non poſsit iudicium probabile formaliter de propoſitione ipſa in ſe categoricè ſumpta, ſimul cum iudicio & aſſenſu determinato circa propoſitionem oppoſitam.

Antiquiorum ſententia fuiſſe videtur, tunc ad ſummum licitum eſse ſequi in operando opinionem probabilem affirmantem opus eſse licitum, quando talis opinio eſt probabilior, & quando quis in ſua propria opinione tenet id eſse probabilius: & alioqui non licere facere id quod in propria opinione probabiliùs reputatur eſse peccatum; ſed probabile etiam reputatur non eſse peccatum, & probabilis eſt opinio aliorum aſserentium non eſse peccatum. *Sententia affirmans teneri ſingulos ſequi probabiliorem & propriã opinionẽ.* Referuntur pro hac ſententia, Henric. Quodl. 4. quæſt. 33., Adrian. Quodl. 2. quæſt. 3., Maior in 4. quæſt. 1. Prologi, Antonin. 3. par. titulo 3. cap. 10. §. 10. Nauarr. in Summa cap. 37. num. 288. & cap. *Si quis* de Pænit. à num. 33., Conrad. tract. 7. de Contract. quæſt., vltima,

Silue-

Silueſter, Tabiena, Angelus, Roſella, alijque Summiſtæ verbo *Opinio*, & verbo *Dubium*. Ita verò contendit Comitolus lib. 5. Reſponſ. moral. cap. 15. Corduba etiam lib. 2. q. 3., qui tamen lib. 3. quæſt. 9. multum fauet alteri ſententiæ quam referemus. Demum Sotus lib. 3. de Iuſt. & iure quæſt. 6. art. 5. ait, licitum eſſe ſequi opinionem æquè probabilem, non tamen minùs probabilem relicta probabiliori & tutiori: ſed loquitur ſpecialiter de Medicis & Iudicibus in ſuis functionibus.

Sententia affirmans licere etiã ſequi minùs probabilem & alienam.

Communis iam recentiorum ſententia eſt, licitum eſſe ſequi opinionem etiam minùs probabilem & alienam, relicta opinione probabiliori quam operans ipſe tenet. Ita docent Medina hic quæſt. 19. art. 6, Vaſq. diſp. 62. cap. 4., Valent. quæſt. 14. de Actibus puncto 4 §. *Quomodo autem*, eandem ſententiam tribuens Nauarro, Item Lorca diſp. 39. de Actibus memb. 1., Salas tract. 8. ſect. 6., Becan. cap. 4. quæſt. 9., Monteſin. diſp. 29. quęſt. 5., Granad. Controu. 2. tract. 12. diſp. 4., Bagn. 2. 2. quæſt 10 art. 1. dub. 3. concl. 4., Aragon & Salon 2. 2. quæſt. 63. art. 4., Viguer. cap. 15. Inſtitut. moral. §. 1. verſic. 2., Petrus Nauarr. lib. 3. de Reſtit. cap. 1. num. 237., Emanuel in Expoſit. Bullæ §. 9. num. 5., Lopez 1. par. ſummæ cap. 120., Azor. tomo 1. lib. 2. cap. 12. & 16., Sairus tomo 2. lib. 1. cap. 5., Suarez tomo 5. tertiæ par. diſp. 40. ſect. 5. Henriquez lib. 14. cap. 3. nu. 3., Gutierez lib. 1. cap. 13. num. 13., Sanchez lib. 2. de Matrim. diſp. 51. num. 9. & lib. 1. Operis moralis cap. 9. num. 14., Paulus Layman lib. 1. Moralis Theolog. tract. 2. cap. 5. num. 6., Vincentius Fillucius tomo 2. Moral. quæſtionum tract. 21. cap. 4. quæſito 4., Emanuel Sà verbo *Dubium* num. 6. Reginald. lib. 13. num. 90. Bonacina diſp. de Peccat. quæſt. 4. puncto 9. Et pro eadem ſententia referuntur etiam aliqui ex ijs qui pro oppoſita loquuti videbantur.

Non licebit cuipiã ſequi alienam opinionem quam ipſe non repu-

Dico primò: Non licebit cuipiam operari iuxta alienam opinionem, quam ſcit alijs quidem eſſe probabilem, vel fortaſſe etiam vt certam ab ijs teneri, niſi ipſimet operanti ea opinio ſit probabilis. Hæc concluſio videtur maximè de mente plurimorum ex ijs quos pro prima ſententia allegauimus. Explicatur & probatur primò à priori. Regula actuum vniuſcuiuſque eſt proprium iudicium rationis, propria conſcientia: ergo niſi quis in conſcientia ſua reputet probabilem eſſe talem opinionem dicentem aliquid eſſe licitum, quamuis videat eam ab alijs fortaſſe etiam vt certam teneri, non poterit licitè iuxta eam operari.

tat verè probabilem.

Secundò. Si Deus alicui reuelet, illicitum eſſe id de quo apud alios probabilis opinio eſt dicens eſſe licitum, is vtique non poterit licitè id facere. Ac de facto, Angeli clarè cognoſcentes illicita eſſe, quæ alioqui inter homines probabiliter videntur licita, pariter non poſſunt ea facere. Ac ſimiliter ſi aliquis homo ex doctrina Angeli diſceret euidenter aliquid eſſe illicitum, non poſſet id facere. Et in vniuerſum, ſi quis firmo ac certo iudicio ſibi perſuaſum habeat aliquid eſſe illicitum, non excuſabitur id faciendo, quamuis videat alios opinari oppoſitum: quia nimirum hæc aliena opinio non eſt ipſi probabilis.

Poteſt eſſe, vt opinio alijs probabilis, cuipiã non ſit probabilis.

Tertiò. Vt ad vſum & praxim hanc concluſionem magis applicemus, poteſt ac ſolet contingere, homines ex nimio affectu vel ex inconſideratione tàm firmiter ac certò aliquid ſibi perſuadere, vt nullam admittant formidinem de oppoſito. Sic Infideles & Hęretici pertinaciter retinent ſuos errores. Et inter Catholicos, circa quæſtiones quę apud nos diſputantur, aliqui tàm tenaciter placitis ſuis adhærent, vt certa & euidentia inclament, nec tolerare poſſunt qui cum eis non ſentiunt. Si quis ergo ſic exiſtimet aliquid eſſe illicitum, non poterit licitè operari iuxta opinionem alijs probabilem, vel etiam certam. Poterit quidem, ac plerumque debebit quis, pro rerum conditione & indigentia, ſuam exiſtimationem deponere, & ſub aliorum doctrina corrigere: & dum ſibi prudenter perſuaſerit, probabilem quoque eſſe oppoſitam aliorum ſententiam, tunc alia concluſio ſubijcienda locum habebit.

Quartò. Poteſt etiam ac ſolet quandoque contingere, vt non temerè ſed prudenter aſſequatur aliquis certam rei exi-

exſtimationem, quæ apud alios dubia eſt: nimirum, vel ob maiorē ingenij vim, vel ob diligentiorem inquiſitionem, aut quia alij non penetrarunt vim rationum quæ ei poſtea illuxerunt, vel ex alio capite. Quando ergo fundamenta adeò perſpicua & valida cuipiam occurrunt, vt rem ipſi certam reddant abſque formidine de parte oppoſita, non poterit iuxta oppoſitam operari, eo quod hæc non erit illi probabilis. Neque ſatis erit, quod videt adhuc illam alijs placere, dum ſuæ rationes ſibi euidentes aut certæ apparent: ſicut ſanè, qui reuelatione diuina aliquid didiciſſet, iam non eſſet ei probabile oppoſitum, quantumuis à plurimis ſapientibus diceretur: ſimiliſquè ratio eſt, ſi quis aliunde euidentem aut certam notitiam aſſequatur.

Verè tamen non ſemper ac quis non inuenit ſolutionem ſuarum rationum, debet prudenter putare rem eſſe omninò certam, ſed poterit adhuc de parte oppoſita formidare, eamquè reputare probabilem: ſi nempè putet, aut putare debeat, ſe fortaſſe ſuo defectu non aſſequi ſolutionem ſuarum rationum, & fortaſſe rem aliter ſe habere quàm ſibi appareat. Quod tunc præſertim occurrere poſſet, cùm quis videt, eaſdem ſuas rationes cum ſua vi notas eſſe alijs pijs ac doctis, adhuc oppoſitum opinantibus, qui illis non conuincuntur, imò eas ſoluere conantur: ſi enim hac ſaltem via quis ſibi perſuaſerit, alienam opinionem eſſe probabilem, & fortaſſe in re veram, ſequens concluſio locum habebit.

Licebit ſequi alienā opinionē, exiſtimatā minùs probabilem.

Dico ſecundò cum Auctoribus ſecundæ ſententiæ. Poteſt aliquis practicè ſequi opinionem quam probabilem putat, etiam ſi putet minus probabilem quam oppoſitam; & rurſus ſi ea opinio proponat aliquid, non tantùm vt licitum, ſed etiam vt bonum, actio poterit eſſe reuera moraliter bona. Probatur primò ex dictis ſect. præcedenti. Cùm enim ſtatutum ſit, licitum eſſe ſequi opinionem probabilem relicta parte tuta, non multum refert, ſi opinio ſit magis aut minus probabilis. Quinimò, plus eſſe videtur, permittere vt fiat id de quo probabilis tantùm opinio eſt, non eſſe malum, etiam in caſu quo tutum eſſet id non facere; quam ſit, hoc ſuppoſito, permittere vt fiat id quod quamuis probabiliùs appereat malum, tamen reuera probabile putetur non eſſe malum, & exiſtimetur fortaſſe in re ita eſſe: ergo hoc etiam permittendum eſt. Et alia quæ dicta ſunt ſect. præcedenti, probant, nos poſſe ſequi opinionem probabilem, non reſtringendo ad probabiliorem.

Secundò. Quod prudenter fit iuxta conſilium ſapientum, non eſt culpabile: ſed dum probabile apparet, aliquid nō eſſe malum, & exiſtimatur fortaſſe in re bonum, nec poteſt haberi certa notitia rei, ſed viri docti affirmant id eſſe licitū, & modò Recentiores Doctores securè docent licere operari iuxta talem opinionem probabilem; iam inquam, qui ſic operabitur, faciet iuxta doctrinam & conſilium ſapientum: ergo non peccabit.

Tertiò. Non ſunt reprehenſione digni, ij qui tenent, docent, & amplectuntur opinionem, quæ alteri apparet minus probabilis: ergo poterit hic ſe etiam conformare tuta conſcientia opinioni illorum: nec erit reprehenſione dignus. Alioqui, etiam ſi videret, illam opinionem magis communiter approbari, & à Doctoribus proponi, adhuc ſi ei ob aliquam ſuam rationem videatur probabilius eſſe oppoſitum, non poterit illorum ſententiæ & perſuaſioni acquieſcere, ſequè illorum iudicio conformare: quod planè eſt abſurdum.

Quartò. Affirmant Iuriſtæ & alij Doctores, in rebus humanis præferendas eſſe opiniones benigniores, ex *l. Benignius* ff. de Legibus: ergo non oportet ſemper probabiliorem opinionem præferre.

Quintò. Poteſt contingere, vt alicui valde commodum & vtile ſit, in aliquo caſu ſequi opinionem, quam putat minus probabilem, verè tamen probabilem, ita vt alioqui notabile detrimentum ſubiret, poteritquè illud opus ſpectare & iuuare ad bonum ſpirituale vel proprium vel alienum: eſt ergo id ei permittendum; nec debet ſine neceſſitate tàm graue onus imponi, ſequendi probabiliorem opinionem.

Sextò. Poteſt quis obligari ad faciendum

dum aliquid licitum iuxta alienam opinionem, quam ipſe reputat minùs probabilem: ſed præceptum ſupponit eſſe licitum, id quod præcipiendum eſt: ergo poterat ille, ante præceptum licitè facere, id quod ex præcepto tenebitur facere.

Poteſt ac debet de hoc formari iudiciū certum & tutum.

Septimò. Ad veritatem huius concluſionis addendum eſt, poſſe ac debere ab operante formari iudicium certum practicum & in particulari, quòd ſibi licitum ſit operari iuxta opinionem quàm ſpeculatiuè & in vniuerſali ipſe reputat minùs probabilem. Cuius moralis certitudinis, nè temerè habeatur, ſufficiens fundamentum viris eruditis erit, communis Auctorum ſaltem recentiorum conſenſus, & probationes pro concluſione adductæ. Cùm etiam alij pro priori ſententia allegati, ambiguè loquuti ſint, nec rem ex profeſſo diſputauerint, imo aliqui pro eadem communi ſententia videntur facere. Quod quidem conſultò aduertimus, nè eorum auctoritas hac in re perplexitatem inducat. Pro hominibus verò indoctis ſatis erit conſilium aliquorum vel alicuius viri docti & pij, cui prudenter fidere poſſunt, affirmantis quid ſit licitum.

Obiectiones ſoluūtur.

Obijcies tamen primò. Quando non poſſumus certam rei notitiam aſſequi, debemus quantò plus fieri poſſit ad veritatem accedere: ergo ſequi non poſſumus niſi eam opinionem, quam maiori cum probabilitate exiſtimamus veram. Reſpondetur, cùm quis agit iuxta minùs probabilem opinionem, ex iudicio certo quod ſibi format; iam aſſecutus eſt certam veritatem practicam, quòd licitum ſibi ſit ſic operari. Non verò tenetur ex obligatione, ad illam tantùm opinionem ſe adſtringere, quæ ſpeculatiuè probabilior apparet, etiam ſi plerumquè melius eſset illam potiùs ſequi.

Obijcies ſecundò. Per doctrinam traditam videtur nimia licentia hominibus concedi, alioqui ex ſe ſatis ad laxitatem pronis: nam facile eſt in moralibus rebus adinuenire probabiles opiniones, quibus libenter quiquè acquieſcent, ſi tuta conſcientia ijs ſe accomodare poterunt. Reſpondetur, cautos eſſe debere Doctores in tradendis opinionibus: cautos quoſquè in operando, vt non niſi probabiles opiniones aſſumant, nè paſſione aliqua ſe abripi ſinant, vt probabile ſibi faciant apparere, quod prudenter non eſſet putandum probabile. At ſequi opinionem vere probabilem, non erit nimia licentia & laxitas. Adhuc tamen, non quicquid licitum ſibi quiſquè putauerit, ſtatim conueniens ac faciendum putet, memor illius apoſtolici dicti, 1. Cor. 6. *Omnia mihi licent, ſed non omnia expediunt.* Imò ſignum timoratæ conſcientiæ erit, ſi ob fugam odiumquè peccati, ſtudeat quis vitare qualecumque periculum faciendi id quod materialiter fortaſſe malum ſit, & libentiùs ab his opinionibus probabilibus abſtineat, niſi vrgeat occaſio operandi. Et ſine dubio prȩſtabit ſemper meliora & tutiora ſequi.

Obijcies tertiò. Cùm in diſputatione poſitum ſit, an ſequi liceat opinionē alienam minus probabilem contra propriam & probabiliorem; ſententia quæ id affirmat, eſt ad ſummum probabilis, & non certa: ergo non carebit formidine de parte oppoſita: igitur non poterit in operando formari iudicium certum quod requirebamus. Reſpondetur, is qui ob oppoſitam ſententiam, hac de re formidabit, non debet ſibi hanc licentiam aſſumere, operandi iuxta opinionem quam cenſet minùs probabilem. Sed dicimus, poſſe prudenter deponi talem formidinem, & formari iudicium certum de veritate huius doctrinæ: & ſic licitum ac tutum erit, taliter operari.

SECTIO XIX.

Quinam Actus ex opinione minùs probabili boni ſint aut mali.

IN primis non omnes actus qui fundari poſſunt in opinione minùs probabili de re quapiam, boni ſunt ac liciti: nimirum non ſolùm in rebus tam grauibus, in quibus antea diximus, non licere relinquere partem tutam: ſed etiam poſſunt occurrere caſus in aliqua

materia, quòd licitum ſit ſequi opinionem probabiliorem, non autem minùs probabilem. Aut poteſt eſſe talis caſus, vt ſi non ſit culpa grauis, adhuc non ſit abſque aliqua leui culpa, arripere in praxi opinionem minùs probabilem. Quod totum, iuxta rerum conditionem & grauitatem prudenti iudicio expendendum eſt. Et particularia quędam breuiter indicabimus.

An liceat Iudici in actibus iudicialibus ſequi opinionē minùs probabilem.

Quoad actus iudiciales, aſſerit Vaſq. diſp.64. cap.2., regulariter teneri Iudices ſententiam ferre iuxta opinionem probabiliorem: quia videlicet eorum iudicio remittitur, vt quod magis rationi conſentaneum videatur definiant. Excipit tamen, ſi Iudex non ſupremus videat, oppoſitam ſententiam eſſe magis communem vſuquè receptam: tunc enim imprudentiæ notam aliudue detrimentum fortaſſe incurreret; & ſua ſententia foret inutilis, vt pote mox ab alio ſuperiori Iudice reuocanda. Sed etiam Iudici licentiam ſequēdi opiniones minùs probabiles, tribuunt aliqui, quos refert & commendat Salas tract.8. ſect. 12.

An liceat Aduocato tueri partem minùs probabilem.

Addit Sotus lib.5. de Iuſtitia quæſt.8. num.3., non licere Aduocato, agere cauſam aduerſus opinionē probabiliorem, ad obtinendam ſententiam condemnatoriam in vita, vel honore, vel opulenta hæreditate, eius qui manet in poſſeſſione. Vaſq. tamen ead. diſp. cap.1., & eſt communior ſententia, docet, licitum eſſe Aduocato, agere cauſam pro ea parte quæ non eſt manifeſtè iniuſta: ſed quoties partibus licitum eſt in iudicio contendere, licere quoque Aduocato pro alterutra, quamuis iuxta opinionem minùs probabilem, patrocinari, eo quòd ipſe aliud non facit, quàm proponere Iudici ea quæ in fauorem ſuæ partis faciunt: dummodo tamen non decipiat ſuum clientem, audaciùs promittendo illi proſperum exitum litis, aut probabiliorem aſſerendo cauſam, quam reuera ſit: ſed ſi fideliter exponat quid ipſe ſentiat, poſſe ad inſtantiam partis cauſam agere.

Tenetur Medicus probabiliora remedia adhibere.

De Medicis communior ſententia docet, teneri præbere illud medicamentum, ex quo probabiliùs expectant ſanitatis effectum, ſi non habent certum medium: & infirmo manenti in periculo mortis & vitæ, non debere applicare remedium, niſi probabiliùs putent profuturum quàm nociturum; quia alioqui potiùs expedit Diuinæ prouidentiæ relinquere infirmum ſub naturali periculo, quàm in nouum diſcrimen conijcere: licere tamen præbere medicamentum, quòd probabiliùs putant profuturum, etiam ſi alioqui timeant nè fortè mortem acceleret, dum infirmus iam ex naturali periculo interiturus videbatur; & tunc locum habere illud Galeni monitum ad medicos, *Interfice audacter*, ne videlicet æger Medicorum incuria moriatur. Et ex his à ſimili in alijs rebus grauibus diſcernendum eſt, quando illicitum ſit, vti opinione minùs probabili, relicta parte tuta vel probabiliori, maximè dum abſque graui difficultate & incommodo poterit quis tutiorem partem amplecti.

An liceat Doctori cõſilium præbere iuxta alienam opinionem.

Præter hæc, Sotus in 4. diſt.18. quæſt.2. art.2. ſignificat, quamuis licitum alicui ſit, operari iuxta aliam opinionem, tamen non licere præbere conſilium alteri iuxta illam; ſed debere vnumquemque exponere quid ipſe probabilius opinetur. Recentiores verò aliqui docent, quoties licitum eſt operari, licere etiam ſimile conſilium præbere alteri iuxta eandem opinionem. Sed diſtinguendum eſt. Si petens conſilium, ſcire quærat quid Doctor ipſe opinetur; hic tenebitur eum non decipere, ſed fideliter aperire probabiliorem ſuo iudicio opinionem: & ſecus peccabit, vel mortaliter, vel venialiter, pro qualitate rei. Si verò interrogans cupiat tantùm ſcire quid ſibi in aliquo negotio liceat, & quouſque ſe extendere licitè poſſit; tunc Doctor non ſolum poterit, ſed interdum tenebitur ei aperire quid licitum ſit iuxta probabilem aliquam opinionem: quòd præcipuè in materia reſtitutionis obſeruandum eſt. Poterit tamen illum monere, quid tutius & probabilius ſit, vt talis poſſit quod ſibi melius videatur amplecti. Et alioqui contingere poterit, vt is qui conſilium dedit, teneatur reſarcire damna, quæ alter fortaſſe ob fraudem accepti conſilij incurret.

Rurſus aduertendum eſt, interdum

non

Tenetur interdum quis operari iuxta alienā opinionē.

non ſolùm eſſe licitum, ſed eſſe etiam ex obligatione debitum, operari iuxta alienam opinionem minùs probabilem, ita vt peccaret qui nollet ſic facere; ſed teneatur facere, formando iudicium practicum quòd poſſit ac debeat iuxta eam operari. Hoc patet in caſibus maximæ neceſsitatis. Vt pote Sacerdos tenens tanquam probabiliorem, illam ſententiam quæ negat valere abſolutionem datam ob ſola ſigna contritionis, ſciens tamen probabilem eſſe oppoſitam, tenebitur in caſu extremæ neceſſitatis abſoluere talem moribundum, ſequendo opinionem illi fauorabilem, licèt ſibi minùs probabilem: quia magis æſtimare debet ſpem ſalutis illius, quam vim opinionis ſuæ.

Tenetur ſubditus obedire iuxta opinionem Prælati.

Item communior ſententia docet, teneri ſubditum obedire Prælato aliquid præcipienti, quamuis ſit contra opinionem ipſius ſubditi. Ita docent non ſolùm ij qui aſſerunt, licere ſequi opinionem alienam ſeu minùs probabilem, ſed etiam Corduba quæſt. 9., qui teſtatur eſſe communem ſententiam. Probat; quia ex duobus malis minus eſt eligendum; maius autem malum eſſet, non obedire Prælato. Hanc rationem impugnat Vaſq. diſp. 62. cap. 6. Quia, ſi alioqui non licet ſequi opinionem minùs probabilem; non eſſet maius malum, imò nec ſimpliciter malum, nolle obedire Prælato; ſed potiùs malum eſſet, obedire Prælato iuxta eam præcipienti. Meliùs ergo fundatur hæc veritas, in eo quod ſtatutum eſt, licere ſequi opinionem minùs probabilem: poterit enim Prælatus obligare ſubditum ad faciendum id quod iam facere licebat. Addi poteſt ab inconuenienti: quia magna confuſio gigneretur, & rectæ gubernationi plurimum obeſſet, ſi ſubditi pretextu ſuarum opinionum recuſarent obedire. Quod declarat magis Corduba vbi ſupra, exemplo obedientiæ quam debent ſuo Duci milites in bello. Hoc autem intelligendum eſt, dummodo ſubditus putet, opinionem iuxta quam præcipit Prælatus, verè eſſe probabilem: & interdum tenebitur ſic putare, deponendo contrariam exiſtimationem quam fortè habebat.

Dicunt tamen Vaſq. cap. cit. in fine, Sayrus lib. 1. cap. 12., Gerſon Alphab. 62. littera N., & quidam alij: ſi opiniones probabiles ſint circa iuriſdictionem aut legitimam electionem Prælati, non teneri ſubditos obedire; ſed, ſi velint, poſſe ſequi opinionem dicentem, Prælatum non habere iuriſdictionem, non eſſe legitimè electum. Sed Salas ſect. 8. in fine ait, de hoc eandem eſſe rationem: quia in vniuerſum, quando non eſt certum aliquid eſſe licitum, nec etiam erit certum Prælatum habere facultatem id præcipiendi: vnde nunquam tenerentur ſubditi obedire, dum aliquam opinionem obtendere poſſent. Sed hæc ratio non vrget: quia planè poteſt eſſe, & eſt de facto, iuriſdictio certa ad præcipiendum id quod probabiliter licitum eſt. Si tamen Prælatus manet in poſſeſſione ſui officij, & publicè toleratur; tunc inquam, dum præcipit ea circa quæ habet poſſeſſionem ſuæ poteſtatis, tenebitur ſubditus obedire, non obſtante aliqua aduerſa opinione: tum nempe ratione dictæ poſſeſſionis: tum quia ſæpè ob commodum publicum, cenſentur ſuppleri Iuris beneficio, ſi qui defectus in electione interuenerint.

Tenetur Confeſſarius abſoluere pœnitentem iuxta eius opinionem.

Demum de Confeſſario communis ſententia docet, teneri abſoluere pœnitentem iuxta opinionem pœnitentis, etiam ſi ipſe oppoſitam teneat ac probabiliorem putet. Ita Vaſq. diſp. 62., Lorca diſp. 21. de Actib., Salas tract. 8. ſect. 9., Suarez 3. par. tomo 4. diſp. 32. ſect. 5., & alij quos ipſi referunt. Et ratio eſt: quia pœnitens iuxta opinionem probabilem agit tuta conſcientia: ergo Confeſſarius ſciens vel ſcire debens, eam opinionem eſſe probabilem, debebit iuxta eam illum abſoluere. Si v. g. pœnitens non vult reſtituere in caſu quo habet pro ſe probabilem opinionem excuſantem eum à reſtitutione, tenebitur Confeſſarius eum abſoluere, permittendo vt ſequatur ſuam probabilem opinionem. Aliqui tamen hoc limitant ad Sacerdotem ordinarium, videlicet Parochum; qui tenetur Sacramenta pœnitentibus miniſtrare. Alij verò dicunt, eandem eſſe rationé de Confeſſario delegato: quia etſi hic non tenebatur anteà acceptare audire confeſſionem alterius, tamen ſuppoſito quòd

O audit,

audit, tenebitur abſoluere: alioqui eſſet graue onus pænitentis, iterum accedere ad alium. Sed Vaſq. num. 49. ait, hanc obligationem Confeſſarij delegati non videri ſibi tàm grauem, vt adſtringat eum ſub mortali: excuſarique poſſe Confeſſarios, nolentes ſic abſoluere pænitentes, eo quòd bono zelo ſuæ opinionis id faciunt. Quod quidem admitti poteſt, quando pænitens non admodum grauaretur ad alium remitti. Cæterùm, de his & ſimilibus quæ particulares materias concernunt, fuſiùs proprijs in locis agendum eſt.

SECTIO XX.

Qualiter Actus ſint boni aut mali ex dubio Conſcientiæ circa bonitatem & malitiam obiecti.

DVbium intelligitur, quando intellectus hæret ſuſpenſus inter duas partes oppoſitas, neutri præbens aſſenſum, ne probabiliter quidem, quia alioqui non eſſet ſtatus dubij de quo modò agimus, ſed eſſet ſtatus opinionis, de quo ſatis diximus. Eadem verò ratio ad hanc rem eſt, ſiue dubium dicatur contingere per meram carentiam omnis actus, ſiue per actum poſitiuum hæſitationis & perplexitatis inter duas partes, ſiue per actum quendam affirmationis quo mente dicatur, hoc eſt dubium & ambiguum. Et pro eodem quoque erit, ſi tàm leuis ac tenuis ſit inclinatio intellectus ad vnam partem per modum formidinis aut ſuſpicionis, vt vix à mera ſuſpenſione animi diſcernatur. Ita notauit cum Corduba Vaſq. diſp. 67. cap. 2.

Certum peccatum eſt, operari cum dubio conſcientiæ de malitia.

Hac verò ſect. conſiderandum eſt dubium practicè & in particulari de bonitate & malitia actus, hoc eſt ſi quis dubitet, an hic & nunc ſic operans, peccaret. Hoc dubium excludit iudicium determinatum quòd hìc & nunc ſit licitum ſic operari. Communis ergo, vera, & indubitata ſententia eſt, non licere, ſed peccatum eſſe, tali modo cum conſcientia dubia operari. Probari ſolet ex illo Apoſtoli Roman. 14. *Quod non eſt ex fide, peccatum eſt*: vbi debet intelligi, non ſolùm quod eſt contra conſcientiam, ſed omne quod non eſt ex conſcientia approbante actum, vel quod eſt contra conſcientiam etiam dubiam. Item ratione: quia is qui cum hoc dubio agit, maximè ſe exponit peccandi periculo: at hoc ipſum eſt certum peccatum; *Et qui amat periculum, in illo peribit*, Eccleſiaſtici 3. Rurſus exemplo: qui facit aliquid dubitans eſſe offenſam & contra voluntatem amici, vtique facit contra legem amicitiæ: ergo qui dubitans ſe peccare, facit id de quo ſic dubitat, omnino violat amicitiam cum Deo. Demum, hanc veritatem à fortiori confirmant, quæ ſect. 17. pro concl. 5. & in ſolut. argumentorum adduximus. Itaquè hìc maximè amplectenda eſt illa regula, *In dubijs tutior pars eſt eligenda*: hoc eſt, qui dubitat num aliquid ſit peccatum, tenetur abſtinere, dum ex alia parte certum ac tutum ei eſt, abſtinendo ab eo opere non peccare.

Si dubium peccati ſit vtrinque eligi debet minus.

Sed difficultas eſt, ſi dubium peccati pro vtraque parte moleſtet: hoc eſt, dubitat quis an hoc facere ſit peccatum, dubitat etiam an abſtinere ſit peccatum. In hoc euentu, Doctores rectè notant, ſic eligendam eſſe tutiorem partem: quòd is adhibeat diligentiam quam poteſt, vel petendo conſilium, vel ex ſe diſcurrendo, & Deum rogando vt eum illuminet: & ſi adhuc pro neutra parte poteſt deponere dubium, eligat illam in qua minùs malum ei apparet, & hæc cenſebitur tutior in tali caſu. Et ſumitur hoc ex Concil. Tolet. 8. vt refertur cap. *Duo mala* diſt. 13., & ex D. Gregor. lib. 32. Moral. cap. 18. vt refertur cap. *Nerui* ead. diſt. Quòd ſi contingat vt vtrunque æquè vel ferè æquè malum appareat, integrum cuique erit eligere quod maluerit, formando iudicium practicum, quo credat licitum ſibi eſſe ſic operari.

Ad iuſſionem Prælati tenetur ſubditus depo-

Præterea, ſi Prælatus cuipiam præcipiat id de quo ipſe ſubditus dubitat, an ſit malum vel licitum, Adrian. Quodl. 2. puncto 2. ad 2. arg. princip. reſpondet, ſubditum in tali caſu non teneri nec poſſe

nere du biũ vt obe diat. poſſe obedire. Bonau. verò in 2. diſt. 39. art. 1. quæſt. 3. ad vlt., Palud. quæſt. 4. num. 7., Silueſter & Angelus verbo *Obedientia*, Sotus lib. de Tegendo ſecreto memb. 3. quæſt. 2., & alij, affirmant teneri obedire. Sed diſtinguendum eſt: non teneri nec poſſe ſubditum obedire ſtante dubio practico an ſic operans peccet: nec Prælatum poſſe ſubditum obigare vt cum hoc dubio operetur. Patet ex dictis ſect. 15., nimirum tantam eſſe obligationem conſcientiæ, quòd nulla lege præcipi, nulla diſpenſatione permitti poſſit, vt agat quis contra conſcientiam. Regulariter tamen poterit ac debebit ſubditus ad iuſſionem Prælati ſuperare ac deponere tale dubiũ, & formare iudicium determinatum, quòd illud opus ſit licitum, & ſtante præcepto debitum. Quod adhuc intelligendum eſt, iuxta doctrinam ſequentis ſectionis, vbi etiam conſtabit quid faciendum ſit, ſi Prælatus præcipiat aliquid in dubio Iuris vel facti; aut ſi dubium ſit circa poteſtatem ipſius Prælati.

SECTIO XXI.

Qualiter Humani actus ſint boni aut mali ex dubio Iuris & facti.

Alius dubij modus eſſe poteſt de re ſeu conditione aliqua rei, in qua fundari debet iudicium bonitatis aut malitiæ. Hoc genus dubij plerique vocant ſpeculatiuum & vniuerſale: licèt enim ſit etiam ſuo modo practicum, & de re quapiam in particulari, tamen ſic illud appellarunt ad differentiam dubij priùs dicti, vltimò practici de bonitate & malitia certi actus in particulari; ita vt poſſit ſtare determinatum ac firmum iudicium de bonitate actus, ſimul cum dubio quod dicitur ſpeculatiuum de aliqua re ſeu conditione rei. Et rurſus duplex genus eſt huiuſmodi dubij: aliud eſt dubium Iuris, & aliud dubium facti. Dubium iuris eſt, cùm dubitatur an extet lex præcipiens aut prohibens aliquid, ſeu quem ſenſum habeat, vel quam vim ad obligandum. Dubium facti eſt, cum quis dubitat, an v. g. ſecutum ſit homicidium, an ſecuturum ſit, an hæc res ſit ſua vel aliena, an Matrimonium ſit legitimum, & ſimilia.

Quod ſit dubium Iuris & dubium facti.

Dixerunt aliqui, in dubio Iuris non teneri nos ſequi tutiorem partem, benè tamen in dubio facti. V. g. ſi dubium ſit, an in Iure ſtatuta ſit Irregularitatis pœna pro tali delicto, non teneri illum qui ſibi conſcius eſt talis delicti, ſe gerere vt irregularem, ſed licitè ac rectè poſſe eccleſiaſtica munera exercere. Si verò dubitet quis, num occiderit hominem, num ex ſuo ictu ſecuta ſit mors alterius, debere ſe gerere vt irregularem. Vtrunque hoc, quod attinet ſpecialiter ad irregularitatem, habetur in Sacris Canonibus. Nam cap. 1. *qui* de ſentent. Excom. in 6. dicitur, quod niſi irregularitas ſit expreſſa in Iure, non cenſeatur incurri. Ex alia parte cap. *Ad audientiam*, & cap. *Significaſti* 2. de Homicidio, iubetur ab Altaris miniſterio abſtinere quidam qui dubitabat an occidiſſet hominem, ea ratione quia in dubijs tutior pars eſt eligenda. Hinc autem aliqui eandem doctrinam, cum hac differentia inter dubium Iuris & facti, ad omnem aliam materiam & caſum, extendendam putarunt.

Auctorũ placita.

Ex aduerſo Vaſq. diſp. 65. contendit, eandem eſſe rationem in dubio iuris ac facti, & in vtroque eligendam eſſe tutiorem partem. Excipit quoſdam caſus in materia iuſtitiæ, vbi poſſeſſio valde ſuffragatur dubitanti. Conſentit ferè Lorca diſp. 38. de Actibus. Alij è contra volunt, nec in dubio Iuris, oportere eligere tutiorem partem: ſed potiùs locum habere alias regulas prudentiales, quæ etiam in humanibus legibus continentur, *In dubijs melior eſt conditio poſſidentis, In dubio fauendum eſt Reo, In dubio nullus eſt obligandus aut condemnandus*. Et ſi quis dicat, traditas eſſe has regulas pro foro exteriori; ſuaderi poteſt, eandem eſſe rationem pro foro interiori & in conſcientia vniuſcuiuſque: quia propria conſcientia eſt iudex propriarum actionum ſingulorum hominũ, & in hoc interiori foro agitur iudicium, cogitationibus inuicem accuſantibus ac defendentibus: ſed non debet eſſe magis rigidus iudex vnuſquiſque erga ſe ipſum,

ipſum, quàm eſſet iudex forenſis: ergo poterit in fauorem ſui ſententiam ferre. Illa verò regula, quòd in dubijs tutior pars ſit eligenda, dicetur procedere de dubio vltimo practico circa honeſtatem actionis. Vel quoad alios caſus eſſe tantùm de conſilio, non de præcepto: niſi fortè vbi aliter expreſsè iubeatur, vt de facto per Eccleſiaſticos canones iniunctum eſt, in caſu homicidij dubij quoad irregularitatem. Ita ferè diſcurrit Suarez tomo 4. de Relig. lib. 4. de Voto cap. 5. agens de voto dubio, & tomo 5. tertiæ par. diſp. 40. ſect. 5. & 6. agens de dubio irregularitatis. Et ſpecialiter ea ſect. 5. num. 15. ait, ſi quis inuincibiliter eſt dubius an hodie ſit dies ieiunij, non eſt obligandus ieiunare: & in vniuerſum dum quis inuincibiliter dubitat num extet tale præceptum, non eſſe cogẽdum in conſcientia id obſeruare, præſertim vbi res eſt oneroſa & grauis. Fauet Gloſa cap. *Ex parte* de cenſibus, dicens, in dubijs liberum eſſe ſequi quod magis placuerit.

Stante quocumque dubio non adhibita diligentia, illicitum eſt operari.

Dico primò. Stante dubio ſiue Iuris ſiue facti, & non adhibita diligentia ad addiſcendam veritatem, malum eſt facere quod eſt minùs tutum, ſed oportet ſequi partem tutiorem. Hæc concluſio eſt certa. Et ratio eſt manifeſta: quia dum quis dubitat, an extet certum Ius, vel an adſit certa conditio facti, qua opus reddatur malum & prohibitum; ad minùs tenetur inquirere qualiter res ſe habeat: ſi ergo non adhibita diligentia operatur iuxta partem minùs tutam, planè peccat, etiam ſi inquam fortaſſe in re illud non ſit peccatum, nimirum ratione periculi cui ſe imprudenter exponit. Vnde, qui vellet in dubio partem omnino tutam ſequi, non teneretur vllam aliam diligentiam adhibere: alias omnino tenetur. Debebit verò vnuſquiſque pro rerum occurrentia tantam diligentiam adhibere, quanta moraliter ſufficiens cenſeatur, & quantum poteſt pro eo temporis ſpatio, in quo vrget neceſſitas deliberandi, & inſtat occaſio operandi.

Seruanda eſt lex ſtatuẽs quid ſit faciendum in caſu dubij.

Dico ſecundò. Rectè poteſt eſſe lege aliqua definitum, vt vbi dubium emerſerit tutior pars eligatur, vel vt ſpreto dubio licitum ſit fauorabiliorem partem amplecti, & tunc ſtandum eſt tali legi. Patet: quia certè poteſt lex imponi, vt qui dubitauerit de aliquo iure vel facto in tali caſu, teneatur vel poſsit ita ſe gerere: quod planè poteſt lex humana ſtatuere in rebus ei ſubordinatis. Tunc verò manifeſtum & certum eſt, quid vnuſquiſq; ad præſcriptum talis legis facere debeat vel poſsit.

Huc ſpectat, quod ſtatutum eſt cap. *Ad audientiam*, dubium de homicidio debere ab Altaris miniſterio abſtinere: hoc enim ita omnino obſeruandum eſt: eſto alioqui, ſecluſa hac lege, ille non fuiſſet obligatus ſe gerere vt irregularem. Eaquè lex Pontificis vim habet, tum in foro externo, tum etiam in interno. Similiter, certa eſt lex diuina Chriſti, obligans fideles ad confitenda etiam dubia peccata mortalia. Et alia huiuſmodi occurrere poſſunt. Rurſus huc ſpectat, quod ſtatutum eſt cap. *Is qui*, quòd ſi non ſit in Iure expreſſa irregularitas pro tali cauſa, non teneatur quiſquam ſe gerere vt irregularem. Vaſq. tamen diſp. 65. num. 11. ait, ibi non eſſe ſermonem de dubio Iuris quoad irregularitatem, ſed tantùm quòd non ſit extendenda à paritate irregularitas ab vno delicto ad aliud. Verùm, cùm Pontifex ibi ſimpliciter ſtatuerit, non eſſe timendam irregularitatem quæ non ſit expreſſa in Iure, Doctores notant, occurrente dubio an pro aliqua cauſa impoſita ſit irregularitas, eo ipſo quod id non eſt certum, verè non eſſe irregularitatem expreſſam in Iure, atque adeo ex hoc decreto Pontificis tutus quiſque redditur. Similiter per alias leges cautum eſt, in dubijs fauendum eſſe Reo, aliaquè huiuſmodi quæ commendant partem magis fauorabilem.

In dubijs iuſtitiæ fauendum eſt poſſidenti.

Dico tertiò. Si dubium occurrat in materia iuſtitiæ, & dubitanti ſuffragatur poſſeſsio, peculiaris ratio eſt, vt is licitè amplecti poſsit partem ſibi fauorabiliorem. Patet: quia certa lege ita ſtatutum eſt, lege prima Codice de Conditionib. incert., & alibi: nempe non eſſe quempiam cogendum reſtituere, niſi quod conſtet eſſe aliorum: & in dubio meliorem eſſe conditionem poſſidentis de Regulis Iuris in 6. Patet etiam

etiam ratione, quæ quidem petenda non eſt ex abſoluta ratione iuſtitiæ, quaſi minùs cauendum ſit periculum peccandi contra iuſtitiam, quàm contra alias virtutes: quinimò, quo grauius eſt peccatum, eo magis ſ vitandum eſt eius quoque periculum. Nec etiam ex eo quod aliqui dicunt, qui poſsidet, & inſurgente dubio, adhibita diligentia, non inuenit rem eſſe alienam, poterit probabiliter determinare rem eſſe ſuam. Nam poteſt occurrere caſus, quo talia ſint indicia dubitandi, vt adhuc adhibita diligentia vigeat dubium. Sed ratio petenda eſt ex eo quòd is qui modò dubitat, iam bona fide poſſederat: vnde ipſamet poſſeſsio dat ei ius certum retinendi, quandiu non conſtiterit rem eſſe alienam. Sicut etiam, qui certo annorum ſpatio poſſedit aliquid bona fide, illud præſcribit vt dicunt, & præſcriptio dat ei ius certum & dominium abſolutum, ita vt deinceps non teneatur reſtituere: requiruntur tamen aliquæ conditiones ad legitimam præſcriptionem, de quibus in materia iuſtitiæ. Itaque ſi qui poſſidet, non bona fide hactenus poſſedit, non iuuatur tali poſſeſsione. Et qui non poſſedit non poteſt ſibi in dubio rem vſurpare. Sed tunc diuidenda res eſt inter eos qui dubitant, ſi ſit diuiſibilis, vel in ſe, vel in pretio: ſi verò res non ſit diuiſibilis, tunc à Iudice vel Principe adiudicanda erit cui libuerit.

Non ſolùm in diuitijs, ſed etiam in alijs rebus. Cumquè hæc concluſio clarior ſit in bonis temporalibus ſeu diuitijs, ſolet præterea ad quædam ſimilia extendi. Sic ex cap. *Dominus* de ſecundis Nuptijs, & cap. *Inquiſitioni* de Sentent. Excommunicat., communis ſententia docet, coniugem dubitantem de valore Matrimonij, non tantùm poſſe tuta conſcientia, ſed ex obligatione teneri reddere debitum alteri bona fide petenti; cùm hic ſupponatur manere in poſſeſsione. Aliqui addunt, poſſe illum qui dubitat etiam petere; quia & ipſe ſupponitur manere in poſſeſsione. Sed quia in iiſdem capitibus videtur decerni oppoſitum: exponunt, Pontificem quoad hanc partem eſſe loquutum, quando ab initio ille cum dubio & mala fide contraxit. Similiter Suarez loco cit. de Relig., & alij loquentes de Voto, putant, eandem rationem poſſeſsionis releuare ab obligatione in dubio voti. Quia vel votum eſt reale: & tunc is qui dubitat, manet propriè in poſſeſsione ſuæ rei, quam proinde in dubio non tenebitur dare. Vel votum eſt perſonale: & etiam tunc is qui dubitat, poſſidet libertatem ſuam, à qua non debet in dubio expoliari. Alij autem ſunt qui docent oppoſitum, aſſerentes, poſſeſsionem non præbere ius aduerſus Deum cui fit promiſsio & votum: nec eſſe eandem rationem de poſſeſsione illius libertatis, quæ eſt de poſſeſsione rei materialis. Vnde in caſu voti dubij exiſtimari poteſt idem quod de alijs dubijs poſtea dicemus.

Excipiuntur quidã caſus. Adhuc autem à regula huius concluſionis excipiuntur quidam alij caſus, in quibus Vaſq. aic, huic regulæ, *Quòd in dubijs melior ſit conditio poſſidentis*, derogari per aliam regulam, *Quòd in dubio fauendum eſt Reo*. Videlicet, ſi dubium oriatur, an hic ſit ſeruus Antonij vel ſit liber, etiam ſi Antonius maneat in poſſeſsione, iudicandum eſſe in fauorem libertatis. Item ſi occurrat dubium, an quidam ſit filius legitimus talis patris, etiam ſi alij fratres maneant in poſſeſsione hæreditatis paternæ, iudicandum eſſe in fauorem illius: quia videlicet in iis caſibus multò plus æſtimatur, id quod cederet in fauorem Rei, quàm illud quod cederet in fauorem poſſidentium. Ait tamen Vaſq. diſp. 66. cap. 8. in fine, Infantes expoſitos de quibus dubitatur an ſint legitimi, non poſſe abſque diſpenſatione ad ſacros ordines promoueri. Excipiunt etiam aliqui & dicunt, quòd qui dedit conſilium alteri ad inferendum aliquod damnum tertio, & dubitat an ille ex conſilio ſuo fuerit inductus, teneatur reſarcire damnum illatum, quia præſumendum erit, alterum non fuiſſe illaturum tale damnum, niſi ex illo conſilio. Non teneri tamen ad reſtitutionem depoſiti, cum qui dubitat an ſua culpa perierit; quia non eſt præſumendum delictum vbi non conſtat. Alij verò nec illud dubium de effectu ſequuto ex conſilio excipiunt, vt videre eſt apud Salas tract. 8. ſect. 13.

In omni materia dubiũ Iuris notorium non obligat ad tutiorem partem.

Dico quartò. Loquendo in omni alia materia, ſi dubium Iuris ſit publicum & notorium, quod facta omni diligentia prudentum arbitrio ſuperari non poteſt, non tenemur ſequi tutiorem partem. Explicatur concluſio: contingere poteſt, vt dubium ſit, an ius quoddam extet, ſeu an habeat quendam ſenſum, vel talem obligandi vim; dubium inquam ſit apud doctos & peritos: hæc inquam lex ita dubia, non obligat. Ita colligitur ex eo cap. *Is qui:* ea enim ratione Pontifex definiuit, ſi irregularitas non ſit expreſſa in Iure, non eſſe timendam, quia vbi non conſtat de Iure præcipiente, non obligamur, ſi ſolùm exiſtat dubium. Item aduertunt Iuriſperiti, legem cuius dubius eſt ſenſus, non eſſe ad deciſionem cauſæ allegandam. Ratione quoque probatur: quia, vt lex obliget, debet eſſe ſufficienter promulgata: at non cenſetur promulgata, niſi apud cõmunitatem vel ſaltẽ apud peritos nota eſſe poſſit: ſi ergo eſt dubia, non eſt ſufficienter promulgata. Si autem certum quidem ſit aliquod ius, ſed poſtea ſub dubio maneat an ſit alio Iure vel vſu abrogatum; ſtandum erit priori iuri certo: quia nimirum de illo conſtat, & de alio non conſtat, & hoc dicetur non ſufficienter promulgatum: & hic valebit illa regula, non eſſe res immutandas è priori ſtatu certo ob nouum dubium.

Dubium Iuris priuatum ſe habet ſicut dubiũ facti.

Dico quintò. Si dubium Iuris ſit priuatum, hoc eſt dubitet quis ſua priuata ignoratione, num extet aliquod Ius, de quo tamen putet apud communitatem vel apud peritos ſufficienter conſtare, an ſit vel non ſit; eadem erit ratio de hoc dubio, ac de dubio facti. Patet quia Pontifex in cap. *Is qui*, planè loquutus eſt, quando apud peritos non eſt expreſſa irregularitas in Iure: nec ſanè loquutus eſt de eo qui priuatim dubitaret num pro tali delicto inueniatur irregularitas. Et ratio quoq; illa, quòd lex dubia non eſt ſufficienter promulgata, tantùm procedit de dubio publico, non verò de priuato: quia vt lex ſit ſufficienter promulgata, habeatquè vim obligandi, ſatis eſt, vt notificata ſit communitati. Nec alia ſufficiens diſparitas reddi poteſt, inter hoc dubium Iuris, & dubium facti.

Omne hoc dubium obligat ad tutiorem partem nõ in ſtante magno incommodo.

Dico ſextò. Si ſtante dubio Iuris vel facti, poteſt quis abſque magno incommodo & notabili detrimento, ſequi tutiorem partem, verè ad id tenetur. Hæc concluſio eſt iuxta communem ſententiam. Et probatur manifeſtis exemplis, in quibus ex communi doctrina, non excuſantur ſed obligantur homines. Si in die feſto poteſt quis audire hanc miſſam, & dubitat an ſit habiturus copiam alterius, omnino tenetur illam audire. Si dubitat Sacerdos an hodie recitauerit officium, nec poteſt deponere dubium, tenebitur recitare. Similiter qui dubitat an hodie ſit dies feſtiuus, tenetur audire ſacrum. Eademquè ratio eſt, ſi dubitet an hodie ſit dies ieiunij: non enim eſt hæc difficultas tàm grauis, vt homo firmæ valetudinis excuſetur. Item qui dubitat an ſit xcõmunicatus, ſiue quia dubitet an in Iure extet excommunicatio pro tali delicto, ſiue quia dubitet de facto an percuſſerit Clericum, non debebit Sacramentum ſuſcipere vel miniſtrare, antequam a cenſura abſoluatur. Similiter qui dubitaret an ſit irregularis, etiam ſi id contingat ex priuato dubio Iuris, tenebitur abſtinere a ſacris miniſterijs, donec dubium deponat, vel diſpenſationem obtineat: nec illud capitulum *Is qui*, ſuffragatur priuatim dubitanti, vt dictum eſt. Et ſic ſe habent alia multa, in quibus conſtat, teneri hominem dubitantem, ſequi tutiorem partem.

Idem alia ratione probatur ex concl. prima. Debet omnino is qui dubitat, adhibere diligentiam vt rem certo ſciat: ergo ſi non poteſt incontinenti hanc diligentiam adhibere, & occurrat aliqua occaſio operandi, cui tamen abſque notabili detrimento ſatisfacere poteſt, tenebitur interim tutiorem partem ſequi, donec maiorem adhibeat diligentiam. Item cauendum eſt periculum faciendi id quod in ſe materialiter ſpectatum, malum ſit, quando inquam abſque notabili detrimento caueri poteſt: ſed ibi propriè eſt periculum, vbi dubium: ergo.

Non obligat inſtante magno incõmodo.

Dico ſeptimò. Si ſtante dubio, & facta diligentia quæ tunc fieri poteſt, appareat notabile detrimentum in eo qui tutio-

tutiorem partem ſequeretur, non eſt hic in tali caſu obligandus. Probatur auctoritate ex eodem capite *Ad audientiam*, & cap. *Significaſti*, vbi maximè approbatur illa regula, *In dubijs tutior pars eſt eligenda*: ibi enim iuſſit Pontifex, dubitantem de homicidio ab Altaris miniſterio abſtinere, non tamen iuſſit Beneficijs eccleſiaſticis ſpoliari: quia nimirum plus æſtimauit Pontifex decentiam in miniſtrando, quàm grauamen miniſtri in abſtinendo: ſed priuatio Beneficiorum erat notabile detrimentum, quod noluit Pontifex ob ſolum dubium iniungere.

Probatur etiam ratione: quia ſæpè lex quamuis certa non obligat cum notabili periculo, vt exploratum eſt: ergo maiori ratione, vbi eſt tantùm dubium, vel Iuris, vel facti. Poterit ergo eſſe caſus, in quo tale incommodum immineat, quod quidem non ſufficienter excuſaret, vbi res eſſet certa; ſed excuſabit, ſi res ſit dubia: nec eſt cogendus quis cum tanto rigore, ob ſolum dubium ſubire certum detrimentum. Quinimò quoad hoc poſſunt benignè interpretari leges, ne cenſeantur tam ſeuerè obligare, vt ob ſolum dubium cogant homines ſubire notabile damnum. In eo tamen caſu quo dubitaret quis de facto homicidij, taliter ſe gerere debet, abſtinens ab Altaris miniſterio, ac ſi certus eſſet de homicidio, nimirum ob certam illam legem Pontificis in caſu huius dubij: & ſic vbicumque ſimilis lex certa extaret.

Et obligat ad partē oppoſitam inſtante damno tertij. Dico octauò. Si in aliquo dubio appareat periculum notabilis detrimenti in damnum tertij ex parte quæ alioqui eſſet tuta; tunc is qui dubitat, non ſolùm non tenetur, ſed nec poteſt licitè ſequi talem partem. V. g. interrogatur teſtis à Iudice, & dubitat an legitimè; ſi reſpondendo & fatendo veritatem, non timet detrimentum tertij, tutum erit reſpondere: ſi autem videt imminere mortem aut infamiam proximi, interim dum dubitat, nec habet ſpatium conſultandi ac deliberandi, non debet reſpondere. Ita plerique Doctores notant. Et ratio eſt: quia maius malum cenſetur, perire aut infamari eum qui non debet, quàm in eo caſu dubio non obſequi Iudici. Meritò tamen excipiunt, ſi examen fiat de delicto Hæreſis aut alio ſimilij vergente in publicam perniciem: quia dum ex vna parte imminet malum proximi, ex alia malum publicum, tenetur quiſque plus curare de ſalute & ſecuritate publica.

Cæterùm, quodnam ſit notabile incommodum, ac notabile detrimentum, quo excuſetur quis vel obligetur in caſu dubij; prudenti iudicio pro rerum diuerſitate expendendum eſt. Atque in ſingulis materijs, de caſibus quos hac ſect. breuiter attigimus, alijſquè occurrentibus, res determinanda erit.

SECTIO XXII.

Quo pacto Humani actus ſint boni aut mali ex ſcrupulo Conſcientiæ.

Nomine ſcrupuli intelligi plerumque ſolet repugnantia conſcientiæ ad aliquid faciendum, etiam quod notoriè prauum eſt: vel remorſus conſcientiæ de aliquo opere prauè facto. Sed vt aliquid diuerſum ab ijs quæ hactenus dicta ſunt habeatur ſub nomine ſcrupuli: ſumitur ad hanc rem hoc nomen à Doctoribus, pro exiſtimatione, dubitatione, vel ſuſpicione, irrationabiliter orta ex nullo aut leui fundamento, reprobante aliquem actum, quem verè & prudenter reprobare non oportet. Et ſic ſumpto ſcrupulo quæritur, an malum ſit facere contra ſcrupulos, teneamurquè eos ſequi in operando. *Quid ſit ſcrupulus.*

Sed ex iam dictis ſatis conſtat, quòd ſi quis ſtante exiſtimatione aut dubitatione peccati operetur, verè peccat, licèt ea irrationabiliter concepta ſit. Patet: quia is facit contra conſcientiam dubiam vel certam, licèt erroneam. Idem notauit Innocentius tertius cap. *Per tuas* de Simonia. Item ſi quis operetur cum formidine practica excludente moralem certitudinem qua determinatè iudicet ſe non peccare, hic inquam verè peccat: quia nõ operatur ex iudicio moraliter certo, quod dicebamus requiri *Quando ſit peccatum facere contra ſcrupulũ.*

Quando licitum ſit facere cõtra ſcrupulos.

Ex alia parte conſtat etiam, poſſe quempiam tuta conſcientia deponere ſcrupulum, & formare ſibi iudicium certum quòd ſibi liceat ſic operari: & tunc inquam talis non peccat, dummodo prudenter deponat ſcrupulum. Quem quidem ſic deponere poterit: vel perſpiciendo rationes quæ ſuadent actũ eſſe licitum: vel aduertendo ſe non debere acceptare ſcrupulum, vtpote ſine rationabili fundamento exortum: vel ex conſilio piorum & eruditorum hominum, qui ſanè ſolet eſſe facilior & expeditior modus ſuperandi ſcrupulos. Vbi poterit adhuc ſcrupuloſo cõtingere, vt licèt ipſe ex vna parte prudenter formet iudicium certum practicum, quòd ſibi liceat ſic operari, reſurgat adhuc formidoloſa ſuſpicio animum vexans: quem ſcrupulum Caiet. tomo 1. Opuſculorum tract. 31. reſponſ. 13. dub. 3. dixit oriri ex parte appetitus; & contingere in iis qui timent ſe in aliquo actu peccare, & neſciunt quare. Hunc etiam ſcrupulum prudenter & securè quiſque contemnere poterit, & in ſuo iudicio firmo perſiſtere, ac tuta conſcientia operari.

Quando debitum ſit facere cõtra ſcrupulos.

Imò interdum, non ſolùm poterit, ſed tenebitur quis, ſuperare ſcrupulum, & contra illum operari: ſi nimirum inſurgat quidam ſcrupulus an peccet in aliquo actu, quem tamen ex obligatione præcepti exercere tenetur. In aliis verò materiis, vbi nullum ſit periculum peccati in ſequendo ſcrupulos, ſed tutum quoque ſit facere iuxta ſcrupulum; plerunque poterit eſſe bonum & laudabile in virtutis exercitio.

Quando vtile ſit facere contra ſcrupulos.

Quandoque tamen pro iis qui nimium ſcrupulis agitantur, ideoquè inquietam vitam agunt, ſalutare conſilium eſt, aſſueſcere ad ſuperandos ſcrupulos: qui alioqui vel impediunt hominem à maiori bono & ſpirituali profectu, vel etiam coniiciunt hominem in varia pericula peccandi ex conſcientia erronea. In qua re, ne ſuo iudicio quiſquam nimis fidat, monent communiter Doctores, debere ſcrupuloſum, conſiliis pii & prudentis Confeſſarii libenter acquieſcere. Pro iis verò qui alioqui laxioris vitæ erant, ſcrupuli ſæpè iuuant, vt in mandatorum obſeruatione cautiores reddantur. Iuuant etiam eos qui aliòqui niſi ſcrupulis frenarentur, in diſſolutionem ruerent. Imò in vniuerſum ſolent ſcrupuli eſſe ſigna bonæ conſcientiæ, iuxta illum Gregorii, *Bonæ mentis ſignum eſt, culpam timere vbi non eſt culpa.*

Attendant ergo qui ſe ſcrupuloſos credunt, ne prætextu ſcrupulos euincendi, nimiam ſibi licentiam vſurpent, & interdum pro ſcrupulis contemnant vera rectaquè conſcientiæ dictamina, magnas trabes reputent feſtucas, & quaſi pulices deglutiant camelos. Attendant etiam Confeſſarii, ne eodem prætextu, pluſquam par eſt pœnitentibus indulgeant; neuè illis quorum ſcrupulos expediebat pio rigore fouere, indiſcreta ſtudeant pietate fauere.

SECTIO XXIII.

An & quo pacto Actus ſint boni aut mali ex lege.

S. Thomas quæſt. 19. inter eos articulos in quibus agit de iudicio rationis, inſerit art. 4. de dependentia bonitatis ex lege æterna. Lex verò æterna vocatur, quæ eſt in mente Dei ab æterno, & eſt ratio intellectus diuini ad dirigendas actiones creaturarum rationalium in genere moris. De qua re ideo agit S. Doctor: quia, cùm proxima regula noſtrarum actionum ſit, noſtrum iudicium rationis, magis remota & principalis eſt lex æterna, à qua deriuatur, & cuius eſt imago quædam noſtra ratio, vt ait S. Thom. in corp. & ad 3. & infra quæſt. 71. art. 6. Nos verò breuiter loquemur de omni etiam alia lege, tàm poſitiua quàm naturali, tàm humana quàm diuina.

Duæ oppoſitæ ſententiæ, reſpectu legis æternæ.

S. Thomas ergo quæſt. 19. art. 4. affirmat, multò magis bonitatem actionis pendere à lege æterna, quàm ab humana ratione: quia inquit, illa eſt cauſa prima, hæc verò ſecunda. Et quæſt. 71. art. 6 approbat definitionem peccati ſumptam ex Auguſt. lib. 22 cont. Fauſtum cap. 27., nempe peccatum eſſe contra legem: & in ſolut. ad 4. planè ait, ideo aliquid eſſe peccatum & malum, quia pro-

prohibitum eſt lege æterna. Quod ipſum eo loco Thomiſtæ defendunt, & Lorca diſp. 10. de Peccatis. Et docuiſſe videntur Bonau. in 2. diſt. 35. dub. 4. circa textum, Ocham quæſt. 19. ad 3. & 4., Gerſon tract. de vita ſpirit. lect. 1. Alphab. 61. litt. E. At verò Salas diſp. 2. de Peccat. ſect. 4., cùm eandem ſententiam approbare videretur, alios plures pro ea referens, poſtea in ſolut. argumentorum ait, ad malitiam peccati ſatis eſſe, ſi ſit contra rationem & legem naturalem, etiam ſi per impoſſibile non eſſet contra legem Dei. Corduba item lib. 3. quæſt. 10. ad 2. cum Gregorio ait, peccatum eſſe malum ex lege iudicante, quam diſtinguit à lege imperante: illaquè eſt qua ſimplici modo iudicatur & aſſeritur quidpiam eſſe malum, licèt non per modum iuſſionis ſeu prohibitionis, ne hoc facias.

Ex oppoſito alij affirmant, quædam opera eſſe mala & peccata intrinſecè ex natura ſua, non ex lege æterna; imò ideo eſſe prohibita per legem æternam, quia per ſe mala ſunt. Ita Scotus in 3. diſt. 37. quæſt. 1., Gabriel ead. quæſt. art. 2., Riccard. art. 1. quæſt. 5., Durand. in 1. diſt. 47. quæſt. 4., Sotus lib. 2. de Iuſt. quæſt. 3. art. 8., Victoria in Relect. de Homicid. a num. 3., Vaſq. infra diſp. 97., & alij plures.

Omnes actus boni ſunt conformes & mali difformes legi æternæ.

Dico primò. Omnis actus bonus eſt reuera conformis legi æternæ, non tamen omnis cadit ſub obligationem ipſius legis; omnis verò actus malus eſt difformis legi æternæ, eaquè prohibitus. Et quidem omnem actum bonum eſſe conformem legi æternæ, docere voluit S. Thom. priori loco citato: eſtquè per ſe manifeſtum; intelligendo nomine legis æternæ, iudicium intellectus diuini approbantis actum: omnis enim actus bonus planè eſt conformis huic iudicio. Non omnem verò cadere ſub obligationem, patet: quia certè non tenemur ex debito facere quicquid bonum eſt: nec lex æterna obligat nos, vt faciamus quicquid boni poſſumus: ſed ea ſolùm quæ lex æterna proponit, non tantùm vt bona, ſed etiam vt debita, cadunt ſub obligationem ipſius legis. Omnem autem actum malum eſſe diſſonum æternæ legi, patet ex doctrina D. Thomæ poſteriori loco allegato: omne enim peccatum deuiat à regula diuinæ rectitudinis, eiquè opponitur: & quicunque peccat, facit illud quod lex æterna dictat non eſſe faciendum, vel omittit illum quod dictat eſſe ex obligatione faciendum. Omne ergo malum, eſt verè prohibitum: & in hoc differt à bono, quod non omne eſt præceptum. Etiam verò illa peccata quæ ſunt contra legem poſitiuam & humanam, ac etiam contra conſcientiam erroneam, ſunt ſuo modo contra legem æternam: quia lex ipſa æterna dictat, non eſſe faciendum contra legem poſitiuam, nec contra conſcientiam licèt erroneam.

Non tamen ſunt boni aut mali dependenter ex lege libera Dei.

Dico ſecundò. Actus non ſunt boni aut mali ex ipſa lege æterna, quaſi dependenter ex libertate diuina, & quaſi potuiſſet à Deo ſtatui ad libitum, vt hoc ſit bonum & illud malum. Hæc concluſio eſt etiam certa, quam vt plurimum voluerunt ij quos pro poſteriori ſententia allegauimus. Et non obſcurè traditur à S. Thoma infra quæſt. 100. art. 4., vbi docet, præcepta naturalia eſſe indiſpenſabilia. Nec alij pro priori ſententia allegati contradicunt. Et probatur primò: mendacium v. g. odium Dei, & ſimilia, ſunt tam intrinſecè mala, quòd nullatenus fieri potuiſſet, vt non eſſent mala, vt eſſent licita: & è contra, amare Deum, velle obſeruare præcepta, velle benè facere, non poſſunt eſſe mala. Nec certè vllus putare poterit, quòd fuiſſet per ſe indifferens ante determinationem libertatis diuinæ, vt odium Dei eſſet bonum vel licitum, & ſic de ſimilibus.

Secundò. Si lex æterna ſumatur, prout exteriùs propoſita à Deo, ſicut tradita fuit Moyſi in tabulis deſcripta; ſic potuiſſet ſanè Deus id prætermittere: ſed adhuc certè, alia fuiſſent opera bona, & alia mala, vt naturale lumen rationis oſtendit: & hoc notauit Apoſtolus ad Roman. 2. Si verò lex æterna ſumatur pro imperio diuini intellectus, diſtincto ab actu cognitionis, & dicat quis, potuiſſe Deum non habere talem actum imperii: adhuc pariter, alia fuiſſent bona, & alia mala. Ac Deus ipſe, licèt non iuſſiſſet, vt bona fierent, & mala non fierent; ſaltem nouiſſet, quæ

ſint

ſint bona & quæ mala. Si tamen lex æterna accipiatur iudicatiuè pro cognitione illa qua Deus nouit naturas & proprietates omnium rerum; ſic talis cognitio eſt in Deo neceſſaria, & tàm neceſſariò Deus ab æterno nouit, mendacium eſſe malum, ſicut hominem eſſe rationalem, eſſe riſibilem. Non ergo actus ſunt boni aut mali ex lege æterna liberè, ita vt potuiſſent aliter ſe habere.

Tertiò. Hoc verum eſt, non tantùm de quibuſdam actibus, ſed de omnibus in comparatione ad legem æternam: quia tota lex æterna eſt immutabilis diuinæ mentis ratio, nec aliter poterat ſe habere, quàm prout de facto ſe habet. Potuit quidem Deus pro ſua libertate prohibere ne aliquid fiat, quod alioqui licitum eſt: ſed hæc eſt lex diuina poſitiua, quæ diſtinguitur à lege æterna: at quia lex ipſa æterna dictat ne fiat quicquam quod lege poſitiua prohibetur, ſic mediatè tale peccatum dicetur eſſe cõtra legem æternam. Et hoc pacto pariter eſt veritas neceſſaria, quòd facere contra legem poſitiuam ſtantem in ſuo vigore, eſt malum & peccatum: & hæc veritas ſpectat ad legem æternam. Omnis ergo denominatio bonitatis & malitiæ per reſpectum ad legem æternam, eſt neceſſaria, & non libera.

Sunt boni aut mali ſecundùm conformitatem aut difformitatem ad legem æternam.

Dico tertiò. Poteſt bonitas & malitia ſumi formaliter pro relatione vel denominatione conformitatis ac difformitatis ad legem æternam, & vt ſic bonitas & malitia ſumitur ex ipſa lege. Iuxta hanc concluſionem intelligi debet S. Thomas locis allegatis, & intelligi poſſunt alii pro eadem ſententia adducti. Probaturquè concluſio ratione eiuſdem S. Thomæ: poteſt enim ſumi bonitas & malitia pro commenſuratione & incommenſuratione ad rectam regulam: prima verò regula eſt lex diuina: hæc autem relatio ſeu denominatio conformitatis aut difformitatis ad legem, vtique ſumitur ex ipſa lege, tanquam termino & veluti forma.

Sed ex ſe ſunt tales vt debeãt approbari vel reprobari.

Dico quartò. Saltem fundamentaliter actus ſunt boni & mali antecedenter ad legem æternam; imò ideo per hanc legem approbantur vel reprobantur, quia ex ſe boni ſunt vel mali. Hæc concluſio ſequitur ex ſecunda. Et probatur primò: quia ſi non pendet ex libertate diuina, prohibere v. g. mendacium, & cognoſcere mendacium eſſe malum; ſed non poterat Deus ad non prohibere & cognoſcere: ergo antecedenter ipſum mendacium in ſe erat tale, quod debebat omnino prohiberi & cognoſci vt malum. Eodemquè modo res ſe habet in aliis actibus malis, & in actibus bonis, per comparationem ad legem æternam.

Secundò. Aliæ veritates neceſſariæ quæ cognoſcuntur a Deo, priùs conſiderantur in ſe ipſis hoc modo, quòd dicere ſolemus, ideo Deus cognoſcit hanc rem eſſe talis naturæ, habereque tales proprietates, v. g. hominem eſſe rationalem, eſſe riſibilem; quia verè res ipſa in ſe talis eſt: ergo ſic etiam in eſſe morali, mendacium in ſe ſupponitur eſſe tale, quale à Deo cognoſcendum eſt, eſtquè prohibitione dignum.

Tertiò. Ita ſe habet bonitas ſicut veritas: ſed veritas rerum formaliter quidem explicari ſolet per conformitatem ad intellectum diuinum cognoſcentem res ſicuti ſunt; cum quo benè ſtat, ideo Deum cognoſcere rem eſſe talem, quia res in ſe talis eſt: ſic ergo bonitas formaliter poteſt explicari per conformitatem actus ad legem Dei, malitia per difformitatem, iuxta concluſionem præcedentem: cum quo benè ſtat, actus ipſos in ſe eſſe tales, vt petant ſic a Deo cognoſci, & approbari vel reprobari.

Quartò. Ad hoc ipſum confirmandum ſolent afferre hanc hypoteſim: etiam ſi per impoſſibile Deus non prohiberet mendacium, & non cognoſceret mendacium eſſe malum, adhuc verè eſſet in ſe malum: ergo eſt malum antecedenter ad legem Dei, & non ex ipſa lege. Vel faciliùs poteſt poni caſus, vt quis inuincibiliter ignoret, mendacium eſſe contra legem Dei, vel non ſit aſſecutus notitiam Dei, vel de Deo non cogitet; & hic poterit adhuc mentiendo peccare. At quando opus non eſt malum niſi quia lege prohibitum, qui inuincibiliter ignorat legem, excuſatur à peccato: ergo mendacium, aliaque huiuſmodi, ex ſe mala ſunt, & non ex prohibitione legis æternæ: ſed

ideo

ideo potiùs æterna lege prohibentur, quia in ſe mala ſunt.

Quintò. Ex hoc facilè confutari poſſunt quædam reſponſiones aliquorum dicentium, data ea hypoteſi, mendacium fore malum, & non fore malum; vel fore malum non verò peccatum: vel fore peccatum, non verò culpam. Quod alij clariùs dixerunt; tunc mendacium eſſe malum naturæ ob diſconuenientiam cum natura rationali, ſicut calor eſt malus aquæ; non verò eſſe malum moris. Hæ inquam reſponſiones vanæ ſunt: quia ſi malitia non ſumitur niſi ex prohibitione legis, vbi non eſſet lex prohibens; abſolutè dicendum eſſet, non eſſe malum. Si autem dicatur malum tanquam diſconueniens rationali naturę, iam eſſet malum morale, & peccatum, & culpa, vituperatione & pœna dignum.

Reſpectu legis poſitiuæ, quædam ſunt mala, quia prohibita, & quædam prohibita quia mala.

Dico quintò. Per ordinem ad legem poſitiuam quædam ſunt mala ex prohibitione ipſius legis, quæ alioqui potuiſſent non prohiberi, & non eſſe mala: ſicut & quędam opera præcipiuntur, quæ potuiſſent non præcipi. Concluſio eſt manifeſta; tàm de lege poſitiua diuina, quàm humana: vtpote prohibuit Deus Adamo, ne comederet de fructu illius arboris, quod alioqui poterat non prohibere, & tunc illud non fuiſſet malum. Satis etiam frequentia & familiaria ſunt exempla legum, quas in rebus humanis tulerunt Superiores, vel poteſtate ciuili, vel eccleſiaſtica; & quas potuiſſent non ferre, potuiſſent non obligare ſubditos. Et ſolent pleraque humanis legibus prohiberi, quæ alioqui ex ſe ipſis tam mala erant: quod præſertim fit, vt imponantur certa ſupplicia pro talibus delictis. Ideoque tandem in ordine ad legem poſitiuam, alia dicuntur mala quia prohibita, & alia prohibita quia mala.

Actus ſunt per ſe boni aut mali reſpectu legis naturalis.

Dico ſextò. Actus ſunt boni aut mali, formaliter & actualiter ex lege naturali, idest dependenter a iudicio rationis: obiectiuè tamen & velut in actu primo ex ſe petunt vt boni aut mali iudicentur, & ſic ante iudicium rationis ſupponuntur boni aut mali. Explicatur & probatur concluſio: ad hoc vt actus ſit bonus vel malus requiritur cognitio operantis de bonitate aut malitia, vt in ſuperioribus dictum eſt: cognitio inquam ſaltem inchoata & in cauſa, quod attinet ad malitiam, pro ijs ſcilicet peccatis quę ex vincibili ignorantia committuntur. At verò, non in cuiuſque arbitrio ſitum eſt, vt quæ voluerit iudicet bona, & alia mala: nec in noſtra libertate relictum eſt, vt noſtro iudicio faciamus, quod quæ libuerit ſint bona aut mala. Quin certè vnuſquiſque iudicare debet prout res ſunt, videlicet bonum eſſe dare eleemoſinam, malum eſſe furari rem alienam: & ſic de omnibus, etiam ijs quæ per legem poſitiuam ſtatuta ſunt, ſtante ipſa lege: ideoquè ſi quis putet, malum eſſe dare eleemoſinam, bonum eſſe furari, prorſus fallitur: ergo ante vniuſcuiuſque iudicium, in ſe ipſis tales actus ſunt, ſępe aut boni, aut mali, vt tales quales ſunt debeant iudicari. Itaque, ideo lex naturalis prohibet v.g. homicidium, hoc eſt recta ratio iudicat homicidium eſſe malum, quia homicidium in ſe eſt tale, & ſic de alijs.

Obiectiones ſoluuntur.

In contrarium obijciunt primò Auctores primæ ſententiæ illud Apoſtoli ad Roman. 4., *Vbi non eſt lex, nec præuaricatio*: ex quo inferunt, actus non eſſe malos, niſi quia ſunt contra legem. Reſpon. Apoſtolũ ibi planè loqui de lege ſcripta, in qua Iudæi gloriabantur: & voluiſſe oſtendere inſufficientiam ipſius legis, ac neceſſitatem gratiæ. At nullus certè dicere poterit, non eſſe mala & peccata niſi ex lege ſcripta: quod eſſet aduerſus expreſſam eiuſdem Apoſtoli ſententiam cap. 2. eius Epiſtolæ. Itaque, vel Apoſtolus ibi loquutus eſt de ijs quę mala & prohibita erant ex ſola lege poſitiua. Vel quia alioqui ſine lege illa ſcripta, non omnibus nota fuiſſent quæcunque mala ſunt, iuxta illud cap. 7. *Peccatum non cognoui niſi per legem, nam concupiſcentiam neſciebam niſi lex diceret non concupiſces.* Vel ſaltem quia abſque ea lege non habebatur tanta peccati notitia: ideoquè per tranſgreſſionem talis legis aggrauari peccatum, iuxta illud cap. 5. *Lex ſubintrauit vt abundaret delictum.* Vel, ſi Apoſtolus loquutus eſſet in vniuerſum de ijs quæ mala ſunt, & de lege æterna, facilè exponi poſſet per concomitantiam, nullum eſſe peccatum, quod non ſit contra legem; quod realiter verum eſt.

Obij-

Obijciunt ſecundò. Auguſt. definiuit peccatum, *Quod eſt factum, vel dictum, vel concupitum contra legem*. Et lib. 2. de Peccator. merit. & remiſſ. cap. 16. expreſsè inquit, *Non erit peccatum, ſi quid erit, quod non diuinitus iubeatur vt non ſit*. Ambroſ. quoque lib. de Parad. cap. 8. & alij Patres ac Doctores explicare ſolent peccatum, quod eſt contra legem. Reſpondetur, hæc omnia intelligenda eſſe identicè & concomitanter, non verò cauſaliter: hoc eſt reuera omne peccatum eſt contra legem; & quod non eſt contra legem, non eſt peccatum. Vel etiam formaliter, ſi malitia explicetur illo modo per oppoſitionem cum lege, vt à nobis dictum eſt.

SECTIO XXIV.

An & quo pacto Humani actus ſint boni aut mali ex voluntate Dei.

AGit de hac re S. Thomas quæſt. 19. art. 9. & 10., tractans de actibus internis. Sed ſanè res eſt communis ad omnes actus, etiam externos ſeu imperatos.

Actus boni ſunt conformes mali verò difformes voluntati Dei.

In primis ergo conſtat, omnes actus bonos eſſe diuinæ voluntati conformes: approbantur enim à Deo, eique placent. Et è contra actus malos eſſe diuinæ voluntati difformes: reprobantur enim à Deo, eique diſplicent. Hoc totum Scriptura & Patres frequenter inclamant. Cùm verò Deus ſuæ voluntatis decreto concurrat non ſolùm ad actus bonos, ſed etiam ad actus malos, non quidem quoad malitiam, ſed quoad realem entitatem eorum: hinc inquam, diuerſa habitudo bonorum & malorum actuum ad voluntatem Dei, potiſſimè attenditur penes affectum ſimplicis complacentiæ & diſplicentiæ, ex dictis 1. parte quæſt. 19. Et rurſus ſicut dicebamus de comparatione ad legem æternam: ita etiam non eſt ex natura rei indifferens & arbitrarium, vt hæc placeant, illa diſpliceant Deo, hæc ſint bona, & illa mala: ſed hæc in ſe ipſi talia ſunt, vt alia diuinæ voluntati placeant & alia diſpliceant; quia, alia bona ſunt, & alia mala.

Tenemur conformari voluntati diuinæ in ſuis præceptis.

Deinde tractat S. Thomas art. 10. quo pacto teneamur in noſtris actibus conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ, ab eaquè non diſcordare. Et in hoc aſſerendum eſt; ſi voluntas Dei ſit præceptiua, tenetur quilibet illi ſe conformare: hoc eſt, ſi præcipit Deus, vt aliquid faciamus, aut velimus, etiam ſi alioqui id non erat debitum; tenemur adimplere omne illud ad quod Deus voluntate ſua nos obligat. Et hoc eſt per ſe manifeſtum.

Tenemur conformari voluntati diuinæ in volito formali.

Præterea docet optimè S. Thomas, debere nos in omni alia re conformari cum voluntate diuina in volito formali, hoc eſt in ratione volendi, ſeu fine diuinæ prouidentiæ. Quod non oportet intelligi poſitiuè, ſed negatiuè: hoc eſt non tenemur habere actum poſitiuum, quo placeat nobis ratio diuinæ prouidentiæ, niſi quatenus hoc virtualiter includatur in actu dilectionis Dei ſuper omnia, quem quidem debemus aliquando exercere: ſed tenemur, nunquam habere diſplicentiam de ratione diuinæ prouidentiæ. Peccaret ergo, qui ea ratione formali & eo motiuo doleret de aliqua re, vel oppoſitum cuperet, quia illa res eſt per diuinam prouidentiam diſpoſita & ordinata.

Non ſemper in volito materiali.

Ex alia parte docet quoque S. Doctor, non teneri nos in omnibus conformare voluntatem noſtram cum voluntate diuina in volito materiali. Et ita defendunt Expoſitores eod. articulo, Vaſq. diſp. 72., Salas tract. 7. diſp. 5., & alij hoc loco, Durand., Riccard., & alij quos ijdem referunt. Sed oppoſitum dixiſſe videntur, Gabriel lect. 68. in Canon. litt. N, Gregor. in 2. diſt. 48. quæſt. 1. concl. 2., & quidam alij. Probatur autem concluſio S. Thomæ: quia Chriſtus ipſe admiſit in ſua voluntate diſplicentiam aliquam ſuæ mortis, quam tamen ſciebat à Deo eſſe iuſſam & decretam. Dauid, dum recogitabat, protrahi à Deo ſuam vitam, dixit Pſal. 119. *Hei mihi quia incolatus meus prolongatus eſt*. Et paſſim ſancti viri non recuſant dolere & triſtari de pleriſq; euentibus, licèt eo ipſo ſciant eſſe à Deo ordinatos, quia aliter certè non contingerent: & alioqui illicitum eſſet filio triſtari de morte parentis; & vnicuiquè de amiſſione

ſione carorum, de iactura facultatum, famæ, ſanitatis, & de ſimilibus infortunijs, quæ abundè ſecum fert miſera præſens vita. Et ratio a priori huius veritatis eſt: quia huiuſmodi diſplicentia non eſt de re ſub ea ratione qua à Deo volita eſt, ſed quatenus in ſe cotinet aliquam mali rationem, ob quam etiam Deo diſplicent mala per affectum ineſficacem. Et Deus ipſe vult & conſentit, vt nos habeamus talem diſplicentiæ affectum: ſicquè voluit, Chriſtum triſtari de morte ſua. Vnde cum hoc affectu ſimul optimè ſtare poteſt conformitas ad voluntatem Diuinam, ſicut Chriſtus ſimul habebat efficacem determinationem ſubeundi mortem.

Demum in quibuſdam rebus tenemur non velle idem obiectum materiale quod eſt volitum à Deo, ſed velle oppoſitum, & ſic debemus non conformari voluntati diuinæ in volito materiali. Patet: qui v. g. gaudet de morte ſui inimici, peccat: at talem mortem Deus intulit & voluit: vbi licèt diſtingui poſſit diuerſum motiuum formale volendi, tamen eſt idem volitum materiale. Et ſi Deus alicui reuelet, ſe permiſſurum lapſum eius in peccatum, ſequè decreuiſſe concurrere ad entitatem realem talis actus peccaminoſi, ſe decreuiſſe illum damnare, adhuc is tenebitur non velle peccare. Et ratio eſt: quia licèt Deus velit illud obiectum materiale, videlicet inferre mortem illi homini; non tamen vult vt alter idipſum velit, quinimo præcipit aut admonet vt velimus oppoſitum. Vnde patet, & in hoc reperiri quandam conformitatem cum voluntate Dei, dum homo vult, id quod Deus vult vt ipſe velit, licèt in volito materiali diſcordet.

SECTIO XXV.

Num omnes humani actus ſint boni aut mali, vel ſint aliqui indifferentes in ſpecie ſua & ex obiecto.

SCotus in 2. diſt. 7. quæſt. 1. §. *De primo dico*, verſic. *Qualibet*, ſignificat, omnem actum eſſe bonum vel malum ex genere ſuo, nec dari medium: ſed explicat ibi, & clariùs Quodl. 18. art. 1., ſe intelligere malum priuatiuè, hoc eſt non bonum, quod diſtinguit à malo poſitiuè ſeu contrariè. Vnde videtur intellexiſſe, omnem actum ex genere ſuo, vel eſſe bonum, vel non eſſe bonum. At verò illud quod nec ſit bonum, nec malum oppoſitum bono; non debet abſolutè loquendo appellari priuatiuè malum, ſed propriè indifferens.

Communis ergo ſententia, quam tradit S. Thom. hic art. 8. alijquè frequenter, affirmat, dari verè actus in ſpecie ſua & ex obiecto indifferentes; hoc eſt, quòd ſi conſiderentur prout tale ſuum obiectum attingunt, nec ſunt boni nec mali. Fauetquè Concil. Conſtant. ſeſſ. 15. vbi inter articulos damnatos Ioannis Hus, hic erat decimuſquintus, *Nulla ſunt opera indifferentia*: quod ad ſummum debet accipi de indifferentia actuum in ſpecie, quia ſine dubio nihil ibi definitum eſt de actibus in indiuiduo.

Dico primò. Dantur actus in ſpecie ſua & ex obiecto indifferentes negatiuè ſeù præciſiuè. Hanc concluſionem intendit S. Thomas, vt ipſemet art. 9. ſequenti explicat. Et probatur facilè: quia cõſiderari poteſt obiectũ in cõmuni abſtrahens ab illis differentijs & conditionibus, per quas contrahitur vt ſit bonum vel malum: & ſic poteſt conſiderari actus in genere attingens idem obiectum, abſtrahendo ab his & illis actibus attingentibus obiectum contractum per differentias honeſtãtes vel deturpantes: ſic ergo in genere ſumptus actus, vtique ex ſpecie ſua & ex obiecto, nec bonitatem nec malitiam conſideratur habere: & in hoc ſenſu dicimus eſſe indifferentem præciſiuè. Hoc pacto, non ſolum communiora quædam genera & ſpecies actuum, ſunt indifferentia: ſed etiam in eadem ſpecie phyſica cuiuſdam actus, occiſio v. g. hominis, præcindendo ob occiſione iniuſta, & à iuſta ob neceſſariam defenſionem ſiue ex publica auctoritate, ſic inquam nec bona nec mala eſt, ſed contrahetur per duas differentias. Tunc verò actus in genere ex obiecto dicitur bonus aut malus. *Dantur actus indifferentes in ſpecie præciſiuè.*

malus, quando conſideratur circa tale obiectum; quod vt ſic eſt determinatè bonum aut malum: v. g. mendacium eſt ex ſpecie ſua malum, cultus Dei eſt ex ſpecie ſua opus bonum.

Poteſtque aliter hæc præciſio ſumi, non tantùm per modum generis à ſpeciebus, vt explicatum eſt: ſed etiam per modum ſubiecti ab accidentibus; ſi nempe conſideretur idem realiter actus, qui cum vna circunſtantia poteſt eſſe bonus & cum alia malus: hic enim actus cùm ſit idem realiter, non ſe habet ad bonum & malum, tanquam genus ad ſpecies, ſed tanquam ſubiectum ad accidentia.

Non dantur indifferentes in ſpecie poſitiuè, niſi dentur in indiuiduo

Dico ſecundò. Non datur actus in ſpecie ſua & ex obiecto indifferens poſitiuè, niſi etiam detur indifferens in indiuiduo. Pro hac concluſione notauit S. Thom. ipſe art. 9. ad 1., cùm ipſe in corpore docuiſſet, non dari actum indifferentem in indiuiduo, nec etiam dari in ſpecie, hoc modo, quaſi actui ex ſpecie ſua debeatur quòd ſit indifferens: ideoque explicat quod art. præced. docuerat, dari actum indifferentem in ſpecie, id intelligi præciſiuè, quia datur actus non trahens ex ſpecie ſua bonitatem aut malitiam; ſicut inquit homo non habet ex ſua ſpecie, quòd ſit albus vel niger; neque tamen habet quòd careat albedine & nigredine. Et probatur concluſio facilè: quia nulla datur ſpecies, quæ non in aliquo indiuiduo reperiatur: ergo ſi nullus actus in indiuiduo eſt indifferẽs, neq; dabitur indifferentia poſitiua in ſpecie, quaſi ſpecies quædam moralitatis, diſtincta à bonitate & malitia; ſed ad ſummum concedenda erit indifferentia præciſiua.

Dico tertiò. Cùm detur indifferentia ex obiecto præciſiuè, admitti poteſt dari etiam poſitiuè, ſaltem ſecundùm quid: quia nimirum eodem modo admitti poterit actus indifferens in indiuiduo, etiã ab ijs qui nolunt concedere actũ in indiuiduo ſimpliciter indifferẽtẽ. Explicatur & probatur cõcluſio: Illi qui volunt, omnem ſingularem actum eſſe bonum vel malum, id aſſerunt, ſpectatis omnibus circunſtantijs; quia putant exerceri non poſſe actum abſque omni circunſtantia tribuente bonitatem vel malitiam. Vnde adhuc fatentur, non eſſe neceſſarium, vt actus ſingularis ſuam bonitatem vel malitiam trahat ex obiecto: ergo dici poterit actus quoad hanc partem indifferens in indiuiduo ſecundùm quid ratione obiecti, hoc eſt non habens ex obiecto ipſo bonitatem aut malitiam. Itaque, hoc modo quo admittere poſſunt actum indifferentem in indiuiduo, defendere poterunt indifferentem in ſpecie ex obiecto: quia nimirum illa ipſa indifferentia ſpecifica, quę cõſideratur in ordine ad obiectum, reperitur in actibus ſingularibus circa idem obiectum: ita tamen, vt ſimul cum ea ſtet bonitas aut malitia ex circunſtantijs. Ideoque hæc indifferentia vocanda eſt ſecundùm quid: quia actus ſimpliciter indifferens, eſt ille qui nulla ex parte bonitatem aut malitiam habet: quare ſi actus qui eſt ex obiecto indifferens, honeſtetur aut deturpetur aliqua circunſtantia, non eſt ſimpliciter indifferens.

Poſtremò, iuxta ſententiam concedentem actus in indiuiduo ſimpliciter indifferentes, vtique dantur indifferentes ſimpliciter in ſpecie, vt ſatis manifeſtè apparet.

SECTIO XXVI.

An dentur actus indifferentes in indiuiduo ſpectatis etiam circunſtantijs.

Sententia negans.

NEgat S. Thomas hic art. 9. Quia inquit, ſaltem ex circunſtantia finis, omnis actus dum exercetur, vel redditur bonus, vel malus: aut enim homo ordinat ſuum actum ad finem honeſtum, & ſic actus redditur bonus: aut non ordinat, & hoc ipſo actus redditur malus, quoniam tenetur homo in omni ſuo actu operari ob rectum finem. Idem docuerunt etiam Albert. in 2. diſt. 40. art. 4. Durand. quæſt. 1., Maior diſt. 41. quæſt. 2. concl. 7. Et hoc loco ſequuntur Caiet. Conrad. Medina aliique Thomiſtæ, Valent. quæſt. 13. de Actib. puncto 6., Lorca diſp. 29. de Actibus, Monteſin. diſp. 25. quæſt. 2., Granad. Controu. 2. tract. 11. diſp. 2., Becanus cap. 5. quæſt. 6., Sanchez lib. 1. Operis mor a-

moralis cap. 11. num. 17., Bonacina diſp. de Peccatis quæſt. 2. puncto 4., Salas hoc loco tract. 7. diſp. 4. ſect. 3., qui & alios refert.

Sententia affirmans

Ex aduerſo, dari actus in indiuiduo & ſub omnibus circunſtantijs ſimpliciter indifferentes, affirmare videtur Scotus in 2. diſt. 41., & clariùs affirmant Bonau. in 2. diſt. 41. art. 1. quæſt. 3. Baſſolis Gabr. & alij ead. diſt., Alenſ. 3. par. q. 35. memb. 3., Almain. tract. 1. Moral. cap. 14. dub. 2., Angeſt. cap. 8. Moral. in penult. parte textus, & ſequitur Vaſq. hic diſp 52.

Dantur ſaltem per accidens.

Dico primò. Dantur actus indifferentes in indiuiduo, non ſolùm ex indeliberatione, ſed etiam liberè ex opinione probabili aſſerente, dari tales actus, & non teneri hominem dirigere omnem ſuum actum poſitiuè ad rectum finem. Dari ex indeliberatione, notauit S. Thomas ipſe: & eſt res clara; quia actus indeliberatus, atque adeo non liber, vtique moraliter nec bonus nec malus eſt. Dari autem liberè ex opinione probabili, admittunt Valent. Granad. & alij ex ijs qui priorem ſententiam amplectuntur, ſed dicunt dari poſſe hoc modo per accidens actus indifferentes in indiuiduo. Hoc ipſum tamen negant Medina art. 9. dub. 1. §. *Ad vltimum*, Salas num. 18., Monteſin. §. 6., & ex parte Lorca dub. 1., ſolùm admittens, dari poſſe ex ignorantia inuincibili, non autem ex opinione verè probabili. Probaturque concluſio ex ſuperiùs dictis, nempe poſſe hominem tuta conſcientia iuxta opinionem probabilem operari: ergo illi qui opinantur, non teneri hominem actui alioqui indifferenti apponere rectum finem, non peccabunt exercendo actus ex obiecto indifferentes, nullo appoſito recto fine; ac etiam alij qui præferunt oppoſitam ſententiam, dummodo hanc etiam reputent probabilem, vt verè probabilis eſt. Neque verò hi actus apud tales ſic operantes, erunt boni: ſi quidem non ſolùm non fiunt amore & intuitu honeſtatis, ſed ſimpliciter ab ijs non cenſentur boni, ſed indifferentes.

Dantur ſimpliciter & per ſe.

Dico ſecundò. Reuera non conſtat talis obligatio, qua homo in omni ſua actione teneatur honeſtè operari, atque adeo per ſe loquendo dari poteſt actus indifferens in indiuiduo, ſpectatis omnibus circunſtantijs. Hæc concluſio probatur primò: quia ex vna parte non apparet, cur tanta obligatio homini imponatur, vt agere ſemper teneatur ob honeſtum finem, ſeu ob amorem honeſtatis & virtutis: præſertim cùm hæc obligatio ſit valde oneroſa & grauis, ac etiam difficillima in præſenti ſtatu naturæ lapſæ. Ideoquè D. Bonau. eam opinionem tradidit, vt magis fauorabilem imbecillitati noſtræ naturæ: *Deus, inquit, non requirit ab homine in ſtatu diſtractionis & miſeriæ, vt omnia quæ facit, referat ad ſe.* Eademquè ratio eſt, vt non obligetur homo ſemper facere omnia opera ob honeſtatem virtutis. Ex alia autem parte, actus non eſt cenſendus in indiuiduo moraliter bonus & honeſtus, niſi fiat ab operante ex motiuo & amore honeſtatis, vt magis infrà dicemus: ergo agnoſcendi verè ſunt actus in exercitio indifferentes, nec mali nec boni.

Actus qui fiunt ob commoditatem naturæ, ſunt per ſe indifferẽtes.

Secundò. Quamplurimæ actiones ſunt, quæ fiunt ob commoditatem non inhoneſtam, ſed conuenientem humanæ naturę, ſiue ad ſuccurrendum indigentiæ naturali: vtpote bibere ad extinguendam ſitim, ambulare vel fricare manus ad depellendum frigus, extergere veſtem, & ſimiles, quæ fieri poſſunt ob commoditatẽ propriam vel alterius: tunc ſcilicet, quando non eſt debitum ex obligatione facere tales actiones. Hæ inquam actiones hoc modo factæ ob huiuſmodi commoditatem, non ſunt malæ: Tum quia rectæ rationi non repugnat, ſic operari: Tum quia, ſi aliæ cauſæ naturales faciunt ea quæ ad earum conuenientem diſpoſitionem ſpectant, poterit etiam homo licitè ſic operari: Tum etiam quia tales actiones, niſi adſit aliqua peculiaris circunſtantia mala, non ſunt idonea confeſſionis materia.

Neque verò tales actiones ſunt per ſe bonæ, niſi fiant intuitu honeſtatis, vel ob honeſtum finem: licèt oppoſitum dicant Salas & Lorca cum Medina. Sed probatur: Tum quia id eſt neceſſarium ad moralem honeſtatem actus, vt ſect. 4. oſtenſum eſt. Tum quia hoc ipſo loco

S.Thom.

S. Thom. art. 9. ad 3. ait, intantum actiones eius qui aliquid ordinatè agit ad ſubſtentationem vel quietem ſui corporis, eſſe bonam, inquantum ordinetur ad bonum virtutis: *Si operans*, inquit, *corpus ſuum ordinat ad bonum virtutis:* ergo dum S. Thomas putauit non dari actiones indifferentes in exercitio; ideo ſic putauit, quia cenſuit hominem teneri ſemper operari intuitu honeſtatis; & alioqui actus fore malos: non ergo fideliter ſequuti ſunt ſententiam S. Thomæ, illi Auctores, vt iactabant. Tum etiam ſecundùm prudentem æſtimationem tales actiones non cenſentur dignæ laude & mercede, nec in homine iuſto merentur vitam æternam: qua enim laude vel mercede dignum putabimus eum, qui bibit ad extinguendam ſitim, præcisè ſpectans & intendens commoditatem naturæ? Vnde Vega lib. 6. ſuper Concil. cap. 25. dixit, hos actus eſſe bonos, non tamen laudabiles. Quod ſi intellexit bonos naturaliter, rectè dixit: ſi verò moraliter, non rectè dixit, quia actus moraliter bonus, eo ipſo laudabilis eſt. Tum etiam ij Auctores dicunt, ad honeſtatem talium actionum, non ſolùm non oportere intendere honeſtatem virtutis, ſed nec oportere de ea cogitare, ſatiſquè eſſe apprehendere commoditatem naturæ: quia alioqui ſi deberet per ſe cogitari honeſtas, dixiſſent etiam debere intendi. At certè quonam modo poteſt eſſe actus in exercitio moraliter bonus, ne cogitata quidem bonitate? Dependet vtiquè bonitas in exercitio ex iudicio rationis: quandoquidem nec malitia inficit actum niſi cum aliqua ſaltem inchoata aduertentia malitiæ: at multò plus requiritur ad bonum quàm ad malum. Sequitur ergo, huiuſmodi actiones ſic exercitas, eſſe indifferentes.

Sicut datur omiſſio indifferens, ita & operatio. Tertiò præterea, negari non poteſt, dari omiſſionem in indiuiduo indifferentem: nempe dum quis non facit opus bonum quod non tenetur, vel dum non facit aliquod peccatum, nec habet actũ poſitiuum deteſtandi malitiam: ergo ſic etiam concedi poſſunt actus indifferentes in exercitio. Atque concedi debet ſaltem actus ſpectans ad omiſſionem ipſam: cùm vix contingere queat, aut fortaſſe ne vix quidem contingat omiſſio libera abſque omni actu. Quòd ſi actus ſpectans ad omiſsionem, ſit bonus aut malus, bona etiam aut mala erit omiſsio: ergo fatendum erit, hunc actum voluntatis, quo v. g. recuſat quis recitare quaſdam præces ad quas nullatenus tenetur, eſſe verè indifferentem. Similiter actus quo recuſat quis peccare, ſpectans tantùm temporale incommodum, v. g. periculum infamiæ, non autem poſitiuè inductus amore honeſtatis, vel odio flagitij; hic etiam voluntatis actus erit verè indifferens. Et ſimiliter ſe habent alij actus, qui ad omiſsionem poſſunt ſpectare per accidens, apponendo cauſam. Item qui intendens aliquem finem, & conſultans de medijs, reſpuit quoddam medium eo ſolùm quòd non eſt neceſſarium; hic actus, niſi alia circunſtantia inducatur, nec malus nec bonus erit: ergo per ſe loquendo concedi debent actus indifferentes in indiuiduo & exercitio.

Explicatur quidã locus Euãgelij. In contrarium obijcies primò. Matth. 12. dixit Chriſtus Dominus, *De omni verbo otioſo reddent homines rationem in die Iudicij:* vbi communiter Doctores intelligunt, verbum otioſum eſſe, quod abſque neceſsitate, vtilitate, vel iuſta cauſa, profertur: ſed omnes actus ex obiecto indifferentes, niſi fiant ex aliqua iuſta cauſa, ſeu ob aliquem honeſtũ finem, ſunt otioſi: ergo nullus erit actus indifferens in indiuiduo. Ad hunc locum, aliqui per verba otioſa intelligunt verba mendacia, aut turpia, vel immodeſtè aut leuiter dicta, vel dicta eo tempore & loco quo oporteret non niſi ſerio & vtiliter loqui, vt inter concionem aut confeſsionem. Attamen concedendum eſt cum communiori expoſitione, omnia verba otioſa & inutilia, non vacare culpa: & ſic etiam omnes alios actus otioſos & inutiles, ideſt qui non fiant ob conuenientem naturæ commoditatem, ſiue ad ſubleuandam aliquam naturæ indigentiam, vel ſi fiant ob ſuperfluam commoditatem, aut voluptatis amore, ſiue vltra conuenientem mediocritatem prudenti iudicio æſtimandam: ſicut etiam otium ipſum & vana iactura temporis eſt in culpa. Actus autem quos dicimus indifferentes, ſunt

illi

illi qui fiunt ad ſubleuandam aliquam naturæ indigentiam, abſque vlla mala circunſtantia: & hi actus vt ſic non ſunt otioſi.

Explicatur quidam locus Auguſtini. Obijcies ſecundò. D. Auguſt. lib. 2. de Peccator. merit. & remiſſ. cap. 18. ſic inquit: *Mirum, ſi voluntas poſſit in medio quodam conſiſtere, vt nec mala nec bona ſit: aut enim iuſtum diligimus, & bona eſt; aut iuſtum non diligimus, & bona non eſt: quis autem dubitet dicere, voluntatem non diligentem iuſtitiam, non modò eſſe malam, ſed etiam peſſimam voluntatem*. Propter hunc locum Vaſq. non dubitat fateri, Auguſtinum ſtare ex aduerſo, & quoſdam alios Patres eius diſcipulos. Sed hoc nullatenus eſt admittendum, & verba Auguſtini poſſunt facilè explicari. Quinimò, cùm dicat illam eſſe peſsimam voluntatem, ſine dubio intellexit grauem malitiam, quæ eſt peccati mortalis: at actus quos nos dicimus indifferentes, alij ad ſummum volunt eſſe venialia peccata. Auguſtinus ergo ibi loquutus eſt de ſtatu voluntatis, hoc eſt non reperiri voluntatem in ſtatu medio, nec virtutis nec peccati; quia ſi non diligit iuſtitiam cùm ad hoc teneatur, eſt in ſtatu peccati.

Soluuntur quædam rationes. Obijcies tertiò. Si actus non eſt bonus, ergo caret & priuatus eſt bonitate: ſed priuatio rectitudinis eſt malitia: ergo verè talis actus eſt malus. At ſatis conſtat, non eſſe malitiam niſi carentiam rectitudinis debitæ: tali autem actui de quo loquimur, non eſt debita rectitudo, nec homini illum exercenti: non ergo talis actus eſt malus, nec in exercitio illius homo peccat.

Obijcies quartò. Homo debet ſemper operari vt homo eſt, hoc eſt vt rationalis: ergo vlteriùs debet operari iuxta rationem rectam, & omnes ſuas actiones debet dirigere in finem ſimpliciter vltimum, & tenetur non alios actus, quàm ſemper honeſtos exercere. Sed debet quidem homo ſic ſemper operari, vt nunquam agat contra rectam rationem, vel contra ordinem ad finem vltimum; & tenetur etiam operari cuncta quæ debet vt aſſequatur vltimum finem: optimè quoque faciet, ſi ſemper honeſtè & propter Deum agat, ſaltem operando ob honeſtatem virtutis: non tamen ad hoc de rigore & ſub obligatione tenetur, ita vt alioqui ſit culpæ reus.

Obijcies quintò. Si dantur actus indifferentes, ergo dantur etiam habitus: quod videtur contra Ariſt. & alios, qui omnes habitus adæquatè diſtinguunt in virtutes & vitia. Sed admittendo conſequens, non eſt contra Ariſt. & communem illam diuiſionem habituum, vt in proprio de habitibus tractatu videbimus.

SECTIO XXVII.

Quid ſit Bonitas & Malitia moralis, An ſit relatio.

AD complementum præſentis quæſtionis, ſupereſt tandem inquirere ac determinare veram ac propriam rationem & quidditatem bonitatis ac malitiæ moralis noſtrorum actuum. Et prima ſententia ſit, eſſe relationem rationis. Ita ſentit Vaſq. diſp. 95. cap. 9. & 10., ac fertur etiam fuiſſe Melchioris Cano. Explicat Vaſq., hanc relationem eſſe reſpectum conuenientiæ vel diſconuenientiæ ad naturam rationalem. Secunda ſententia eſt, eſſe relationem realem prędicamentalem, ſcilicet conformitatis & difformitatis, ſiue ad obiectum morale, ſiue ad naturam rationalem, ſiue ad rectam rationem, ſiue ad legem æternam. Tribuunt quidam hunc dicend: modum Scoto, cuius tamen opinionem poſtea referemus. Tertia ſententia eſt, eſſe relationem realem tranſcendentalem, conformitatis & difformitatis ad hæc ipſa quæ modo recenſuimus. Ita ſentit Zumel infra quæſt. 71. art. 6. per plures diſputationes: aitque hanc relationẽ eſſe actui ſuperadditam, ab eoque reipſa diſtinctam. Idem reipſa voluerunt aliqui dicentes, bonitatem & malitiam eſſe modum abſolutum actui ſuperadditum: abſolutum ſcilicet, vt à prædicamentali relatione diſtinguerent, non verò vt ordinem tranſcendentalem illi denegarent.

Dico primò. Bonitas & malitia non eſt relatio realis ſuperaddita actui, & *Non eſt relatio realis.*

ab eo diſtincta. Hæc eſt Theologorum communis, qui alijs modis conati ſunt, bonitatem & malitiam explicare. Probatur primò: actus moralis, eſt bonus aut malus, conſideratus in ſe cum ſuis circunſtantijs, non ſuper intellecta alià forma diſtincta. Imò ſeclusis quibuſcunque alijs, relinquendo actum cum ſua ſubſtantia & circunſtantijs, iam eſt bonus aut malus: ergo non eſt addendum aliud accidens reale diſtinctum.

Secundò. Poteſt actus conſtitui bonus aut malus, per appoſitionem alicuius extrinſecæ conditionis: v. g. accipere rem, non eſt adhuc malum; addendo rem alienam, iam eſt malum. Similiter ex eo quod quædam mulier ſit cuipiam coniugata vel non, fit vt acceſſus huius ad illam, ſit licitus & bonus, aut illicitus & malus. Et in vniuerſum, actus qui ſine libertate, nec bonus nec malus eſſet; cum vſu libertatis eſt capax vt ſit bonus aut malus. Sed certè per huiuſmodi mutationes dici non debet variari quædam forma peculiaris in ipſo actu, ei inexiſtens; quinimò inutiliter & irrationabiliter adderetur: ergo abſque alia forma diſtincta, ſaluari & explicari debebit bonitas ac malitia actus.

Hæc de genere trãſcendentalis, nec prædicamentalis.

Tertiò. Si moralitas actus eſſet noua relatio tranſcendentalis, eſſet de genere qualitatis, ſicut etiam ſi vocetur modus abſolutus: at certè nullatenus cogitari debet peculiaris qualitas, diſtincta à ſubſtantia actus, quæ actum conſtituat bonum aut malum: & præſertim magis apparet hoc inconueniens in malitia: ergo.

Quartò. Relatio prædicamentalis, vel non datur à ſubiecto diſtincta, vel ſi datur, & ita admittatur in actu bono & malo, reſultare huiuſmodi relatio ad obiectũ & ad alia quæ dicta ſunt; tamen ſine dubio ante ipſam relationem, actus ſupponitur in ſe talis, vt omnino debeat exiſtimari & affirmari bonus aut malus.

Poteſt explicari per relationẽ rationis, ſed debet aſſignari realiter.

Dico ſecundò. Poteſt bonitas & malitia explicari per relationem rationis, ſed explicari præcipuè debet realiter prout eſt in re abſque fictione intellectus. Etenim apprehendit quidem intellectus conuenientiam & diſconuenientiam actus cum rationali natura, ad modum relationis & reſpectus: & ita hæc relatio rationis erit tanquam paſſio conſequens ad actum realiter ſumptum, vtpote in eo fundata. Sicut ergo bonitas tranſcendens prout eſt paſſio entis, explicatur vt relatio rationis, relatio ſcilicet conuenientiæ: ita etiam poterit explicari bonitas moralis: & ſic pariter malitia, vt relatio ſcilicet diſconuenientiæ. Poteritquè hæc relatio ab intellectu cogitari, non tantùm in ordine ad naturam rationalem, ſed etiam ad legem æternam, & ad alia omnia, quibus actus boni dicuntur conformes, & mali difformes. At ex alia parte, actus in re ipſa ſine dubio tales ſunt, vt reuera boni aut mali dicantur, & in re ipſa actus boni ſunt digni laude ac mercede, mali vituperio & pœna: & hæc vtique vera ſunt abſque vlla fictione intellectus, ſed tantùm loquendo de ijs quæ in re ipſa ſunt: adeo vt ſi nullus vnquam intellectus fingeret relationes illas, adhuc extaret genus moris, & locum haberent ea quæ humanorum actuum bonitatem malitiamquè concernunt. Quærendum ergo eſt, quidnam ſit in reipſa bonitas & malitia.

SECTIO XXVIII.

Vtrum Bonitas moralis ſit entitas abſoluta actus cum connotatis.

Bonitas realiter eſt entitas actus cum connotatis.

CVm re ipſa, actus eo intelligatur bonus, quo eſt talis actus in ſe, eſt in tali materia, eſt cum talibus circunſtantijs; hinc inquam non aliud quærendum eſt, in quo realiter moralis bonitas conſtituatur, quàm ipſe actus connotando omnes debitas circunſtantias, ſine quibus actus non eſſet bonus. Hæc planè videtur ſententia S. Thomæ hic art. 2. & 3. & alibi, dicentis, bonitatem actus eſſe plenitudinem proportionis debitæ, cui nihil deſit. Eſt item planè Scoti in 1. diſt. 17. quæſt. 2. §. *Quantum ad iſtum articulum*, & in 2. diſt. 40., & Quodl. 18. art. 1., qui eo primo loco explicat optimè rem hoc exemplo: ſicut pulchritudo eſt aggregatio omnium con-

conuenientium corpori, putà magnitudinis, figuræ, coloris, &c., ita bonitas moralis eſt quaſi quidam decor actus, includens aggregationem debitæ proportionis ad omnia, ad potentiam, obiectum, finem, tempus, locum, modum. Eſt etiam Durandi in 2. diſt. 38. quæſt. 1., & aliorum etiam, qui aſſerendo, bonitatem eſſe conformitatem actus ad rationem ſecundùm omnes circunſtantias, idem reipſa voluerunt.

Ex dictis autem probatur primò: quia cùm non debeat bonitas eſſe quoddam accidens diſtinctum ab entitate actus connotante ſuas circunſtantias, nihil aliud ſupereſt in quo formaliter conſtituatur bonitas. Et cùm etiam ſatis non ſit aſsignare nudam entitatem actus abſque connotatione circunſtantiarum, ſine quibus actus non eſt bonus; aſsignari omnino debet entitas actus ſub hac connotatione.

Eſt magis intrinſeca in actu interno. Secundò tamen cum aliquo diſcrimine philoſophandum eſt inter bonitatem actus interni ſeu eliciti, ac bonitatem actus externi ſeu imperati. Magis enim hæc connotatio facit ad actum externũ quàm internum: quia plerunque variatur in ſe ſuaquè entitate actus internus, dum vnus & idem eſt actus externus, atque adeo denominatio in actu externo plus dependet ex connotatis adiunctis præter entitatem eius. Vnde, ſi dicetur, non poſſe mutari idem actus internus de bono in non bonum vel malum; ſufficienter bonitas conſtitui poterit in differentia eſſentiali ipſius actus: quæ tamen, vt talis ſit in ſpecie & in ſingulari, ſupponat connotationem debitam circunſtantiarum. De hac autem re, cùm iam ſpectet ad bonitatem actus interni, in ſpeciali agemus quæſt. ſequenti.

Eſt denominatio partim ab intrinſeco & partim ab extrinſeco. Tertiò. Hinc patet; bonitatem conſtitutam in entitate actus cum connotatis, eſſe denominationem partim intrinſecam & partim extrinſecam: hoc eſt velut integratam & conſurgentem, ex natura & entitate intrinſeca ipſius actus, & ex alijs conditionibus extrinſecis. Quod non eſt inconueniens: quia nõ oportet aſsignare bonitatẽ tanquam vnum ens per ſe, ſeu tanquam denominationẽ prouenientẽ ab vna ſimplici forma.

Quartò. Poteſt hoc modo explicari, non tantùm formaliter ex parte actus, ſed etiam obiectiuè ex parte rei; ſiuè dicamus, non tantùm in actu ſecundo, ſed etiam in actu primo. Si enim accipiatur actus vt reipſa exercitus cum debitis circunſtantijs, hæc eſt bonitas formalis actualis: ſi verò accipiatur res vt factibilis, ſeu obiectum appetibile, pariter cum debitis circunſtantijs; hæc dicetur bonitas obiectiua.

Quintò demum poteſt etiam ſumi bonitas expreſsè inuoluendo denominationem à lege æterna ſeu recta ratione: verum eſt enim dicere, actum erogandi eleemoſinam, re ipſa eſſe conformem rectæ rationi & regulæ legis æternæ. Quæ denominatio ſi explicanda ſit realiter, debet exprimi vt formaliter deſumpta ex ipſamet recta ratione & lege æterna. Sicut dicimus, veritatem rerum conſiſtere in conformitate ad intellectum præſertim diuinum: & quærendo quidnam hoc in re ſit, nihil aliud inuenietur niſi entitas ipſa rerum cum denominatione extrinſeca realiter ſumpta ex cognitione intellectus. *Sumitur etiam ex lege æterna & recta ratione.*

SECTIO XXIX.

Vtrum Malitia moralis pariter ſit entitas poſitiua actus.

Caietanus hac quæſt. 18. art. 5. & infra quæſt. 71. art. 6. affirmat, malitiam moralem eſſe rationem poſitiuam actus mali, à qua diſtinguit malitiam abſolutè & ſimpliciter dictam, quam ait eſſe priuationem: quia inquit, malum ſimpliciter eſt non ens & nihil, malum verò morale eſt in ſe & poſitiuè bonum, ſed eſt moraliter malum, quia eſt contra rationem: & loquitur præſertim de peccato commiſsionis, quod fit per actum poſitiuum. Eandem ſententiam defendunt Medina iiſdem locis; Zumel quæſt. 71. art. 6. diſp. 7.; Curiel eod. art. dub. 1. §. 7. & plerique alii Recentiores. Et aliqui ex duplici malitia explicant conſtitui peccati eſſentiam, nempe ex poſitiua & priuatiua. Facit pro eadem ſententia Gregor. in 2. diſt. 24. quæſt. 1. art. 2. Poſſet etiam referri Scotus Quodlib.

lib. 18. art. 1, vbi diſtinguit malitiam poſitiuam & priuatiuam: ſed videtur loquutus in alio ſenſu. Adhæret etiam Vaſq. diſp. 95., dum eodem modo explicat malitiam ac bonitatem pro denominatione poſitiua, & negat malitiam conſiſtere in priuatione: ac licèt tandem explicet per relationem rationis, tamen hanc quoque vocat denominationem extrinſecam: nec Caiet. negauit, ad malitiam poſitiuam requiri connotationem alicuius extrinſeci: quare Vaſq. in re non multum à ſententia Caietani recedit.

In contrarium eſſe videtur communis Theologorum ſententia, qui vt ſect. ſequenti referemus, malitiam in priuatione conſtituunt. Et Recentiores quidem expreſsè Caietani ſententiam impugnant, Antiquiores verò non expreſsè negarunt, etiam poſitiuam peccati entitatem dici poſſe malitiam, nec determinarunt, malitiam eſſe ſolam priuationem.

Reſolutio affirmatiua. In hac re dicendum putamus, poſſe ac debere malitiam aſſignari poſitiuè, ita vt entitas poſitiua actus cum connotatis, dicatur moralis malitia, pari modo ac de bonitate ſtatuimus. Colligitur hæc aſſertio non obſcurè ex S. Thoma infra quæſt. 72. art. 1., 2. 2. quæſt. 10. art. 5. ad 1., 3. cont. Gent. cap. 9., & alibi ſæpè, dum ait, peccatum non ſolùm conſiſtere in auerſione à Deo, ſed etiam in poſitiua conuerſione ad creaturam, imò hinc & non ex auerſione ſortiri ſpeciem. Et 1. par. quæſt. 48. art. 1. ad 2. & 3. docuit, rationem mali in moralibus dici, non tantùm priuatiuè, ſed poſitiuè & contrariè. Et expreſsè 2. 2. quæſt. 6. art. 2. ad 2. ait, deformitatem peccati importare non ſolùm priuationem commenſurationis debitæ, ſed etiam contrariam diſpoſitionem.

Probari ſolet primò quadam auctoritate Script. Hierem. 2. *Duo mala fecit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt ſibi ciſternas diſſipatas &c.* Vbi duplex peccati malitia inſinuari videtur, vna priuatiua penès auerſionem à Deo, & altera poſitiua penès conuerſionem ad creaturam: ſecundùm quam duplicem rationem S. Thomas explicare ſolet peccati rationem; & auerſioni ait reſpondere pænam damni, conuerſioni pænam ſenſus, vt ſuo loco de peccatis referemus.

Secundò ratione probatur. Sine dubio conſiderari poteſt actus malus realiter ſecundùm totum poſitiuum quod in ipſo eſt, vbi reperitur entitas poſitiua actus cum ſuis circunſtantijs & connotatis: ſed actus vt ſic habet rationem peccati & mali moralis: ergo habet malitiam, vtiquè poſitiuam. Sicut enim dicebamus, entitatem actus boni cum ſuis connotatis eſſe realiter bonitatem; pariter dici debet entitas actus mali prout in re ſe habet cum connotatione libertatis & omnium quæ ad malitiam requiruntur, eſſe moralem malitiam. Et ſicut entitas poſitiua actus boni fundat relationem conuenientiæ ad rationem & legem, fundat dignitatem laudis ac præmij, ac realiter dicitur habere conformitatem ad legem; ita planè entitas poſitiua actus mali fundat relationem diſconuenientiæ ad rationem & legem, inuoluit dignitatem pœnæ & vituperij, ac reipſa dicit diſconformitatem & oppoſitionem ad legem: eo enim modo, quo ſaluari & explicari poteſt, actum bonum realiter & poſitiuè eſſe conformem legi; ita non minùs ſaluari & explicari poteſt, actum malum eſſe realiter & poſitiuè diſconformem legi. Et patet magis: lex iubet, *Non occides*, *Non furaberis*: contra hanc legem reipſa eſt, actio occidendi, furandi. Et manifeſtum eſt, non ſolùm priuatiuè in tali actu peccati reperiri carentiam conformitatis, ſed & poſitiuè reperiri diſconuenientiam & difformitatem. Aliaquè certè difformitas eſt in eo qui odio habet Deum, ac in eo qui non amat tempore debito: in hoc enim ſolùm eſt carentia conformitatis quæ debebat ineſſe per actum amoris; in illo verò, præter hanc, eſt etiam difformitas per actum odij. At hæc omnia quæ verificantur de entitate poſitiua peccati, manifeſtè demonſtrant malitiam poſitiuam in ipſamet entitate. Quare, qui talem malitiam negant, magis de nomine quàm de re contendere videbuntur: cùm teneantur fateri hæc quæ in re diximus de poſitiua entitate peccati.

Actus ſecundùm ſuam entitatē poſitiuā eſt peccatum.

Tertiò. Sumi poteſt ſine dubio malitia

tia

Malitia eſt contrariè oppoſita bonitati.

tia vt contrariè oppoſita bonitati, peccatum vt contrariè oppoſitum actui virtuoſo; v. g. intemperatè & temperatè agere, accipere & reſtituere alienum, velle furari & nolle furari; hi inquam actus planè ſunt contrarij. Et conſiderari omnino poteſt in peccato entitas poſitiua, oppoſita actui virtuoſo, quę ſine dubio eſt oppoſitio contrarietatis. Accedit, quod Ariſt. in cap. de Oppoſitis docet, bonum & malum opponi, non tantùm priuatiuè, ſed etiam contrariè. Idem docet S. Thomas locis allegatis. Contrarietas verò non eſt inter priuationem & formam, ſed inter duas formas poſitiuas. At certè, illud quod opponitur bono, eo modo quo opponitur, dici debet malum: & forma oppoſita bonitati, eo modo quo opponitur, dici debet malitia: ergo non tantùm agnoſcenda eſt malitia priuatiua, ſed etiam poſitiua contraria bonitati.

Et vtraque eſt poſitiua.

Quartò. In actu bono, duo pariter conſiderari poſſunt, nempe entitas poſitiua, & priuatio etiam malitiæ ſeu deformitatis quæ eſt in peccato: vtpote actus reſtituendi debitum, non ſolùm dicit hanc rationem poſitiuam, ſed etiam dicit carentiam huius quod eſt retinere alienum, vti re aliena. Et ita ſe habet huiuſmodi carentia in actu bono, ſicut carentia rectitudinis in actu malo; v. g. in actu retinendi alienum, carentia eius quod eſt reſtituere. Sed bonitas actus virtuoſi, non aſſignatur ſolùm hæc carentia, ſed maximè entitas poſitiua: ergo ſimiliter malitia actus mali, non tantùm aſſignari debet carentia rectitudinis, ſed etiam entitas poſitiua ipſius actus: ſiquidem ita proportionaliter ſe habet hæc entitas in actu malo, ſicut ſua entitas in actu bono. Verum eſt tamen, ſolere quidem aſſignari priuationem in conſtituenda malitia, non verò in actu bono ad conſtituendam bonitatem: quia bonitas poſitiua eſt, quæ maximè conſideratur, & cuius carentia reprobatur.

Entitas poſitiua peccati eſt obiectum & motiuũ fugæ.

Quintò. Si conſideretur peccatum ſecundùm entitatem poſitiuam, non cogitata prorſus priuatione; inuenitur in ipſo peccato vt ſic propoſito voluntati, ſufficiens ratio, qua voluntas non tantùm poſsit, ſed etiam debeat fugere & deteſtari peccatum, vt poſitiuè contrarium actui virtuoſo, & rationi, ac legi: ſed certè ratio formalis obiecti apta mouere voluntatem ad actum fugæ, non eſt niſi ratio mali: ergo in peccato vt ſic reperitur ratio mali, & vtique mali moralis, nempe malitia moralis.

In naturalibus dicitur malum, non ſolùm priuatiuè, ſed etiam poſitiuè.

Sextò probatur exemplis. Malum in naturalibus non tantùm dicitur penès priuationem perfectionis debitæ, ſed etiam penès poſitiuam diſconuenientiam formæ ad ſubiectum. V. g. calor eſt quid malum aquæ, non tantùm quia expellit frigus, ſed quia per ſe repugnat aquæ: Dolor eſt malus animali, non tantùm quia excludit voluptatem, ſed quia poſitiuè affligit: Error eſt malus intellectui, non tantùm quia tollit ſcientiam, ſed quia per ſe malè afficit illum. Vnde ſine dubio in peiori ſtatu manet, intellectus cum errore, animal cum dolore, aqua cum calore; quàm ſi aqua carens frigore non haberet calorem, animal carens voluptate non haberet dolorem, & intellectus carens ſcientia non haberet errorem. Item habitus vitioſi ſunt mali in ratione habitus, non tantùm quia expellunt virtutes, ſed quia per ſe malè afficiunt voluntatem, quæ minùs malè ſe haberet, ſi tàm vitio quàm virtute careret. Inſuper falſitas in cognitione, non eſt tantùm carentia veritatis quæ ineſſet oppoſitæ cognitioni; ſed eſt poſitiua difformitas ipſius cognitionis ad obiectum aliter ſe habens, & explicatur falſitas vt contrariè oppoſita veritati. Itaque ſic omnino etiam in moralibus, malitia & ratio peccati, non erit tantùm aſſignanda per carentiam bonitatis, ſed etiam per poſitiuam talis actus entitatem.

Malitia priuatiua defendi debebit per poſitiuam.

Septimò accedit, quod plures difficultates occurrunt circa priuationem in qua conſtituitur malitia; quæ non aliter niſi recurrendo ad poſitiuam entitatem peccati enodari poſſunt, vt ſequenti ſect. conſtabit. Ac demum non ſolùm in peccato commiſsionis, ſed etiam omiſsionis, aſsignari poteſt entitas & malitia poſitiua, nempe ratione actus, vel per ſe, vel per accidens, in omiſsione interuenientis. Si verò aliqua mala omiſsio abſque omni actu contingeret, in hoc peccato nulla eſſet malitia poſitiua.

Explicantur dicta Patrum. In contrarium Obijcies primò auctoritatem Patrum communiter aſſerentiũ, malum & peccatum eſſe remotionẽ aut ablationem boni: imò aliqui expreſsè dicunt, peccatum non eſſe rem aliquam, vel naturam, ſed eſſe nihil. Reſpondetur non negari à nobis, quòd etiam priuatio habeat formaliter rationem mali, quinimò hoc ſect. ſequenti ſtatuemus. Qui verò Patres dixerunt, malum non eſſe rem vel naturam; potiſsimè loquuti ſunt contra Manichæos, qui volebant, dari ſubſtantias aliquas malas, & nomine rei ac naturæ intelligebant ſubſtantiam. Hinc Auguſt. lib. de Perfect. iuſtitiæ ratiocinat. 4., lib. 1. Hyp. gn. in fine, & lib. 4. in princ., *Peccatum*, inquit, *non eſt res, ſed actus*, ideſt non ſubſtantia ſed operatio hominis. Quidam etiam Patres voluerunt, illam formam eſſe malam, quæ aufert aliquod bonum, & loquuti ſunt non tantùm de actibus, ſed etiam de habitibus vitioſis, pariter vt docerent, nullam eſſe ſubſtantiam malam. Aliqui præterea voluerunt, peccatum eſſe nihil, ideſt non eſſe quicquam æſtimatione dignum: qua ratione in ſacris litteris peccatum dicitur vanitas & mendacium: & Apoſtolus dixit, *Idolum nihil eſt in mundo*: & de peccatoribus ipſis Heſter 14. dictum eſt, *Ne tradas Domine ſceptrum tuum ijs qui non ſunt*: quia videlicet peccator quam maximè elongatur à Deo, qui eſt ens per eſſentiam, habens omnem eſſendi plenitudinem.

Eadem entitas actus, eſt bona naturaliter, & mala moraliter. Obijcies ſecundò Omne ens poſitiuum eſt in ſe bonum: ergo non poteſt formaliter habere rationem mali ſiue malitiæ. Reſpondetur, eſt bonum naturaliter, ſeu tranſcendentaliter, cum quo ſtat eſſe malum moraliter. Imò aliqua forma in ſe naturaliter bona, poteſt eſſe reſpectu alterius ſubiecti naturaliter mala vt calor eſt malus aquæ, & ſic de ſimilibus.

Deus eſt cauſa actus, ſed non peccati. Obijcies tertiò. Si peccatum formaliter, eiuſquè malitia, eſt aliquid poſitiuum: ergo Deus eſt cauſa peccati formaliter ſumpti, eſt cauſa formalis malitiæ: ſi quidem omne ens poſitiuum eſt à Deo. Reſpondetur, hanc difficultatem in omni ſententia eſſe communem: nam omnes fatentur, Deum eſſe effectorem totius entitatis poſitiuæ quæ eſt in peccato, quæ & vocari ſolet materiale peccati. Non ergo refert, ſi hæc entitas appelletur etiam malitia poſitiua: cùm in re negari non poſsit, hanc entitatem inuoluere oppoſitionem cum ratione & lege, eſſe deteſtandam à voluntate, & alia quæ dicebamus, ob quæ hæc entitas nomen malitiæ ſibi vendicat. Appellabimus quoque malitiam materialem, ad differentiam priuationis. Ac rurſus, etiam ſi malitia in priuatione conſiſtat, homo certè non eſt cauſa priuationis, quaſi poſitiuè influendo, eamquè in ſe efficiendo; ſed ſolùm faciendo actum ad quem priuatio conſequitur: at ſic etiam Deus ſuo concurſu efficit eundem actum ſecundùm totam poſitiuam entitatem. Alia ergo via explicandum erit, qualiter Deus non ſit cauſa peccati & malitiæ, quæ eodem modo valebit de malitia poſitiua ac de priuatiua. Hoc autem totum proprio loco quæſt. 79. videbimus.

SECTIO XXX.

Vtrum Malitia moralis formaliter ſit etiam priuatio bonitatis.

Reſolutio affirmatiua. Aſſerendum deinde eſt, malitiam poſſe ac debere formaliter explicari priuatiuè, ſcilicet dari priuationem in actu, quæ formaliter ſit malitia: imò iuxta vſitatiorem loquendi modum, hæc priuatio præcipuè dicenda eſt malitia: priuatio inquam bonitatis oppoſitæ, vt deinceps explicabimus.

Potiſsimum huius aſſertionis fundamentum eſt, auctoritas Theologorum & Patrum, S. Thomæ hac quæſt. art. 1., infra quæſt. 71. art. 6., & alibi, Scoti in 2. diſt. 37., Altiſiod., Alenſ., Durandi, Riccardi, & aliorum, quos eo, ioſè refert & ſequitur Salas diſp. 2. de Peccat. ſect. 3., ſequuntur etiam Lorca diſp. 25. de Actibus, Monteſin. diſp. 3. de Peccatis, Granad. Controu. 6. tract. 1. diſp. 1. & alij qui firmiter ſtatuunt, malitiam formaliter in priuatione conſiſtere: & neſcio an alius ſit, niſi Vaſq. diſp. 95. qui hanc ſententiam abſolutè reiiciat.

Patres

Patres quoque malum formaliter in priuatione & carentia bonitatis conſtituebant, Dionyſ. cap. 4. de Diuin. nominib., Athanaſ. in Orat. cont. Idola, Nazianz. Orat. 9., Chryſoſt. homil. 2. in Acta Apoſtolor., Leo Papa epiſt. 93., Auguſt. lib. 10. de Ciuit. in fine, in Enchirid. cap. 12., & alibi ſæpè, Fulgent. de Fide ad Petr. cap. 21., Anſelm. Opuſc. de Præſcient. & prædeſt. cap. 1., & de Conceptu Virg. cap. 4. & ſequentibus, alijque frequenter. Vnde Vaſq. num. 55., non potens negare, aliquos ſaltem Patres ſic docuiſſe, exponit, eſſe loquutos non de formali ratione peccati, ſed de ratione quadam conſequente, per quam commodiùs explicabant rationem peccati. Sed præſtabit omnino ob auctoritatem Patrum concedere, priuationem quoque formaliter eſſe malitiam.

Poteſt eadem aſſertio ratione probari. Actus malus caret vtique rectitudine & bonitate: caret inquam rectitudine debita; ſiquidem debet homo ſuos actus exercere rectos, & non prauos. Poterit ergo hæc carentia iure appellari malitia. Sicut & in rebus naturalibus; cùm perfectio vniuſcuiuſque rei ſit integritas in proprio genere; carentia alicuius partis ſeu formæ debitæ, formaliter eſt imperfectio. Pro eodem autem accipiuntur, perfectum & bonum, imperfectum & malum. Vt verò conſtet, quomodo res explicanda ſit, & hæc ſententia defendenda, quibuſdam grauibus difficultatibus ſatisfacere oportet.

Qualiter ſit priuatio in ſubiecto apto.

Prima difficultas eſt. Ad rationem malitiæ ſatis non eſt pura negatio bonitatis: ſequeretur enim, non dari actum indifferentem; imò omnem actum alicuius vitij, ac etiam actum vnius virtutis, habere malitiam omnium vitiorum, quia non habet bonitatem illis oppoſitam: requiritur ergo, vt hæc negatio ſit priuatio, hoc eſt ſit carentia formæ in ſubiecto apto & capaci talis formæ. At hoc pacto, ij quidem actus qui ſunt ex circumſtantia mali, poſſent habere oppoſitam bonitatem, quia videlicet poterant fieri abſque mala circumſtantia: tamen alij actus qui ex genere & obiecto ſuo ſunt mali, v. g. odium Dei, ex natura ſua non ſunt capaces oppoſitæ bonitatis: ergo eorum malitia non poteſt in priuatione conſtitui.

Ad hanc difficultatem, communis ferè reſponſio eſt: licèt talis actus ſecundùm ſuam ſpecificam rationem non poſſit habere bonitatem, tamen ſecundùm rationem genericam poſſe habere: hoc eſt actum voluntatis conſideratum abſolutè vt eſt tendentia in Deum, poſſe habere bonitatem amoris. Atque hoc dicunt ſatis eſſe ad priuationem, iuxta doctrinã Philoſophi, lib. 5. Metaph. cap. 22., vbi ait, Talpam eſſe cæcum & priuatum viſu, eo quòd ſecundùm genus animalis poteſt habere viſum. Hæc tamen reſponſio difficilis apparet. Tum quia ſic actus erit priuatus non ſecundùm ſpecificam rationem, ſed tantùm ſecundùm genericam: ergo ſi in tantum eſt malus, inquantum eſt verè priuatus rectitudine, non eſt malus ſecundùm ſpeciem, ſed ſecundùm genus: vt in exemplo poſito, cæcitas non eſt malum talpæ vt talis in ſpecie eſt, ſed ſolùm dicetur malum animali. At certè totum oppoſitũ de huiuſmodi actibus malis dici debet: nempe non eſſe malos penès illam genericam rationem, quæ communis eſt actibus bonis & malis; ſed eſſe malos ſecundùm ſpecificam & propriam rationem. Tum etiam, nec reſpectu rei in genere ſumptæ ſemper priuatio habet rationem mali: quia dum genus aliquod eſt ſecundùm ſe capax duplicis differentiæ, non eſt illi malum, carere altera differentia, dum per vnam contrahitur. Tum præterea datur peccatum omiſſionis, quod eſt carentia actus debiti: at ipſi vtique carentiæ, nec etiam ſecundùm genus, ineſſe poteſt rectitudo actus oppoſiti: ſed ſolùm adeſt capacitas ex parte hominis, qui poterat operari & non operatur: ergo non ſatis explicatur malitia illo modo.

Ideò Gabriel in 2. diſt. 35. quæſt. 1. art. 2. cum Ochamo ait, malitiam eſſe carentiam rectitudinis, quæ ineſſe poteſt, non quidem ſemper ipſimet actui malo, ſed ſaltem homini operanti: & reſpectu hominis habere rationem priuationis, licèt reſpectu actus ſit pura negatio. Verùm, aut conſideratur rectitudinis carentia in ipſomet actu malo, quatenus videlicet actus odij Dei, non eſt actus amoris: aut conſideratur carentia quæ

eſt in operante, quatenus qui odit Deum, tunc non habet actum amoris. Si dicatur primum: planè illa carentia non reſpicit formam vt debitam tali ſuo ſubiecto, nec per ſe conſtituit actum malum: non enim debitum nec poſſibile eſt, vt in ipſo actu odij ſit rectitudo amoris; nec malum noſtrum conſiſtit in hoc, quòd in ipſo actu odij non ſit rectitudo amoris: ſicut in rebus naturalibus, non eſt debitum aquæ vt calor ſit frigus, nec malum aquæ eſt quòd calor ipſe non ſit frigus. Si dicatur ſecundum: ergo actus non habet in ſe formaliter malitiam, nec eſt malus per formam malitiæ ipſum intrinſecè denominantem: ſed ſolùm eſt malus concomitanter & cauſaliter, quia infert eam carentiam in ſubiecto: hoc eſt actus odij facit, vt voluntas careat actu amoris: igitur actus odij Dei non habet in ſe formaliter rationem peccati: ſed tantùm cauſat rationem peccati in volũtate: quod planè apparet abſurdum.

Meliùs ergo reſpondetur, carentiam rectitudinis, conſideratam in actu peccati, vel per modum negationis, vel per modum priuationis ob capacitatem actus ſaltem in genere ſumpti, eſſe formaliter malitiam, quatenus fundatam in tali entitate ipſius actus, qualem ſect. præcedenti deſcripſimus. Aut etiam carentiam conſideratam in homine, ſeu in voluntate, eſſe malitiam conſequentem ad actum malum, ita tamen vt idem actus formaliter & in ſe per ſuam entitatem dicatur malus, vt ex præcedentibus conſtat.

Qualiter ſit priuatio formæ debitæ. Secunda difficultas eſt. Ad rationem malitiæ non ſufficit quæcunque priuatio formæ quæ poſsit ineſſe ſubiecto: ſed requiritur priuatio formæ debitæ, & hæc dicitur priuatio non tantùm phyſicè ſed moraliter: ideoque omiſsio actus quem homo non tenebatur exercere, non eſt mala, non eſt peccatum. At paſsim contingit, hominem peccare, quando non tenebatur exercere actum oppoſitum: vtpote dum quis prorumpit in actum odij, tempore quo non inſtabat obligatio exercendi tunc actum amoris: ergo tunc non adeſt priuatio rectitudinis debitæ.

Ad hoc, communis reſponſio eſſe ſolet, inueniri debitum ſaltem ex ſuppoſitione: id eſt ſtante, quòd homo in tali materia operetur, tenetur elicere actum virtutis & non vitij. Sed adhuc remanet difficultas. Tum quia poteſt eſſe caſus, quòd non poſſet quis elicere actum virtutis oppoſitæ, poſſet tamen abſtinère ab actu vitij: Tum quia poteſt addi, vt etiam ab actu virtutis oppoſitæ debeat quis abſtinere: nempe ſi impoſitum ei eſſet præceptum, non de lege naturali, ſed de lege poſitiua, ne tunc vllum actum circa tale obiectum exerceat: Tum demum poteſt accipi materia in qua contingere valeant actus indifferentes: & tunc ne ex ſuppoſitione quidem tenebitur operans exercere actum virtutis, quia poſſet exire in actum indifferentem. Ideo Almain. lib. 1. Moral. cap. 3. reſpondet, ſaltem priuationem ipſam debere non ineſſe, quia vnuſquiſque à peccato abſtinere tenetur. Sed non ſatisfacit: quia intantum debet non ineſſe priuatio, inquantum debet ineſſe forma oppoſita: ergo redit eadem difficultas. Meliùs ergo reſpondetur, eatenus priuationem rectitudinis eſſe verè malitiam, quatenus fundatur in eo actu peccati, à quo homo abſtinere debebat. Et hoc quidem verificatur, quotieſcunque prorſus homo peccat, etiam tunc quando alioqui non tenebatur pro eo tẽpore actum virtutis oppoſitũ exercere.

Qualiter ſint diuerſæ priuationes contra eandẽ virtutem. Tertia difficultas eſt. Contra eandem virtutem opponuntur vitia extrema contraria per exceſſum & defectum: vtpote contra liberalitatem prodigalitas & auaritia, contra temperantiam intemperantia & inſenſibilitas. Hæc peccata vtique inter ſe ſpecie diſtinguuntur: at priuatio, quam ambo dicunt, eſt priuatio eiuſdem rectitudinis, nempe virtutis mediæ; atque adeo eſt eadem priuatio, quia non diſtinguuntur priuationes niſi ex diſtinctione formarum quas tollunt: ergo malitia horum peccatorum non conſiſtit in priuatione debitæ rectitudinis.

Ad hanc difficultatem non inuenio, quam ſufficientem ſolutionem adhibeant, qui in ſola priuatione rectitudinis virtutis oppoſitæ conſtituere contendunt peccati malitiam. Dicunt autem aliqui, malitiam formaliter conſiſtere in priuatione rectitudinis ſumptæ pro conformitate ad legem, quæ obſer-

uari debebat, & contra quam peccatur. Hinc inferunt, vbicunque ſunt diuerſa præcepta, diuerſam eſſe conformitatem, & ſic diuerſam priuationem in peccatis: eſſe autem diuerſa præcepta, vbi ſunt diuerſa & oppoſita vitia: vt in exemplo liberalitatis, aliud præceptum eſſe ne ſis prodigus, & aliud ne ſis auarus. Ita explicat Almain. lib. 3. Moral. cap. 17., & ſequitur Salas ſect. 3. citata num. 31. Sed hic etiam dicendi modus, difficilis eſt: Tum quia ſupponit, omne peccatum ideo eſſe malum quia eſt contra legem: Tum quia vbi lex eſt negatiua, v. g. *Ne occidas*; conformitas ad legem eſt omiſsio ſeu negatio, nempe non occidere: ergo malitia eſſet negatio negationis. Reſpondent, id non eſſe abſurdum in moralibus. Sed certè quamuis poſsit, tum in moralibus, tum etiam in naturalibus, cogitari per reflexionem intellectus, negatio negationis: tamen ſi ea negatio negationis quæ cogitatur in actu occidendi, dicitur malitia; omnino ipſamet entitas actus occiſionis dici debebit malitia: nam hæc entitas directè opponitur illi negationi quæ dicebatur conformitas ad legem.

Et hinc ad difficultatem dicendum erit, aſsignari poſſe diuerſitatem in priuatione quæ opponitur rectitudini virtutis mediæ: ſi nempe conſideretur priuatio vt fundata in diuerſa & oppoſita entitate actus: ſic enim priuatio quæ eſt in prodigalitate, eſt diuerſa ſpecie malitia, à priuatione quæ eſt in auaritia; quatenus nempe fundantur in diuerſa & oppoſita entitate talium actuum. Et ſumitur hæc reſponſio ex S. Thoma quæſt. 72. art. 1. ad 2., vbi ſic ait: *Peccatum non eſt pura priuatio, ſed eſt actus debito ordine priuatus; & ideo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundùm obiecta actuum, quàm ſecundùm oppoſita.* Addit verò, diſtingui etiam ſecundùm oppoſitas virtutes, ea ſcilicet peccata quæ diuerſis virtutibus opponuntur.

Qualiter aſſignãda ſit exercitatio virtutis cuius eſt priuatio.

Quarta difficultas eſt. Aliqua ſunt peccata in quibus aſsignari non poteſt, quoſnam actus virtutis oppoſitos exercere homo debebat, etiam ex ſuppoſitione quòd eſſet operaturus. V. g. quando quis occidit alterum, quemnam actum oppoſitum exercere debebat, quẽ actum videlicet iuſtitię, quia homicidium eſt peccatum iniuſtitiæ. Item quando quis fornicatur, quemnam actum oppoſitum exercere debuiſſet. Et ſic in aliis plurimis. Vbi ſanè non inuenietur alius poſitiuus actus debitus, ſed tantùm quòd debebat homo non occidere, non fornicari. In his ergo peccatis non poteſt aſsignari priuatio oppoſitæ ac debitæ rectitudinis. Ad ſummum quoad actus internos video aſsignari poſſe oppoſitam rectitudinem: nempe, pro eo actu, volo occidere, volo fornicari, debebat operans habere actum oppoſitum, nolo occidere, nolo fornicari; quorum alter haberet rectitudinem iuſtitiæ, & alter caſtitatis. Quoad actus verò externos, non aliter aſsignari poſſet priuatio rectitudinis oppoſitæ, quam priuatio ceſſationis ſeu omiſsionis, ad quam operans tenebatur. Quæ quidem eſt negatio negationis, non tantùm negationis quæ eſt conformitas ad legem, ſed negationis quæ eſt intra materiam propriam virtutis, & ad quam intrinſecè inclinat virtus iuſtitiæ, & virtus caſtitatis. Idcircò ſupponimus, dari in his peccatis malitiam poſitiuam, cui opponitur ſua negatio, & huius negationis negatio cogitari poteſt in ipſa poſitiua malitia.

Qualiter conſtituatur peccatũ ex malitia poſitiua & priuatiua.

Quinta præterea difficultas eſt, quonam modo in noſtra ſententia conſtituatur malitia ex poſitiua & priuatiua. Victoria dixiſſe refertur, malitiam priuatiuam ſe habere vt genus, poſitiuam ſe habere vt differentiam contrahentem: & fauet S. Thomas quæſt. 72. art. 1. Sed certè non poteſt priuatio contrahi per differentias poſitiuas, vt habetur ex Ariſt. 4. Phyſ. 67., & eſt res manifeſta. Ac inſuper, non ſolùm priuatio, ſed etiam malitia poſitiua poteſt conſiderari in genere. Solùm valebit dicere, quòd ſpecies peccatorum faciliùs explicantur penes malitiam poſitiuam: & hoc ibi voluit S. Thomas. Hinc dixerunt alij, potiùs ſe habere malitiam poſitiuam vt materiam, & priuatiuam tanquam formam, & ex vtraque ſimul integrari peccatum. Fauet S. Thom. 2. 2. quæſt. 118. art. 5., & 3. cont. Gent. cap. 9., vbi id explicat Ferrarienſ. Eſtque apud omnes ſatis conſue-

tus

tus loquendi modus, dum aſſignant materiale & formale peccati. Et quidem ſumi poteſt peccati nomen, vt ſignificet aggregatum ex vtraque malitia. Sumi etiam poteſt, vt abſolutè dicens malitiam poſitiuam, ad quam conſequenter veluti paſſio quædam ſe habeat malitia priuatiua. Sumi etiam poteſt formaliter pro priuatione ipſa, connotando tamen quatenus in tali entitate poſitiua actus praui fundatur, vt ſic enim diximus eſſe malitiam. Poteſt quoque malitia poſitiua appellari materialis & fundamentalis, priuatiua verò formalis: non quaſi illa non ſit verè malitia poſitiua; ſed quia materialiter & fundamentaliter ſe habet ad alteram malitiam priuatiuam.

Quænam ſit præcipua malitia.

Sexta difficultas eſt, an poſitiua vel priuatiua ſit magis præcipuè peccati malitia. Ex vna parte videtur eſſe priuatiua: quia id eſt magis conſonum modo loquendi Theologorum & Patrum; & quia magis à bono diſtat, cùm nec tranſcendentalem bonitatem inuoluat. Ex altera parte, magis præcipua videtur malitia poſitiua: quia hæc eſt magis voluntaria, priuatio verò ſequitur per accidens, & ita notauit S. Thom. q. 72. art. 1. Ea quoque eſt veluti ratio eſſentialis & primaria, priuatio verò eſt tanquam paſſio conſequens. Hinc, iuxta has eaſdem rationes, reſoluenda res eſt. Poteſt enim vno modo per malitiam magis præcipuam intelligi illa, quæ eſt magis voluntaria, & quæ eſt naturę ordine prior: ſicquè præferenda eſt malitia poſitiua. Poteſt alio modo intelligi illa, quæ magis communiter nominatur malitia, & quæ nihil bonitatis inuoluit: ſic præferenda eſt malitia priuatiua.

QVÆSTIO DECIMANONA

De Bonitate & Malitia Morali Actuum Voluntatis elicitorum.

APPELLAT S. Thomas hac & ſequenti quæſtione, alios actus internos voluntatis, & alios externos: per illos intelligit elicitos, & per hos imperatos, quos vocat externos, ideſt extra potentiam voluntatis, ſiue diſtinctos ab alio actu elicito voluntatis. Sed cùm in ſuperiori tractatione de actibus, hæc diuiſio tradita ſit ſub nominibus actus eliciti & imperati, ſub iiſdem has duas quæſtiones proponimus, vt de eorum bonitate & malitia in ſpeciali tractemus. Omnia verò quæ S. Thomas in preſenti quæſtione proſequitur, iam ſuperiori quæſtione à nobis expedita ſunt, quoniam ad actus etiam imperatos communia erant. In hac autem præſenti, ſuperſunt alia, quæ tractanda ſunt, ſpecialia & propria ad actus elicitos. Vbi & anticipabimus quædam ex iis quæ ab aliis infra quæſt. 74. ſub nomine delectationis moroſæ tractari ſolent: eo enim loco non niſi de peccato ſpectante ad partem ſenſitiuam tractari debet: ſed quia vnus ex affectibus voluntatis, habet commune delectationis nomen cum ſimili affectu partis ſenſitiuæ, ideo ibi etiam ad voluntatis actus ſe extendere conſueuerunt. Sed certè, cùm ex alia parte res ſit etiam bonitati communis, hoc loco agendum eſt de iis quæ ad bonitatem & malitiam omnium actuum voluntatis elicitorum ſpectare videbuntur.

Suam verò quæſtionem in decem diuidit articulos S. Thomas. Primò docet, actus voluntatis ſumere bonitatem & malitiam ex obiecto, quia inde ſumunt ſpeciem & differentiam. Secundò docet, ſumere ex ſolo obiecto, quia principium per ſe in genere moris eſt ſolum obiectum. Tertiò docet, ſumere ex ratione,

tione, quia ratio eſt quæ proponit voluntati obiectum. Quartò docet, ſumere ex lege æterna, quia humana ipſa ratio regitur per legem æternam. Quintò docet, malam eſſe voluntatem diſcordantem à ratione, non ſolùm recta, ſed etiam errante, quia licèt per errorem proponatur aliquid vt malum, habetur vt reuera malum. Sextò docet, malam quoque eſſe voluntatem concordantem cum ratione errante vincibili, quia tunc error eſt voluntarius; excuſari autem quando error eſt inuincibilis, quia tunc eſt inuoluntarius. Septimò docet, voluntatis bonitatem ſumi ex intentione boni finis, quando hæc intentio eſt antecedens; quia tunc finis intentus, eſt ratio voluntatis & bonitatis. Octauò docet, non propterea deriuari tantumdem bonitatis in alios actus, quantum eſt in intentione finis, quia poteſt ex impedimentis diminui bonitas. Nonò docet, bonitatem noſtræ voluntatis dependere ex conformitate ad voluntatem diuinam, quia voluntas diuina eſt prima menſura & regula bonitatis. Decimò tandem docet, non oportere voluntatem noſtram ita conformari diuinæ, vt velimus quæcunque Deus vult, ſed vt velimus quæcunque Deus vult nos velle.

SECTIO PRIMA.

An & quo pacto Actus voluntatis eliciti, efficaces & abſoluti, ſint boni aut mali.

SVpponimus diſtinctionem actuum elicitorum voluntatis, quam antea quæſt. 8. tradidimus: alios ſcilicet eſſe efficaces, & alios inefficaces: alios abſolutos, & alios conditionatos.

Circa obiectũ bonum ſunt boni, circa malũ mali.

Dico primò. Omnes actus efficaces & abſoluti, quibus voluntas expreſsè proponit operari aliquid, ſi ſunt circa operationem bonam cum debitis circunſtantijs, boni ſunt; ſi autem circa operationem malam, ſiue ſit ex obiecto ſiue ex circunſtantijs mala, ſimpliciter mali ſunt. Hæc concluſio eſt certa & manifeſta: qui enim apud ſe ſtatuit dare eleemoſinam cum debitis circunſtantijs & intuitu honeſtatis, planè hoc voluntatis propoſitum, bonum & honeſtum eſt: & ſimiliter malum & inhoneſtum eſt propoſitum quo ſtatuit quis furari de alienis: & ſic de omnibus. Etiam inquam ſi contingat, hominem poſtea non exequi ſuum propoſitum, ſiue ex mutatione ſuæ voluntatis, ſiue quia non inuenit commoditatem quam putabat, aut quia occurrit aliquod impedimentum: non enim propter hoc deſinit illud propoſitum fuiſſe bonum aut malum. Sumitquè huiuſmodi voluntatis actus ſuam moralitatis ſpeciem ab obiecto quoad omnes ſuas circunſtantias: bonitatem quidem, ſi ratio bonitatis ſit per ſe intenta: malitiam verò, ſi ea ratio quæ dat malitiam, ſit ſaltem cognita, aut etiam ſi ſit vincibiliter ignorata. Sic qui ſtatuit furari rem ſacram, tali voluntate committit peccatum furti & ſacrilegij. Similiter ſi ſtatuit furari è loco ſacro: ſi inquam hæc circunſtantia loci ſe teneat ex parte obiecti: alioqui exiſtens quis in loco ſacro, & ſtatuens furari in via, non eſt reus ſacrilegij, ſed tantùm furti: qui verò exiſtens in via, ſtatuit furari in Eccleſia, hic eſt ſacrilegus.

Non poteſt ſecus accidere ex vllo præcepto.

Adeo autem verum & irrefragabile eſt, huiuſmodi voluntatis actus efficaces determinari ex moralitate ſui obiecti; vt contingere nequeat, quòd facere aliquod opus, eſſet bonum, & velle facere non ſit bonum; quòd facere aliquid, eſſet malum, & velle facere non ſit malum. Vndè, non poſſet imponi præceptum obligans ne quis aliquid faciat, & non ſimul obligans ne velit id facere: nec in poteſtate præcipientis eſt, hæc duo ſeiungere. Ideoquè, licèt in humano regimine, Superiores & Principes non poſsint per ſe ac directè leges ferre ſuper actus internos: tamen hoc ipſo quod præcipiunt circa actus externos, omnino ex rei natura in actus quoque internos refunditur obligatio, ac bonitas & malitia deriuatur.

Nec ex particulari voto aut iuramento.

Nec etiam poteſt quiſpiam, voto aut iuramento, quæ eſt quaſi lex priuata quam quiſque ſibi imponit, ſe adſtringere ad aliquid faciendum aut non faciendum, & non ſimul ſe obligare ad efficaciter volendum aut recuſandum

id

id facere: ſed hoc ipſo quòd quis vouit v. g. ieiunare, ſi poſtea proponat comedere, etiam ſi rurſus propoſitum mutet, ac reipſa ieiunet, tamen iam interiùs illo actu contra votum deliquit. Quare dum noſtra Regula Clericorum Minorum explicat, quartum noſtrum ſolemne votum prohibere ſolùm actus externos procurandi & acceptandi dignitatem extra Religionem, non autem actus internos, nequaquam voluit aut potuit eximere huiuſmodi propoſitum procurandi vel acceptandi dignitatem, quinimò prorſus hæc voluntas eſſet ſacrilega contra votum: ſed quemnam actum internum eximat à tranſgreſſione voti, ſect. ſequenti adnotabimus.

Nec ex vlla ignorãtia vel errore. Nec demum vlla ignorantia vel errore fieri poteſt, vt putet quis, ſibi quidem peccatum eſſe ſi hoc faciat, non tamen ſi proponat facere, & poſtea non faciat: ad malitiam enim voluntatis ſatis eſt noſſe malitiam operis. Vnde non benè Granad. Controu. 6 tract. 5. diſp. 3. ſect. 4. concedit, poſſe dari, vt quis inuincibiliter putet, actum voluntatis internum circa obiectum prauum non eſſe peccatum, ſed ſolummodò opus externum, & quòd tunc reuera talis voluntas non ſit peccatum. Atque hunc fuiſſe olim errorem Iudæorum. Prorſus enim talis error non poteſt eſſe inuincibilis, qui excuſet talem voluntatem à culpa: quia eo ipſo quòd quis ſtatuat facere opus quod exiſtimat prauum, iam eſt culpæ reus, dignuſque vituperari ac puniri: nulliquè debet talis excuſatio admitti. Quòd ſi interdum rudes aliqui & ignari dicunt, non putare ſe peccaſſe, quando intendebant v. g. rapere alienum, & interim mutato propoſito non rapuerunt: talis error in ijs potiùs contingit in ordine ad ſacramentalem confeſſionem, hoc eſt putant, ſe non teneri confiteri illa peccata quæ opere non patrarunt. Attamen verum etiam & certum eſt, teneri fideles confiteri omnia mortalia peccata, etiam merè interna.

Non accipiunt bonitatē ex effectu nō intento. Dico ſecundò. Actus voluntatis qui tantùm interpretatiuè refertur ad aliquem bonum effectum, id eſt dum quis decreuit facere aliquod opus, ex quo præuidebat ſequuturum aliquem bonum effectum, talis inquam actus per hoc præcisè non ſumit bonitatem ex tali effectu. Sequitur hæc concluſio ex dictis quæſt. præced. ſect. 4, nempe ad bonitatem actus requiri, vt operans per ſe intendat honeſtatem virtutis: niſi ergo quis expreſsè velit & intendat effectum intuitu & amore bonitatis eius, non participat in illa ſua voluntate de bonitate talis effectus, ſed ſolùm poterit talis voluntas habere bonitatem ex illo opere quod habet pro obiecto per ſe intento.

Accipiunt ſæpè malitiam. Dico tertiò. Actus voluntatis qui tantùm interpretatiuè refertur ad effectum malum, plerunque, non tamen ſemper, trahit ex tali effectu malitiam. Probatur prima concluſionis pars: plerunque enim tenemur, non permittere aliquid, non apponere cauſam ex qua præuidebatur ſequuturus aliquis effectus: & ſine dubio peccat, qui v. g. accendit ignem in quodam loco, ex quo præuidet aut præuidere debuit, ſequuturum incendium in domo vicini: & ſimiliter qui facit aliquid vnde præuidet aut præuidere debuit, ſequuturum damnum ſpirituale proximi, & abſque ſuo incommodo poterat abſtinere. Voluntas ergo faciendi talia, trahit malitiam ex effectu præuiſo, licèt non intento.

Sed non ſemper. Probatur ſecunda concluſionis pars: quia ſæpè non tenemur cum notabili detrimento remouere cauſam alicuius effectus: vt pote non tenetur quis cum maximo ſuo diſpendio abſtinere ab aliqua actione ſibi neceſſaria vel admodum vtili, licèt videat inde ſequuturum ſcandalum paſſiuum alterius. Huc etiam ſpectat quod communiter notari ſolet, non teneri Sacerdotem deſiſtere à confeſſionibus audiendis, etiam ſi periculum pollutionis abſque ſuo conſenſu immineat: & ſimiliter vbicunque ſimilis cauſa tàm pia & honeſta occurrat. Et quidem ſine dubio iniquum eſſet, per ſe intendere & procurare ſcandalum proximi, aut pollutionem, apponendo [illegible] dium per applicationem cauſæ. Sed tunc ſolùm hæc excuſantur, quando prorſus præter intentum ſequuntur: & dummodo etiam abſit periculum conſentiendi in effectum prauum, quia alioqui

alioqui ratione huius periculi peccaret. Ac prætereа, ſi poteſt qui adhibet cauſam, alia via impedire ne ſequatur effectus, tenetur impedire: videlicet, ſi poteſt admonere proximum, eique notificare rectitudinem ſuæ operationis, debebit hanc cautelam adhibere, vt impediat ſcandalum.

At verò, quandonam teneatur quiſq; in variis; caſibus remouere cauſam ex qua videt ſequuturum talem vel talem effectum, penſandum erit ex conditione & qualitate rerum: nempe ex neceſſitate, aut vtilitate, aut pietate cauſę, & ex grauitate effectus, atque ex certitudine vel probabilitate de conſequutione effectus. Quapropter non poteſt hæc res vniuerſali regula definiri: ſed in ſingulis materiis ſpecialiter obſeruanda ſunt quæ circa eas occurrunt.

SECTIO SECVNDA.

Qualiter Actus inefficaces ſint boni aut mali.

Dantur actus inefficaces boni. DIco primò. Dantur actus inefficaces boni. Patet concluſio de quibuſdam actibus circa rem & obiectum nullo modo operabile ab ipſo homine: v. g. gaudere de felicitate Dei, eſt optimus actus amoris Dei, quem vocamus de genere actuum inefficacium, quia non eſt operatiuus obiecti voliti, vt manifeſtum eſt: & ſic de ſimilibus actibus, non ſolùm per modum gaudij, ſed etiam deſiderij: ac non ſolùm per modum proſequutionis, ſed etiam per modum fugæ circa obiectum fuga dignum. Patet etiam concluſio de alijs actibus reſpicientibus pro ſuo obiecto bonas operationes humanas: v. g. gaudere de bono opere facto, deſiderare etiam rectè facere, cupere commoditatem benè operandi: item dolere & triſtari de peccatis commiſſis: ac ſimiles actus poſſunt haberi etiam de perſonis & operationibus aliorum. Vbi in vniuerſum, actus proſequutionis circa operationes bonas, & fugæ circa malas, boni ſunt.

Dantur actus inefficaces mali. Dico ſecundò. Dantur actus inefficaces mali. Patet primò de quibuſdam actibus attingentibus rem & obiectum prout in ſe eueniens abſque dependentia ab ipſo volente: v. g. deſiderare aut gaudere de morte inimici, triſtari ex odio vel inuidia de felicitate proximi. Vbi etiam ſi res in ſe honeſtè contingat, non ſolùm prout fit à Deo, ſed etiam vt fit ab alijs hominibus, ſicut Iudex licitè & honeſtè punit Reum morte dignum; tamen alter qui ex odio & vindicta gaudet de tali ſupplicio & morte, verè peccat: & ſic de ſimilibus actibus obſeruandum eſt, quando deformitatem & oppoſitionem cum ratione præſeferant, vt diiudicare poſſimus, quinam actus in hoc genere mali ſint.

Secundò patet cõcluſio de alijs actibus reſpicientibus noſtras operationes humanas: v. g. gaudere de furto aut de fornicatione commiſſa, deſiderare committere, dolere non commiſiſſe, & alij ſimiles actus. Non ſolùm inquam, ſi quis gaudeat de fornicatione ob ipſius peccati malitiam, hoc enim vix in quopiam inuenietur: ſed ſi ſolùm gaudeat ob voluptatem in peccato habitam, & in furto ob commoditatem & vtilitatem rei ablatæ. Vbi in vniuerſum hi actus per modum proſequutionis circa opera mala in ſe ſpectata, mali ſunt, ſiue reſpiciant mala opera propria, ſiue aliena. Dico in ſe ſpectata: quia an oppoſitum ſentiendum ſit de his actibus voluntatis habitis ob aliud honeſtum motiuum aut finem, dicemus poſtea. Actus item fugæ circa operationes bonas quas homo exercere tenetur, eodem modo mali ſunt: v. g ſi triſtetur quis & pæniteat ſe dediſſe eleemoſinam pauperi cui dare tenebatur. Circa eas verò operationes bonas quas homo facere non tenetur, hi actus facilè erunt venalia peccata.

Non ſolùm ex ſubſtantia, ſed etiam ex circumſtantijs obiecti. Tertiò. Poſſunt dicti actus vitiari, non ſolùm ex ſubſtantia obiecti, ſed etiam ex circunſtantijs, niſi inquam actus feratur in obiectum, vt denudatum omni mala circunſtantia: v. g. qui concupiſcit mulierem coniugatam, quamuis non intendat procurare, vtique delinquit non ſolùm fornicatione, ſed etiam adulterio mentali. At verò ſi habeat actum tali modo, quo cuperet eam mulierem non eſſe coniugatam, & ſic ea potiri: tale deſiderium habebit tan-

tùm

tùm fornicationis malitiam, quia reſpicit perſonam vt denudatam circunſtantia illa coniugij: ſicut pariter, ſi quis habeat talem actum, vellem hunc non eſſe clericum vt eum percuterem; delinquit tantùm peccato homicidij, non verò ſacrilegij. An verò idem ſentiendum ſit quoad moroſam delectationem quæ circa huiuſmodi obiecta praua contingere poteſt in parte ſenſitiua, ſuo loco videbimus: modò enim non loquimur de actibus & effectibus ſenſitiuis.

Non ſolùm circa obiectum iure naturali, ſed etiam iure poſitiuo prohibitũ.

Quartò. Hæc doctrina de malitia horum actuum vera eſt; non tantùm ſi ſint circa operationes ex natura ſua malas, ſeu naturali iure prohibitas, ſed etiam circa actiones ſolo præcepto poſitiuo veritas, aut priuato voto vel iuramento. Qui enim peccauit v. g. frangendo ieiunium, ſi de hoc poſtea lætetur, peccat: ſimiliter qui deſiderat ſibi offerri cibos ad frangendum ieiunium, vel ſe inuitari & rogari ad comedendum, quamuis non id efficaciter intendat & procuret, ſine dubio peccat: ſiue inquam obligatio ieiunij ſit ex præcepto Eccleſiæ, ſiue ex proprio voto aut iuramento. Vnde neque hi actus inefficaces ſubtrahuntur ex obligatione noſtri voti de non procurandis dignitatibus: qui enim aliquam dignitatem contra votum procuraſſet & poſtea de hoc gauderet, aut qui cuperet ſibi offerri commoditatem procurandi, ſine dubio peccaret, quia gauderet vel cuperet frangere votum: ſicut in materia caſtitatis, huiuſmodi actus non ſolùm eſſent contra virtutem caſtitatis, ſed etiam contra votum.

Dari poſſunt actus inefficaces liciti circa obiectum malum.

Dico tertiò. Dantur actus inefficaces liciti, ac etiam honeſti, circa obiectum aliquod ſub quapiam ratione, quod alioqui illicitum ſit efficaciter velle aut exteriùs procurare, vel etiam ſimplici deſiderio ſub alia ratione appetere. Pro hac concluſione facit primò, quod docet S. Thom. 2. 2. quæſt. 36. art. 2., & notauit Nauarr. in Summa capi 15. num. 10., eſtquè aliorum communis ſententia, licitum eſſe deſiderare, vt cuipiam impio grauis ægritudo eueniat ad hoc vt reſipiſcat; gaudere de morte tyranni ob tranquillitatem Reipublicæ, triſtari de felicitate alterius qui ea abutitur ad peccandum, vel ad ruinam & moleſtiam innocentium. Vbi planè malum eſſet, intendere occidere proximum, aut ei morbum procurare: malum quoque eſſet, cupere illi malum ex diſplicentia perſonæ, vel ex appetitu propriæ excellentiæ: at eo modo velle ex honeſto motiuo, non erit malum, ſed licitum, & honeſtum.

Secundò. Huc etiam ſpectat, quod plurimi docent, quos refert & ſequitur Salas diſp. 6. de Peccat. ſect. 32., licitum eſſe deſiderium aut complacentiam de pollutione in ſomnis naturaliter contingente, inquantum conferre poteſt ad conſeruandam ſanitatem vel caſtitatem. Vbi prorſus illicitum eſſet procurare ob quemcumque finem, etiam quando hoc eſt vnicum remedium ad euitãdum mortis periculum. Malum quoque eſſet, deſiderare vel complacere de pollutione, ex motiuo voluptatis. Notari etiam ſolet, illicitum eſſe deſiderare vt in ſomnis pollutio eueniat, quando hoc deſiderium eſſet cauſa vt reipſa effectus eueniat: & quando ſuccederet periculum aduertendi & conſentiendi: vel quando ex tali affectu, inſurgeret in ſenſu venerea delectatio. Et in vniuerſum, pium conſilium eſt, habere potiùs diſplicentiam & horrorem de tali euentu: ſicut Eccleſia orat, *Ne polluantur corpora*: & planè caſti animi indicium eſt, corporalem immunditiam etiam ſine peccato contingentem, abhorrere.

Poſſunt ſubtrahi ex obligatione voti

Tertiò. Huc etiam ſpectat, ad explicationem voti non ambiendi dignitates: quòd tale votum in rigore non obligat, ne quis cupiat adſtringi à Pontifice ad acceptandam dignitatem; ſicut ſimpliciter obligat ne quis procuret aut efficaciter intendat. Et ratio eſt facilis: quia hoc voto promittimus, non procurare, & abſque Pontificis præcepto non acceptare dignitatem: qui ergo cuperet, vt ſibi non procuranti conferatur dignitas, non faceret, nec deſideraret facere contra votum: & ſimiliter qui in huiuſmodi cogitatione moroſè delectaretur: & qui poſt factum haberet complacentiam. Atque hi actus interni ſunt de quibus noſtra Regula intelligit, quòd non

non cadant ſub obligationem voti. Non tamen per hoc deſinunt hi actus eſſe mali eo modo quo in alijs hominibus: inordinatum enim eſt, concupiſcere dignitates, præſertim ſacras & eccleſiaſticas, intuitu vani honoris. Imò in nobis, ex circunſtantia perſonæ, & ob ſpecialem profeſſionem humilis ſtatus, aggrauantur magis: ideoquè ſunt diligentiùs euitandi, vt eadem noſtra Regula admonet.

Licitum eſt petere à Deo aliquid quod non eſt licitum facere.

Quartò. Addendum videtur, in his quæ dicimus licitum eſſe deſiderare ob certam aliquam rationem, non verò efficaciter intendere aut procurare; hoc intelligi, procurare humanis & externis medijs: alioqui nec etiam erit illicitum procurare & petere precibus apud Deum. Sic certè licitum eſſe poterit, rogare Deum, vt viro impio morbum immittat, ad hoc vt reſipiſcat, vel deſinat nocere Reipublicæ: quamuis illicitum & iniuſtum eſſet, illi propinare venenum, aut infligere vulnus, ex tali intentione, & ob talem effectum.

Sed adhuc ſupereſt difficultas, an licitum ſit habere deſiderium & complacentiam, non ſolùm de obiecto quod illicitum eſſet efficaciter procurare, de quo modò loquuti ſumus, ſed etiam de actu & opere aliquo noſtro, in ſe quidem malo, ſed conſiderato ſub alia honeſta ratione, ſiue in ordine ad alium bonum finem: v. g. ſi quis peccauit occidendo hominem, poſtea conſiderans id fuiſſe vtile Reipublicæ, an poſſit de tali facto gaudere ſub huiuſmodi motiuo.

Licita eſt complacẽtia de bono effectu, ſed non de mala cauſa.

Dico quartò. Licitum eſt habere complacentiam de bono effectu ſequuto ex peccato, non tamen habere deſiderium vel complacẽtiam de ipſomet peccato ratione talis effectus. Hæc concluſio eſt iuxta communem loquendi modum. Vaſq. tamen diſp. 115. ait, idem eſſe, delectari de effectu bono, ac delectari de peccato ex quo ſequitur talis effectus. Colligit ex doctrina eorum qui dicunt, non eſſe peccatum mortale ex natura rei & per ſe loquendo, inſpectare duella & ludos in quibus occurrunt homicidia & mortes. Sed certè ij qui hoc dicunt, nullatenus loquuti ſunt de complacentia homicidij, ſed tantùm de delectatione quæ capitur de illa induſtria, valore, & promptitudine pugnantium ac ludentium.

Verè ergo licitum eſſe, gaudere de bono effectu ſequuto ex peccato, eſt manifeſtum: quia omnino piè & ſanctè gaudemus de merito paſſionis Chriſti, quod tamen fuit effectus peccati Iudæorum: & poteſt quiſque lætari de tranquillitate Reipublicæ ſequuta ex occiſione hominis perniciosi, quamuis cum occiſoris peccato patrata. Non eſſe autem licitum, habere deſiderium vel complacentiam de peccato ipſo, ratione eiuſdem boni effectus, probatur: quia obiectum talis deſiderij & complacentiæ eſt ſimpliciter malum, videlicet ipſum peccatum: quare nec ex motiuo boni finis eſt honeſte appetibile. Et illud quod dicitur, *Non ſunt facienda mala vt eueniant bona*; poteſt & ad hoc deſeruire, vt dicatur, Non ſunt cupienda mala vt eueniant bona. Et ità ſatis manifeſtè res apparet in huiuſmodi deſiderio: non enim licitè poterit quiſquam deſiderare occidere, ſiue vt alius occidat, non habens legitimam poteſtatem, alterum hominem pernicioſum, ad finem tollendi damna & ſcandala: non licebit deſiderare fornicari, ad finem gignendi prolem vtilem Reipublicæ: & ſic de ſimilibus. Conſtabitquè adhuc à fortiori hæc concluſio ex concluſione ſequenti.

Etiam ſi talis cauſa per ignorantiam excuſetur.

Maior difficultas eſt, an liceat habere deſiderium & complacentiam de actione aliqua, in ſe quidem mala, tamen per ignorantiam vel aliam rationem excuſata: vtpote ſi quis dormiens occidit hominem, an licitè poſſit poſtea de hoc gaudere, vel an liceat deſiderare vt id contingat. Affirmant aliqui, ſi complacentia ſit de tali actu ob honeſtum finem. Ita Vaſq. diſp. 115. cum Adriano in 4., & Salas diſp. 6. de Peccat. ſect. 32. Colligunt ex eo quod plurimi notant, non eſſe illicitum deſiderium & complacentiam de pollutione eueniente in ſomno, & hac ratione excuſata à culpa, deſiderium ſcilicet ob finem ſanitatis, vel aliud honeſtum motiuum.

Dico tamen quintò, non eſſe licitum, habere deſiderium, vel complacentiam

de

de opere materialiter malo, licèt per ignorantiam vel alia ratione excuſato, etiam inquam ob aliud honeſtum motiuum. Hæc concluſio eſt Soti in 4. diſt. 12. quæſt. 1. art. 7., Adriani Quodl. 10. art 2. concl. 3., vbi videtur docuiſſe oppoſitum eius quod dixerat in 4., Medinæ hac 1. 2. quæſt. 74. art. 6. ad finem, & aliorum quos refert Salas, dicentium, non licere deſiderium & complacentiam de pollutione in ſomnis, etiam ob honeſtũ finem. Conſentit ex parte Corduba lib. 2. quæſt. 30., vbi tamen excipit ea quæ ſunt peccata contra ſolam poſitiuam legem: quia inquit, fortaſſe non peccaret mortaliter, qui gauderet, ſe in die ieiunij ex ignorantia inuincibili carnes optimè comediſſe. Et ſequitur Lorca diſp. 28. de Peccatis dub. 3.

Non eſt licita talis complacentia abſq; honeſto motiuo. Pro concluſione ergo, primò non licere deſiderium & complacentiam de tali opere, abſque honeſto motiuo, eſt ſatis manifeſtum: quia ſi malum eſt, gaudere de morte proximi, de voluptate carnali, & ſimilibus abſque propria operatione euenientibus; eo magis malum erit, de ijs gaudere quatenus proprijs operibus, licèt per ignorantiam aliauè ratione excuſatis. Non ſolùm inquam de operibus contra legem naturalem, ſed etiam contra ſolam legem poſitiuam: atque ita verè peccaret, qui gauderet ſe in die ieiunij per inaduertentiam comediſſe carnes. Quod his exemplis clariùs innoteſcet. Peccat ſine dubio, ſi quis deſideret, ſe obliuiſci quando occurret dies ieiunij, vt carnes comedat: & ſimiliter ſi triſtetur, ſe recordatum fuiſſe, nè carnes comederet. Peccaret Sacerdos deſiderans obliuiſci recitare officium, aut gaudens ſe eſſe oblitum, vel dolens fuiſſe recordatum. Et ſic de alijs huiuſmodi. Nec valet ratio quam Corduba affert: quòd ea quæ ſunt contra legem poſitiuam, non ſunt intrinſecè mala, ſed potiùs per ſe poterant eſſe licita. Hinc enim ad ſummum ſequitur, quòd potuiſſent dicti actus circa talia obiecta non eſſe mali: at ſtante iam lege, prorſus malum eſt, deſiderare facere, aut gaudere feciſſe opus materialiter contrarium legi.

Nec etiã ſub honeſto motiuo Secundò. Nec etiam licere ob honeſtum motiuum, probari poteſt exemplis. Peccaret quis deſiderans, in ſomno, vel ebrietate caſualiter accidente, occidere hominem ſcandaloſum, ob finem tollendi ſcandala: deſiderans ſimili modo fornicari, ad ſuſcipiendam prolem, vel ad ſedandam carnis concupiſcentiam. Peccaſſet Iacob, ſi lætatus fuiſſet, ſe ignoranter cognouiſſe Liam, non adhuc ſibi deſponſatam. Similiter peccaret, qui doleret, ſe in ſomno non occidiſſe virum ſcandaloſum, aliauè talia feciſſe, quamuis diceret ſe reſpicere bonum finem & honeſtum motiuum.

Tertiò. Poteſt id confirmari. Ea quæ licitum eſt deſiderare, licebit quoque regulariter loquendo petere à Deo, vt concl. 3. dicebamus. At certè non licitè rogaret quis Deum, vt ſibi per ignorantiam, vel in ſomno, aut ebrietate, contingeret, occidere hominem, fornicari, & ſimilia: nec poſt factum liceret gratias referre Deo de talibus actionibus, in ſe inquam materialiter malis & illicitis, quamuis aliquo modo dicto excuſatis.

Quartò. Ratio à priori huius rei eſt: quia talis actus deſiderij & complacentiæ, habet pro obiecto, opus in genere ſuo & obiectiuè malum: at huiuſmodi obiectum non eſt appetibile, ſed eſt ſimpliciter diſſonum rationi, tàm vt appetatur, quàm vt exerceatur. *Quia ſimpliciter obiectũ eſt malum.* Nec iuuat ignorantia aliauè ratio excuſans illud opus à culpa: quia ſolùm excuſat, inquantum ignoranter operans, tunc non peccat: ſi ergo, quando non adeſt ignorantia, ſed adeſt certa ſcientia & aduertentia, habeat quis deſiderium & complacentiam de tali opere; tunc quidem peccat. Et hoc eſt quod dicunt Auctores pro concluſione allegati: ignorantiam excuſantem opus à culpa, non exſare deſiderium & complacentiam, niſi cadat ſuper hos etiam actus, hoc eſt niſi quis eos habeat, ignorans ſeu non aduertens obiecti malitiam. Et iuxta hoc, ſine dubio peccat, qui v. g. procurat, vt alter ignorans faciat aliquod opus reuera malum, in quo tamen per eam ignorantiam excuſetur à culpa: vt pote ſi quis decipiat alterum, affirmans hoc non eſſe peccatum, hodie non eſſe diem ieiunij, aut affirmans hanc eſſe eius vxorem, & ita inducens illum ad

tales

tales operationes: quamuis enim per ignorantiam excuſetur is qui ſic operabitur; tamen, cùm non adſit ignorantia ex parte eius qui id procurat, is non excuſabitur, ſed ipſe reus erit talis culpæ.

Licita eſt complacentia de ratione excuſante à culpa, & de ratione naturaliter cauſãte effectũ.

Concedendum tamen erit, licitum quidem eſſe, gaudere de bono effectu ſequuto ex peccato, vt ſupra dicebamus: item gaudere de ratione illa quæ excuſauit à culpa, inquantùm ob illam rationem euaſit culpam; quod idem eſt ac gaudere ſe formaliter non peccaſſe. Non autem licebit gaudere per ſe de actione ipſa per ignorantiam aliamuè rationem excuſata. Item quando effectus aliquis ſequi poteſt, vel ex actione humana de genere ſuo mala, vel ex cauſis naturalibus; licitum erit ob honeſtum aliquod motiuum gaudere de tali effectu vt ſequuto ex cauſis naturalibus, quamuis non vt ſequuto ex humana actione de genere ſuo mala. Sic notauit optimè Corduba, de mente Auctorum permittentium complacentiam de pollutione ob honeſtum finem: nimirum loquutos eſſe de pollutione contingente naturaliter per vires vegetatiuas, per potentiam expultricem aptam expellere corporis humores. Neutiquam tamen illi Auctores dixerunt, licitum eſſe complacere de pollutione, quatenus hæc ſignificat humanam actionem, quæ per potentiam motiuam exercetur, etiam ſi in ſomno vel ebrietate contigerit. Sicut certè, longè aliud eſt, habere complacentiam de morte alicui per morbum aut etiam per morſum alicuius feræ naturaliter contingente, ac de morte & occiſione ab alio homine iniuſtè illata: illa enim complacentia erit licita ex honeſto motiuo, altera verò nequaquam.

SECTIO TERTIA.

Qualiter Actus conditionati ſint boni aut mali.

PEtrus Lorca diſp. 28. de Peccat. dub. 2. indicat, non dari actum bonum aut malum circa obiectum vt conditionatum, ſed ſolùm vt circa obiectum. At alij communiter ſimpliciter fatentur dari tales actus bonos aut malos. Ac etiam Vaſquez, qui aliàs negabat actus conditionatos ex parte obiecti, vt vidimus ſupra quæſt. 8. ſect. 1., poſtea diſput. 116. cap. 2. concedit, actum conditionatum eſſe bonum aut malum.

Dantur actus conditionati boni.

In primis ergo verè dantur actus conditionati boni; V. g., ſi haberem pecuniam, darem eleemoſinam: ſi Deus hoc iuberet, facerem: ſi adueniret occaſio confitendi fidem coram Tyranno, libenter mortem oppeterem: & ſimilia. Itaque, quandocunque conditio apponit poteſtatem vel occaſionem faciendi id quod alioqui de genere ſuo bonum eſt; aut apponit rationem honeſtantem actum; tunc actus conditionati voluntatis, attingentes tale obiectum intuitu & amore honeſtatis, verè boni & pij ſunt: idquè planè eſt per ſe perſpicuum.

Dantur actus conditionati mali.

Deinde, dantur pariter actus conditionati mali. V. g. ſi poſſem ingredi in illam domum, furarer: hodie comederem carnes, etiam ſi eſſet dies ieiunij: niſi timerem infamiam aut pænas Inferni, fornicarer: & ſimilia. Vbi eodem modo valebit dicere, quòd dum conditio apponit poteſtatem vel commoditatem faciendi id quod alioqui de genere ſuo malum eſt, vel apponit rationem vitiantem ac deturpantem actum; ſemper actus conditionati circa tale obiectum mali ſunt.

Aliqua tamen difficultas eſſe poteſt, quando obiectum abſolutè ſpectatum malum eſt, an licitum ſit id appetere ſub conditione cohoneſtante vel excuſante actum: v. g. ſi hæc eſſet mea vxor, ad eam accederem; ſi eſſem Iudex, hunc facinoroſum occiderem: vel dicendo, niſi malum eſſet furari, furarer. Aliqui ſunt, qui in vniuerſum dicunt, delectationem de obiecto malo, etiam ſumpto ſub conditione excuſante, ſemper eſſe malam; & videntur aliqui intelligere etiam de huiuſmodi actu voluntatis conditionato.

Circa obiectum malũ ſub conditio-

Verè tamen talis actus per ſe loquendo non eſt malus, quinimò poteſt eſſe bonus. Hæc eſt communis Doctorum ſententia, quos refert & ſequitur Salas

 diſp.

ne auferā te malitia verè non ſunt mali.

diſp. 6. de Peccatis ſect. 27. Et colligi poteſt ex Scriptura Pſal. 50. *Si voluiſſes, ſacrificium dediſſem vtique*: quem locum ita exponere ſolent; ſi voluiſſes vt in ſatisfactionem mei peccati meipſum offerrem tibi in ſacrificium, libenter id feciſſem: cum certè reuera & abſolutè loquendo, malum ſit contra legem naturalem, occidere ſe ipſum. Ratione quoque probatur: quia talis actus conditionatus fertur in obiectum vt denudatum à malitia: ergo non contrahit inde malitiam. Dixi tamen, per ſe loquendo: quia alioqui ratione alicuius periculi adiuncti, nempe vel abſoluti conſenſus in obiectum illicitum, vel præſentis delectationis in ſenſu, præſertim in materia venerea, poteſt talis actus vitiari. Et de hac prælertim delectatione ſenſuali loquuti ſunt Auctores, eam damnantes circa obiectum conditionatum. Nec enim cuipiam licebit, præſentem voluptatem capere ex cogitatione moroſa, qua in mente reuolueret, quidnam faceret ſi illa eſſet ſibi coniugata: & ſic in rebus ſimilibus. Et de hac delectatione ſeparatim agemus circa appetitum ſenſitiuum. Poteſt etiam talis actus conditionatus eſſe veniale peccatum; vel quia plerunque eſſet actus inutilis & otioſus, vel ob aliquam negligentiam de impedienda delectatione praua quæ excitari poteſt.

SECTIO QVARTA.

Quid ſit Bonitas & Malitia actus voluntatis eliciti.

IN hac re eſt præcipua difficultas, & ſpecialis de actibus elicitis, An bonitas & malitia ſint entitas ipſius actus intrinſecè accepta, vel importent aliquam connotationem ſeu denominationem accidentalem actui; An ſint differentiæ eſſentiales actus boni & mali, vel ſint differentiæ quædam accidentales. Eademque ferè difficultas eſt, an idem actus voluntatis poſſit eſſe bonus, & poſſit eſſe malus, poſſit mutari de bono in malum, vel in non bonum, aut è conuerſo.

S. Thomas hìc art. 2. ſignificat, bonitatem & malitiam eſſe differentias eſſentiales actuum voluntatis, cùm dicat eſſe differentias per ſe ipſorum actuum: & videtur intelligere, non tantùm in genere moris, ſed etiam in eſſe naturæ: alioqui in genere moris, eodem modo quoad actus externos dici debent differentiæ eſſentiales. Et conſequenter S. Doctor non quærit num idem actus interior poſſit fieri ſucceſsiuè bonus & malus, ſicut quæſt. ſequenti id quærit de actu externo, nimirum quaſi pro certo ſupponens, non poſſe fieri talem variationem in actu interno. Clariùs id totum docuiſſe videtur in 2. diſt. 40. quæſt. 1. art. 1. Et ita hanc ſententiam tenet Conrad. hìc art. 1. & quæſt. ſeq. art. 6. Fauet Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 10. §. *Circa tertium*, dicens, actus internos eſſe eſſentialiter morales. Et Capreol. in 2. diſt. 40. quæſt. 1. art. 1., licèt deinde in ſolut. argumentorum inclinet in oppoſitum. Adhærent etiam Ocham. in 3. quæſt. 10. dub. vlt., & Gabr. in 1. diſt. 41. quæſt. 1. art. 2., dicentes, non poſſe eundem actum internum tranſire de bono in malum, aut è conuerſo.

Sententia affirmans eſſe differentias eſſentiales.

Ex aduerſo Scotus in 1. diſt. 17. quæſt. 2. §. *Quantum ad iſtum*, Bonau. in 2. diſt. 41. art. 1 quæſt. 2., Durand. diſt. 40. quæſt. 3., Maior & alij ex Scholaſticis iiſdem locis, Caiet. & Medina hìc art. 1. & quæſt. ſeq. art. 6., Valq. diſp. 55. & 56., Salas diſp. 3. de Bonit. & Malit. ſect. 12. & 13., & ex parte Lorca diſp. 32. de Actibus, & Conink lib. 1. de Virtutib. diſp. 3. dub 8. docent, bonitatem & malitiam eſſe differentias accidentales actus interni & eliciti voluntatis, poſſeque eundem actum ſucceſſiuè reddi bonum & malum.

Sententia affirmans eſſe differentias accidentales.

Huius difficultatis reſolutio, magna ex parte pendet ex dictis quæſt. 10. ſect. 5. Primò enim, ſi libertas in actu voluntatis eſt differentia intrinſeca, vt ibi dicebamus poſſe defendi, ita videlicet quòd non poſſet idem actus eſſe ſucceſſiuè liber & neceſſarius, ſed per mutationem cognitionis mutari etiam ipſum actum; ſic inquam defendi poteſt, bonitatem & malitiam conuenire tàm intrinſecè actui voluntatis, vt non poſſit idem actus per mutationem cognitionis ſuc-

Dici debent ſe habere ſicut libertas actus.

ſucceſſiuè fieri bonus & non bonus, aut malus. Si verò libertas conſiſtit tantùm in denominatione extrinſeca: ſic cùm poſſit idem voluntatis actus eſſe liber aut neceſſarius, ſequitur vt ſaltem eſſe poſſit bonus aut non bonus, malus aut non malus; nimirum quatenus ablata libertate, bonitas quoque moralis & malitia aufertur. Quamuis enim aliqui contendant, etiam abſque libertate dici poſſe actum bonum aut malum: certè tamen, propriè loquendo, tunc actus dicetur reipſa bonus aut malus moraliter, cùm liber eſt, & dignus laude aut vituperio, præmio aut pœna.

Non poteſt actus bonus fieri ſcienter malus.

Secundò deinde ſpecialis ratio eſt; ne idem actus elicitus voluntatis poſſit eſſe ſucceſſiuè bonus & malus ſcienter. Ad bonitatem nanque requiritur, vt iam ſupponimus, voluntatem moueri propter honeſtatem virtutis: at dum cognoſcitur obiecti deformitas, atque adeo voluntati non proponitur honeſtas, ſed inhoneſtas, vtique voluntas non poteſt in tali obiecto intendere honeſtatem. Sed omnino diuerſus eſt actus, quo voluntas quicquam appetit intuitu honeſtatis, & quo appetit ob aliud motiuum: ſiquidem vbi eſt diuerſa ratio motiua, etiam in eodem obiecto materiali, ſine dubio eſt diuerſus actus voluntatis: ergo nullatenus poterit idem actus eſſe bonus aut ſcienter malus. Ideo Durand. & alij expreſsè notarunt, poſſe bonum actum reddi malum ex ignorantia vincibili, non verò ex certa ſcientia.

Sed Vaſq. diſp. 56. num. 11. illud etiam defendere tentauit. Quia, inquit, licèt obiectum quod ſcitur turpe, non poſſit ſimul iudicari honeſtum; tamen poteſt ſaltem ſimplici apprehenſione in eo cogitari honeſtas: & hoc ſatis eſt, vt voluntas poſſit tale obiectum amare motiuè propter honeſtatem. Supponimus tamen, vt voluntas feratur in obiectum tanquam bonum, prærequiri iudicium determinatum de tali bonitate. Et rurſus facilè demonſtratur: etenim apprehendi poteſt honeſtas in quocunque opere & obiecto quantumuis peſſimo: nam ſi pronuncietur hæc propoſitio, mendacium eſt honeſtum, vtique intellectus percipit ſignificatum huius propoſitionis, & hæc eſt ſimplex apprehenſio prædicati in ſubiecto: at quis dicet, poſſe propterea voluntatem inclinari ad mendacium amore honeſtatis? Et ſic in alijs peccatis quæ ſcienter committuntur. Certè inquam non mouetur qui ſcienter peccat, ob honeſtatem apprehenſam, ſed ob delectationem, ſeu commoditatem quam ſcit in tali opere reperiri.

Nec etiã per ignorantiam abſq; omni mutatione.

Tertiò. Poſſe eundem actum internum priùs bonum, vitiari ex ignorantia vincibili ſuperueniente, ſic explicant Durand. & alij. Si tempore quo Sacerdos celebrat ſeu habet voluntatem celebrandi, ſuperincidat Interdictum, & Sacerdos in ſuo actu perſeueret cum ignorantia vincibili interdicti: tunc actus qui hactenus erat bonus, idem adhuc permanens, vitiatur. Sed ſi intelligunt, id poſſe contingere per ſolam impoſitionem præcepti externi, abſque mutatione cognitionis internæ in mente operantis: hoc ſuſtineri non poteſt: quia non eſt vincibilis ignorantia, abſq; aliqua ſaltem inchoata notitia in mente operantis, hoc eſt ſuſpicione aliqua vel dubitandi ratione, aduerſus quam leuiter & imprudenter ille iudicet rem eſſe ſibi licitam, non adhibita alia diligentia. Omnino ergo, tunc quando incipit vincibilis ignorantia, admitti debet aliqua mutatio cognitionis in mente: at vbi mutatur cognitio, Durandus fatetur mutari etiam voluntatis actum: ergo adhuc non rectè explicatur, poſſe eundem numero actum de bono fieri malum.

Poteſt cũ aliqua mutatione.

Quartò ergo, qui id defendere volunt, ſic explicare debent: vt cùm priùs voluntas appeteret obiectum honeſtum intuitu honeſtatis, poſtea ſuboriente aliqua cogitatione ſeu ſuſpicione, ne fortè opus ſit prohibitum, temerè talem cogitationem repellat, ac perſeueret in priori iudicio de operis honeſtate; ac voluntas perſeueret in amando tali obiecto ex motiuo honeſtatis putatæ, ſicquè idem actus voluntatis, cùm habeat idem obiectum & formale motiuum, non obſtante nouitate illa cogitationis in intellectu: hoc inquam modo defendi poterit, eundem actum internum ſucceſſiuè reddi poſſe bonum & malum.

Poteſt actus malus vel indifferens fieri de nouo malus.

Quinto. Simili etiam ratione defendi poterit, actum vna deformitate malum, reddi poſſe de nouo malum in alia deformitatis ſpecie, etiam ex certa ſcientia: imò & actum priùs liberum indifferentem poſſe vitiari. Si nimirum cùm voluntas appetit aliquod prauum obiectum intuitu & motiuo commoditatis, adueniat cognitio noua malitiæ penes aliam circunſtantiam, & voluntas in ſuo actu perſeueret: in hoc enim caſu ſemper permanet eadem ratio obiecti motiua reſpectu voluntatis. Ideò autem hæc ſucceſsio fieri non poteſt inter bonum & non bonum, vel bonum in vna & in alia ſpecie; quia ad bonitatem requiritur, vt honeſtas obiecti ſit per ſe ratio motiua, & per ſe intendatur à voluntate.

Explicantur quædã loca S. Thomæ.

Neque contra hunc dicendi modum obſtat auctoritas D. Thomæ. Poteſt enim hoc loco ſic explicari: bonum & malum eſſe differentias per ſe actus interni in genere moris, per ſe ſcilicet tanquam talis actus, qui per ſe eſt liber; quæ libertas eſt fundamentum certæ moralitatis. Et in hoc quidem planè differt actus internus ab externo. Quòd verò S. Thomas non quærat, an idem actus interior poſſit eſſe ſucceſſiuè bonus & malus, non eſt quia ſupponat id fieri non poſſe. Difficilior eſt locus ex 2. ſenten. Sed videtur adhuc poſſe exponi; quòd ſi conſideretur actus vt liber, reſpectu eius vt ſic, ſiue reſpectu ipſius libertatis, bonitas & malitia ſe habent tanquam differentiæ eſſentiales: & conſequenter, ſi quoad ſubſtantiam actus libertas eſt denominatio accidentalis, ſequitur etiam bonitatem & malitiam eſſe differentias accidentales. Ad idem facit ratio S. Thomæ eodem loco, quam Conrad. affert pro fundamento ſuæ ſententiæ: quia actus humanus, eatenus eſt in genere moris bonus aut malus, quatenus eſt voluntarius: ergo actui elicito qui per ſe eſt voluntarius, bonitas & malitia ſunt eſſentiales. Itaque eo tandem modo, quo ſe habet libertas ad actum, ſe habet quoque bonitas & malitia ad ipſum actum.

Notat etiam S. Thomas eod. art. ad 2. & 3., quando bonitas & malitia dicuntur per ſe differentiæ actus, malitiam non ſumi priuatiuè, ſed poſitiuè pro entitate actus cum ſuis adiunctis, tanquam contrariam bonitati. Quare, fruſtra aliqui Thomiſtæ dixerunt, bonitatem quidem eſſe eſſentialem actui, non autem malitiam, eo quòd hæc eſt priuatio. Debebant enim conſiderare, malitiam quoque ſumi poſitiuè, & ſic eam accipere & explicare, prout expreſsit ipſe S. Thomas.

QVÆSTIO VIGESIMA.

De Bonitate & Malitia Actuum Voluntatis imperatorum.

DIXERVNT aliqui, S. Thomam per actus exteriores ſpecialiter intellexiſſe eas operationes, quæ verſantur circa media, vel quæ aſſumuntur vt media ad finem. Ita Vaſq. diſp. 26. num. 13., occaſione ſumpta ex ipſo S. Thoma & Caietano. Abſolutè tamen agendum nobis eſt de omnibus actibus imperatis, ſeu quoquo modo volitis. De quibus etiam ſine dubio agit vniuerſaliter S. Thomas: quamuis enim peculiariter conatus ſit explicare, qualiter actus externi ſint boni aut mali in ordine ad finem; tamen determinauit etiam, quomodo ſint boni aut mali ex propria materia, & ex alijs circunſtantijs.

In ſex autem articulos præſentem diſtribuit quæſtionem. Primò docet, actum

exter-

externum obiectiuè ſumptum prout eſt in apprehenſione rationis, eſſe per priùs bonum aut malum, quàm ſit actus internus: ſed ſumptum in executione operis, eſſe bonum aut malum conſequenter ad actum internum. Secundò docet, totam bonitatem aut malitiam actus externi quæ habetur ex fine, dependere ex voluntate finis; illam autem quæ habetur ex propria materia & circunſtantijs, per ſe dependere ex ratione. Tertiò docet, eamdem eſſe bonitatem & malitiam actus externi quæ habetur ex fine, cum bonitate & malitia actus interni: & ſimiliter eandem eſſe bonitatem & malitiam actus interni habitam ex obiecto & circunſtantijs, cum bonitate & malitia actus externi. Quartò docet, actum externum non addere quicquam bonitatis & malitiæ ſuper actum internum, loquendo de illa quæ ſumitur ex fine; niſi inquit per additionem in ipſa voluntate interna: loquendo tamen de bonitate & malitia ſumpta ex obiecto & circunſtantijs, actum externum addere ſuper internum, quia eſt terminus & perfectio eius; niſi inquit per impotentiam deficiat actus externus. Quintò docet, alios euentus conſequentes ex humanis operibus, addere ſuam bonitatem vel malitiam, ſi fuerint præcogitati, vel ſaltem per ſe & vt plurimum conſequantur; non autem ſi non fuerint præcogitati, & tantùm per accidens ac in paucioribus contingant. Sextò demum docet, poſſe actum externum vnum in genere naturæ, eſſe multiplicem in genere moris, & eſſe bonum ac malum, videlicet ſi quis conciperet in ambulatione externa, & interim mutet voluntatem internam.

SECTIO PRIMA.

An & qui Actus imperati ſint boni aut mali.

Actus qui que imperati denominantur boni & mali.

IN primis ſatis conſtat, non ſolùm actus elicitos & internos, ſed etiam imperatos & externos, verè denominari bonos & malos. Patet ex modo loquendi Scripturæ, Patrum, & omnium Doctorum: ipſa enim opera externa dicuntur bona, dicuntur mala: bona commendantur, & mala vituperantur. Ratio quoque eſt manifeſta: quia hi actus habent ſuo modo conformitatem & diſformitatem cum ratione & lege: ſuntque in ſubſtantia ſua tales, vt alij laudabiles & alij culpabiles cenſeantur. Imò ad hanc rem, per actus imperatos, non ſolùm intelligi debent qui tunc expreſsè & in ſeipſis voliti, ſed etiam voliti tantùm interpretatiuè & virtualiter: actus enim qui ſic cupiam voluntarius, eo quòd cum ſufficienti aduertentia adhibuerit cauſam, erit peccatum, ſi in ſe malus ſit: neque enim requiritur ad malum, ſicut ad bonum, expreſſa intentio voluntatis.

Huiuſmodi ſunt actus omnium alia-rum potentiarum à voluntate.

Secundò. Illi actus quos quæſt. 17. dicebamus ſubdi imperio voluntatis, ſunt boni & mali in hoc genere actuum: non ſolùm inquam actus ſimpliciter externi, quales ſunt actus potentiæ loco motiuæ, vt manu percutere, lingua eloqui, & cæteri huiuſmodi: ſed actus aliarum quoque potentiarum, etiam intellectus: eſt enim in intellectu actus fidei bonus, infidelitatis malus, vterque à voluntate imperatus. Et hi dicuntur adhuc externi, id eſt extra ipſam voluntatem, & exerciti à potentijs ſubditis motioni voluntatis. In hoc tamen genere actuum difficile eſt, quod ait S. Thomas quæſt. 74. art. 2. in 3. argum., in membris externis non reperiri formaliter peccatum. Sed eodem illo loco id explicabimus.

Actus etiam eiuſdem voluntatis, poſſunt eſſe imperati.

Tertiò. Vaſq. diſp. 51. cap. 5. contendit, non poſſe vnum actum elicitum voluntatis, reddi bonum aut malum, quatenus imperatum ab alio actu eiuſdem voluntatis. Quia, inquit, actus quidem externus alterius potentiæ, dependet & accipit denominationem liberi ex actu imperante voluntatis: actus verò proprius eiuſdem voluntatis non pendet ab alio imperante, nec ab eo accipit libertatem, ſed tantùm immediatè ab ipſa voluntate. Vnde ait num. 28., poſtquam voluntas deſiderauit exercere actum v. g. charitatis, adhuc manet libera vt poſſit non elicere talem actum. Hanc doctrinam defendit Coninck lib. 1. de Virtutib. diſp. 3. dub. 10. Sol. ex parte approbat, & ex parte impugnat

pugnat Lorca diſp. 45. de Actib. in dubio annexo. Ochamus verò in 3. diſt. 20. dub. vlt. & Gabr. in 1. diſt. 41. quæſt. 2. art. 2. dixerunt, poſſe actum voluntatis ex genere ſuo indifferentem, reddi bonum aut malum ratione alterius actus imperantis, imò poſſe hoc pacto eundem actum fieri ſucceſsiuè bonum & malum; ſic limitantes quod dicebant, non poſſe eundem actum internum mutari de bono in malum, & de malo in bonum.

Et hoc etiam pacto bonitatis ac malitiæ participes.

Attamen, cùm verè voluntas poſsit ſibi ipſi imperare, atque adeo poſſit vnus voluntatis actus eſſe per alium imperatus; non eſt negandum, in ipſamet voluntate actum imperatum poſſe eſſe bonum aut malum. Vno quidem modo ſi alioqui eſſet actus ex genere ſuo indifferens: nam ſicut actus externus poteſt reddi bonus aut malus ex intentione finis propter quem exercetur; ita cùm voluntas poſſit decernere exercere aliũ ſuum actum ob finem bonum vel malum, vtique hic alius actus fieri poteſt hoc pacto bonus aut malus. Alio præterea modo ſi actus voluntatis imperatus, ſit alioqui ex genere ſuo malus, & voluntas eum exercere decernat ob aliũ prauum finem, tunc planè talis actus induet quoque malitiam ex illo fine. Et rurſus ſi actus voluntatis ſit ex genere ſuo bonus, & voluntas eum exercere decernat ob alium rectum finem, ita tamen quòd expreſsè vtranque honeſtatem intendat; tunc inquam talis actus erit duplici ratione bonus, nempe vt elicitus, & vt imperatus. Si tamen voluntas determinet quemcumque ſuum actum ob alium prauum finem exercere, ſic talis actus imperatus erit ſimpliciter malus, etiam ſi alioqui eſſet ex genere ſuo bonus: quia nimirum non poteſt eſſe ſimul bonus & malus. Si demum voluntas ob aliquem bonum finem decernat exercere actum ex genere ſuo malum, adhuc talis actus erit verè malus: quia non debet fieri malum ob illum bonum finem.

Neque aduerſus hanc doctrinam obſtat illa ratio in contrarium præmiſſa. Quinimò poteſt optimè vnus actus voluntatis, non ſolùm ab ipſa potentia, ſed etiam ab alio actu imperante pendere. Dum enim voluntas vno ſuo actu decernit alium actum elicere, ſe ipſam mouet & impellit ad eum eliciendum: fieriquè non poteſt, vt ſtante efficaci propoſito voluntatis de eliciendo aliquo ſuo actu quem in poteſtate ſua habet, non eliciat talem actum; ſicut impoſsibile eſt, vt ſtante efficaci intentione finis, nullum velit aſſumere medium.

Omiſſio quoque actuum.

Quartò deinde, ad hanc rem etiam ſpectat omiſſio actus, ſiue quam voluntas expreſsè decernit, vt nolo recitare officium, volo non recitare; ſiue ſit pura omiſſio actus quem voluntas poterat imperare, vtpote prætermittere officium, etiam ſi voluntas non habeat actum poſitiuum quo decernat prætermittere. Itaque, ſicut dicebamus de actibus poſitiuis imperatis, ita quoque omiſsio actuum qui poterant imperari, erit bona aut mala, pro qualitate & conditione materiæ, & includetur intra ordinem actuum imperatorum.

Et effectus conſequentes ex actibus.

Quintò demum, huc quoque ſpectant effectus illi, qui non ſunt propriè & in ſeipſis actiones hominis operantis, ſed conſequuntur ad actiones hominis: videlicet vita pauperis, mors inimici, non eſt formaliter actio eius qui dedit eleemoſinam, qui immiſcuit in cibo venenum; ſed vterque eſt effectus conſequens ad actiones illius. Hi ergo effectus dicuntur etiam boni & mali, non quidem tanquam actus, ſed tanquam effectus; ſuntquè complementa actuum in genere moris, quibus humani actus perfici & conſummari dicuntur. Quod præſertim obſeruari ſolet in materia eorum peccatorum quæ exteriùs complentur: vtpote homicidium completum & conſummatum eſt, quando reipſa ſequitur mors inimici. Quorum effectuum realis conſequutio multum facit ad rem moralem, vt magis ex ſequentibus apparebit.

SECTIO II.

Vtrum Actus imperati, vt boni aut mali ſint, debeant actualiter ſubeſſe imperio libero voluntatis.

Contingere poteſt, vt actus imperatus exerceatur ex vi actus imperantis priùs habiti, & non tunc præſentis; & inſuper vt actus externus ſequatur eo tempore quo homo non ſit mentis compos, nec vtitur libertate; vt qui ſe inebriauit, præuidens ſe occiſurum alterum, ac poſtea reipſa occidit.

Satis eſt ſi ſunt ex antecedenti imperio libero voluntatis. Si ergo quando homo exercet actum imperatum, ſit adhuc rationis compos, etiam ſi non habeat de præſenti actum imperantem; verè actus imperatus dicetur bonus aut malus. Sumitur ex S. Thoma 2. 2. quæſt. 93. art. 13., vbi agens de oratione, ait, ad effectum merendi non eſſe neceſſariam attentionem toto orationis tempore: *Sed vis*, inquit, *primæ intentionis, qua quis ad orationem accedit, reddit totam orationem meritoriam, ſicut in alijs actibus meritorijs accidit*. Quod vtique intelligitur, quando non ex inconſtantia & negligentia diſtrahitur homo ab oratione: quia alioqui per negligentiam reuocatur ſaltem virtualiter prima bona intentio. Ratio verò eſt facilis: quia ſatis eſt, quòd actus imperatus ſit voluntarius & liber, ex eo quòd quis ab initio decreuit operari, & ex vi huius intentionis ſequitur poſtea actus.

Etiam ſi exerceantur quando homo non eſt compos libertatis. Si autem eo tempore quo homo exercet actum quem antea decreuerat, aut cuius cauſam præbuit, non eſt mentis compos, non vtitur libertate, ſeu non poteſt ampliùs talem effectum impedire: tunc huiuſmodi actum non debere dici bonum aut malum, opinatur Vaſq. diſp. 73. num. 46., ac rurſus diſp. 94., loquens maximè de omiſsione conſequente in ſomno vel ebrietate, ac dicens eandem eſſe rationem de operibus poſitiuis, & cap. 3. refert pro eadem ſententia, Adrian., Maior., Palud., Gabrielem. Eique adheret Granad. Contr. 6. tract. 4. diſp. 2.

Loquendum tamen, eſt cum communiori ſententia, etiam actus hoc modo contingentes, eſſe bonos aut malos. Ita planè indicauit S. Thomas infra q. 76. art. 4. ad 2. & 4., & 2. 2. quæſt. 150. art. 4., affirmans verè eſſe peccata, ea quæ fiunt in ebrietate; & ſimiliter 2. 2. quæſt. 154. art. 5., dicens, pollutionem euenientem in ſomno, eſſe peccatum in cauſa, quando cauſa fuit voluntaria; & hic quæſt. 71. art. 5. ad 3. & 2. 2. quæſt. 79. art 3. ad 3., affirmans, omiſſionem occurrentem quando quis operari non poteſt, eſſe peccatum, ſi fuit voluntaria in cauſa. Idem docent Durand. in 2. d. 35. quæſt. 2. num. 9., Gabr. diſt. 41. q. 5. art. 2., Ocham Quodlib. 1. q. 5., Sotus in 4. diſt. 12. quæſt. 1. art. 7., Martin. de Magiſtris lib. de Temperant. tract. de pollut. nocturna, Corduba lib. 2. quæſt. 23., Salas diſp. 6. de Bonit. & malit. ſect. 4. & 8., & diſp. 2. de Peccatis ſect. 9., Valent. quæſt. 6. de Peccatis puncto 1. ad finem, Lorca diſp. 7. de Peccat., Monteſin. tomo 2. diſp. 2. q. 4., & alij infra q. 71. art. 5., vbi ſpecialiter de omiſsione loquuntur.

Probatur primò auctoritate Ariſt. 3. Ethic. cap. 5., vbi docet, quæ ob ignorantiam aut ebrietatem contingunt, meritò puniri ſi fuerunt voluntaria in cauſa; & rurſus infra, quædam mala eſſe, circa quæ priùs in applicanda cauſa homo habuit libertatem.

Secundò ratione à priori. Ad peccatum ſatis eſt ratio voluntarij & liberi in cauſa: ſed illi actus ſunt huiuſmodi, vt ſupponimus: ergo non obſtat, quòd tempore quo poſtea fiunt, non ſunt actualiter ſub hominis libertate, dummodò proueniant ex illa cauſa quam homo liberè adhibuit: ſed ſatis eſt, tunc fuiſſe in libera hominis poteſtate, vt nempe eodem illo libero conſenſu voluntatis, quaſi poſtea informati, moraliter denominentur boni aut mali. *Quia ſufficit voluntariũ in cauſa.*

Tertiò. Conſtat, dari peccata per ignorantiam vincibilem, in quibus plerunque contingit, vt poſt negligentiam addiſcendi quod ſcire oportebat, non habeat amplius quis commoditatem ſciendi, & adueniat occaſio operandi: in quo caſu ob priorem negligentiam

homo reus eſt culpæ quam per talem ignorantiam committit. Conſtat etiam communiter cenſeri & appellari peccata, ea quæ dum eueniunt, non ſunt in libera hominis poteſtate, ſed fuere in applicatione cauſæ.

Et ſimiliter ſe habent effectus conſequẽtes ex actibus.

Quartò. Idem manifeſtum eſt in effectibus, quos diximus reputari vt complementa, quibus conſummantur peccata. Qui enim ſagittam iacit vt hominem occidat, poſt iactum ſagittæ non habet in ſua poteſtate eam retrahere & effectum impedire. Similiter qui alteri venenum præbuit, poſtea morte ſequente dicitur homicida per peccatum conſummatum homicidij. Item qui culpabiliter cauſam præbuit, vt pollutio ſequatur in ſomnis, hac ſequente cenſetur commiſiſſe peccatum conſummatum.

Quintò. Poſſunt hæc omnia confirmari: quia in his omnibus actibus & euentibus tenetur ſine dubio quiſque ſuum peccatum confiteri, explicando quando actus & effectus ſequutus ſit: quod eſt adeo certum, vt oppoſitum non ſit tutum aut probabile. Signum ergo eſt, hos actus & effectus moraliter participare malitiam, tanquam peccata externa vel complementa peccatorum, quæ confiteri tenemur.

Supponitur tamen antea culpa interior.

Sextò. Marſil. in 2. quæſt. 21. art. 2. putaſſe videtur, peccatum incurri ſolùm tunc quando ſequitur actus externus, & non priùs homo fuerit culpæ reus: ita vt poſſit contingere, quòd homo qui ſomno ſe dedit, præuidens ſe non excitandum tempore opportuno ad audiendum ſacrum die feſtiuo, is tunc inter dormiendum amittat gratiam, cum aduenit & præterlabitur tempus debitum audiendi ſacrum, taliter vt ſi ante talem horam morte præoccupatus fuiſſet, verè non in peccato ſed in ſtatu gratiæ deceſſiſſet. Hoc tamen eſt omnino falſum & irrationabile: & meritò alij Theologi communiter notant, non poſſe contingere peccatum eo tempore quo homo non eſt ſui compos, quia iam priùs libertate vtens reus fuerit culpæ, nempe tunc quando homo adhibuit cauſam, ex qua ſequuturus erat malus actus ſeu effectus, aut omiſsio. Et ſanè res eſt de ſe manifeſta, non indigens alia probatione. Itaque, priùs quidem inchoatum fuit peccatum, poſtea verò conſummatur: priùs fuit peccatum velut internum, poſtea ſequitur externum; ſicut qui determinat occidere inimicum, & poſtea occidit; eo voluntatis actu iam peccauit interiùs & amiſit gratiam, & poſtea conſummatur peccatum per actum externum. An verò hic actus vel effectus addat maiorem malitiam aut reatum pœnæ, in vniuerſum de omnibus actibus externis ſect. 5. videbimus.

Excipiuntur actus & effectus externi, quando retractata eſt voluntas interna.

Septimò. Addiderunt aliqui, etiam ſi poſt peccatum internum, ſeu poſt adhibitam cauſam, homo pœnitentiam agat & rectractet priorem malam voluntatem, quando non poteſt ampliùs impedire actum & effectum ſequentem; adhuc inquiunt talem actum & effectum participare malitiam & conſtituere peccatum. Communis tamen ſententia eſt, vt refert Salas diſp. 6. de Bonit. & Malit. ſect. 8., talem actum & effectum in tali caſu non computari ampliùs pro peccato. Etenim, intantum euentus ſequens conſtituit peccatum, inquantum coniungitur & quaſi continuatur cum mala voluntate: dum ergo retractatur illa voluntas, euentus ſequens ſe habebit tantùm vt actus aut effectus naturalis, non conſtituens peccatum; ſed eo modo ſe habens, ac ſi abſque culpa hominis accidiſſet. Eademque ratio eſt, ſi poſtquam homo cauſam adhibuit, contingat reuocari legem, ſcilicet poſitiuam, contra quam alioqui eſſet euentus ſequens. Et ſimiliter ſi Deus tunc iuſtificaret hominem ex ſe abſque eius pœnitentia, quia per iuſtificationem delentur priora peccata. Vnde infert Salas, quòd non teneatur homo confiteri euentum ſequutum poſt retractationẽ voluntatis, ſed confeſsioni ſatisfacere accuſando ſe de peccato interno priùs commiſſo, ſeu de cauſa adhibita. Niſi fortè ad explicandam vim prioris voluntatis aut cauſæ oporteret notificare conſequutionem effectus; v. g. ad demonſtrandam vim mortiferam veneni quod propinauit, & ſic de ſimilibus: Et niſi etiam oporteret exponere pœnam eccleſiaſticam quam fortaſſe incurrit ex conſequutione effectus, vt mox dicemus.

Cum hoc enim benè ſtat, vt incurrat quis

Non tamen excuſantur pæna & reſtitutio. quis pænas eccleſiaſticas, pro delictis conſummatis impoſitas, etiam ſi retractet quis priorem malam voluntatem, aut etiam ſi ſacramentaliter confiteatur. Vtpote, qui mittit ſeruum in regionem longinquam ad occidendum inimicum, & interim in ſe reuerſus pœnitentiam agit; ſed non poteſt reuocare ſeruum; quando ſequitur mors, irregularitatem incurrit; & ſi iuſſerat occidi clericum, incurret excommunicationem. Et ratio eſt: quoniam optimè potuit Eccleſia ſuas pœnas imponere propter peccata, ſub conditione effectus ſequentis, etiam ſi quando ſequitur effectus, is qui deliquit reperiatur in ſtatu gratiæ: poſſunt enim & ſolent in humano foro puniri delinquentes ob culpam priùs contractam, licèt poſtea pœnitentia deletam. Et poteſt facilè fieri, vt quis ſimul ſit in ſtatu gratiæ, & ob priorem culpam ſit excommunicatus & irregularis: de qua re plura dicentur in propria materia de cenſuris. Item pænitentia non excuſat, quominùs teneatur homo reſtituere damna, quæ alter ex effectu ſequente incurrit: ſatis enim eſt quòd priùs præbuit cauſam damni.

Objectiones ſoluuntur. In contrarium objicit primò Vaſquez. Ex noſtra ſententia ſequitur, poſſe quempiam eodem tempore iuſtificari & actualiter peccare: ſi nimirum poſt prauam deliberationem pæniteat, & tunc ſequatur effectus exterior. Nec inquit, ſatis erit, priorem voluntatem retractari: quia ſemper & eodem modo euentus ſequens habebit rationem voluntarij ex priori illa voluntate. Reſpondetur, negando ſequelam, iuxta id quod vltimo loco dicebamus. Et ad inſtantiam in contrarium dicendum eſt, euentum eo habere rationem voluntarij & peccati, quo coniungitur & continuatur, & quaſi moraliter informatur priori mala voluntate: quod non contingit, quando illa voluntas per pœnitentiam interrumpitur.

Objicit ſecundò. Sequitur etiam, eum qui propinauit alteri venenum, tandiù actualiter peccare, quandiù venenum agit & trahit ad mortem: & qui nimium comedit, quandiù ex crapula infirmatur. Reſpondetur, niſi homo retractet voluntatem, tandiù peccare, ſiue tandiù durare complementum ſui peccati: neque hoc eſt inconueniens, cùm reuera ita ſit.

Objicit tertiò. Ariſt. 3. Ethicor. cap. 5. ait, *Actionum à principio vſque ad finem, at habituum principij tantùm facultas in nobis eſt*: ergo vult, actum moralem, donec durat, ſemper actualiter ſubeſſe imperio libero voluntatis. Reſpondetur, Philoſophum non eſſe loquutum de duratione ſingulorum actuum, ſed de collectione actuum humanorum: ſcilicet quòd in toto progreſſu noſtræ vitæ habemus dominium noſtrarum operationum. Et in hoc diſcernit ab habitibus: quia in principio tantùm domini ſumus vt eos acquiramus: non tamen habemus poteſtatem, vt ſtatim ac voluerimus, deponamus habitum acquiſitum. Et hæc expoſitio patet ex contextu.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Actus imperati ſint boni aut mali antecedenter an conſequenter ad actus elicitos voluntatis.

Auctorũ placita. Communis Scholaſticorum ſententia eſt, bonitatem & malitiam priùs conuenire actui interno, & ex eo deriuari in actum externum. Ita Scotus, Bonau., Durand., Gabr., & alij in 2. diſt. 42. Meliùs Thomiſtæ hoc loco diſtinguunt, formaliter quidem & actualiter priùs conuenire actui interno quàm externo: obiectiuè autem è conuerſo. Ita Conrad. & Medina art. 1., Victoria apud Medinam, Valent. quæſt. 15. de Actib. puncto 1. Salas diſp. 6. de Bonit. & malit. ſect. 2. Idemque priùs docuit Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 10. Nec multum in re diſcrepat Caiet., qui art 1. & 2., licèt in multis obſcurè loquatur, & videatur potiùs attribuere priùs actui externo bonitatem & malitiam: tamen planè fatetur, priùs in exequutione conuenire actui interno quam externo. Eadem videtur ſententia S. Thomæ art. 1. ad finem corporis, vbi ait, bonitatem

ac malitiam ex obiecto & circunſtantijs, priùs conuenire actui exteriori ſecundùm quòd eſt in ordinatione & apprehenſione rationis, ſed in exequutione illi conuenire conſequenter ad bonitatem voluntatis, quæ eſt principium eius.

Dixerat antea abſolutè S. Thomas, bonitatem & malitiam ex fine priùs conuenire actui interno. Propter hoc Vaſq. diſp. 73. implexam valde excogitauit ſententiam. Ait cap. 5. & 6., malitiam ex obiecto & circunſtantijs, primariò eſſe in actu externo, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter: & ſic etiam malitiam ſumptam ex fine, quando finis eſt actio propria eius qui finem intendit: quando verò finis eſt res per ſe ſumpta, vel eſt actio aliena: tunc malitiam ex fine, primariò eſſe in actu interno. De bonitate verò abſolutè affirmat cap. 7., primariè conuenire actui interno, eo quòd ad bonitatem requiritur per ſe intendi honeſtatem. Sed tandem cap. 8. fatetur, non ſolùm bonitatem, ſed etiam malitiam, ordine executionis & cauſalitatis, priùs conuenire actui interno quàm externo.

Bonitas & malitia executiuè priùs conuenit actui imperanti. Dico primò. Bonitas & malitia, formaliter & in executione quoad actualem exiſtentiam, actui imperato conuenit conſequenter & dependenter ab actu voluntatis elicito imperante. Hæc concluſio, ſi rectè intelligatur, videtur certa. Et eſt planè de mente Anſelmi lib. de Conceptu virgin. cap. 4., vbi perſpicuè ita docuit: & eſt quoque de mente aliorum Patrum, qui peccatum explicare ſolent per malam voluntatem, iuxta illud Auguſtini: *Non eſt peccatum niſi voluntarium.*

Ratione probatur: quia eatenus actus humanus eſt bonus aut malus moraliter, dignus laude aut vituperio, præmio aut pœna, inquantum eſt voluntarius & liber: ſed actus imperatus non eſt liber & voluntarius, niſi dependenter & conſequenter ex actu imperante: ergo ſic etiam eſt bonus aut malus. Rurſus, ſublato actu imperante libero, non poteſt actus externus eſſe in exequutione bonus aut malus moraliter: è conuerſo tamen poteſt actus internus eſſe bonus aut malus, etiam non ſequente actu externo: ergo in exequutione & quoad exiſtentiam, actus externus dicetur bonus aut malus dependenter ab interno, & non è conuerſo. Item realiter manifeſtum eſt, actum imperatum cauſari ex vi actus imperantis, & in exequutione priùs exiſtere actum imperantem quàm imperatum: & hæ cauſales veræ ſunt, ideo hic dat eleemoſinam quia vult dare, ideo rapit alienum quia vult rapere: & in eo priori iam actus voluntatis eſt bonus aut malus: ergo ſic in exequutione, ab actu interno deriuatur bonitas & malitia in actum externum.

Obiectiuè priùs conuenit actui imperato. Dico ſecundò. Bonitas & malitia conuenit obiectiuè actui imperato antecedenter ad actum voluntatis imperantem. Hæc etiam concluſio negari non poteſt. Et probatur primò: quia eatenus malum eſt, velle furari, quatenus furtum ex ſe & de genere ſuo malum eſt: eatenus bonum eſt velle dare eleemoſinam, quatenus ipſum opus iuuandi pauperem, ex ſe de genere ſuo bonum eſt: & eo appetit quis opus virtutis intuitu honeſtatis, quia ipſum virtutis opus reuera honeſtum eſſe ſupponitur. Hoc totum inquam verificatur de bonitate & malitia obiectiuè ſumpta, non verò actualiter in exequutione: hoc eſt, non ex eo malum eſt velle furari, bonum eſt velle dare eleemoſinam, quia in exequutione & in eſſe exiſtentiæ exercetur actus externus furandi, dandi eleemoſinam: ſed ſolùm quatenus abſtrahendo ab exequutione & exercitio exiſtentiæ conſideratur opus externum tanquam bonum aut malum obiectum, ac ſic actus internus ab eo accipiat bonitatem aut malitiam.

Secundò. Hoc ſuo modo verum eſt, etiam quando actus eſt bonus aut malus ex conſcientia erronea, vbi res exiſtimatur aliter quàm eſt. Qui enim putans, malum eſſe dare eleemoſinam, vult illam dare, vtique peccat; peccat inquam, quia ipſum opus dandi eſſet malum, non quidem in re, ſed in apprehenſione eius. Et iuxta hoc dixit optimè S. Thomas: bonitatem & malitiam conuenire priùs actui externo ſecundùm quòd eſt in apprehenſione rationis.

Et præceptum per Tertiò probatur etiam concluſio: quia præceptum per ſe & directè cadit ſupra actum

ſe cadit ſuper actum imperatum.

actum externum, vt *Non occides, Non furaberis*: ergo malitia, & ſic etiam bonitas in actibus ex præcepto iuſſis, aliquo modo primariè reperitur in actibus externis: quod ſaltem obiectiuè verum eſt. Maiorem vim in hac ratione facit Vaſquez, vt probet, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter, priùs conuenire actui externo. Sed nihil probat aduerſus præcedentem concluſionem. Quinimò in ipſomet præcepto inuoluitur ordo dependentiæ actus externi ab interno: cùm enim dicitur, *Non occides*, vtique ſenſus eſt, ne liberè occidas: at homo non operatur liberè niſi per actum externum imperatum ab actu libero voluntatis: ergo in hoc ipſo inuoluitur dependentia à tali libero imperio. Si tamen poſſet homo opus externum liberè exercere abſque actu elicito voluntatis, fatemur libenter, quòd tunc malitia actus externi non dependeret ab actu interno: ſed tamen de facto, & ex natura cauſæ liberæ, ſatis conſtat, non exerceri opus externum liberum, niſi ex actu interno elicitô libero voluntatis.

Quartò. Cùm dicimus, bonitatem & malitiam priùs obiectiuè conuenire actui externo, intelligimus obiectiuè, non ſolùm tanquam obiecto appetibili; eo modo quo poteſt voluntas alioqui peccare circa obiectum non operabile, vt ſi quis appetat mortem Deo: ſed obiectiuè intelligimus ad differentiam actualis exequutionis & exiſtentiæ in ipſo exercitio operandi. Vnde fatemur, illi conuenire obiectiuè tanquam actioni humanæ factibili ab ipſo homine; quod eſt illi conuenire tanquam obiecto operabili.

Excipitur bonitas et malitia ex fine.

Demum ex hac concluſione excipitur bonitas & malitia ſumpta ex fine, de qua S. Thomas abſolutè docuit, deriuari ab actu interno in actum externum. Quod ſic debet intelligi: quando exercet quis actum externum ob aliquem finem, ad quem talis actus non ordinabatur, ipſe actus qui ſe habet vt medium, denominatur vtique bonus aut malus ab intentione finis: at verò ipſa intentio nullatenus ſumit bonitatem aut malitiam ex illo actu & medio ſecundùm naturam ſuam ſpectato: ſed primariò bonitas & malitia ſumitur ex ordinatione libera operantis & referentis talem actum ad talem finem. Vbi conſtat, quòd ſi idem actus externus habet ſimul bonitatem aut malitiam in proprio genere, ac etiam ſi conſideretur finis qui ſit actio propria eius qui finem intendit, & talis finis comparetur tanquam obiectum cum ipſa ſua intentione; verificatur adhuc quod dicebamus, actum internum ſumere bonitatem & malitiam ab externo obiectiuè. Si quæ autem alia argumenta in contrarium afferri poſſunt, ex his quæ dicta ſunt facillimè diſſoluentur.

SECTIO QVARTA.

Vtrum actus imperatus habeat eandem vel diſtinctam bonitatem & malitiam cum actu elicito imperante.

Auctorũ placita.

SCotus Quodl. 18. art. 3. affirmat, actum externum in ſe habere ſuam bonitatem & malitiam diſtinctam ab actu interno: & in ſolut. argumentor. notat, id rectè poſſe ſtare, etiam ſi actus externus ſumat ſuam moralitatem ab actu interno: ſicut, inquit, concluſio accipit veritatem ex præmiſſis, habens ſuam propriam ac diſtinctam veritatem: & rurſus addit, actum externum habere diſtinctam imputabilitatem ab interno. Eadem videtur ſententia Gregorij in 2. diſt. 22. quæſt. 1. Imò Caietan. hic art. 3. §. *Ad ſecundum*, ait iuxta mentem S. Thomæ, quando quis decernit v. g. fornicari, non intendens alium diſtinctum finem, tunc malitiam actus interni & externi eſſe diuerſam numero, non ſpecie. Valent. verò quæſt. 15. de Actib. puncto 3. ait, actum externum non habere diſtinctam malitiam ac bonitatem ab interno ſecundùm determinatam ſpeciem bonitatis ac malitiæ, ſed habere diſtinctam ſecundùm communem bonitatis & malitiæ rationem: & nec ipſe ampliùs explicat, nec ſatis percipi poteſt, quid ſibi voluerit. At S. Thomas hic art. 3., ſpectata etiam ſolut. ad 3., planè docet, eandem eſſe bonitatem aut malitiam actus externi cum interno: ſo-

ac malitiam ex obiecto & circunſtantijs, priùs conuenire actui exteriori ſecundùm quòd eſt in ordinatione & apprehenſione rationis, ſed in exequutione illi conuenire conſequenter ad bonitatem voluntatis, quę eſt principium eius.

Dixerat antea abſolutè S. Thomas, bonitatem & malitiam ex fine priùs conuenire actui interno. Propter hoc Vaſq. diſp. 73. implexam valde excogitauit ſententiam. Ait cap. 5. & 6., malitiam ex obiecto & circunſtantijs, primariò eſſe in actu externo, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter: & ſic etiam malitiam ſumptam ex fine, quando finis eſt actio propria eius qui finem intendit: quando verò finis eſt res per ſe ſumpta, vel eſt actio aliena: tunc malitiam ex fine, primariò eſſe in actu interno. De bonitate verò abſolutè affirmat cap. 7., primariè conuenire actui interno, eo quòd ad bonitatem requiritur per ſe intendi honeſtatem. Sed tandem cap. 8. fatetur, non ſolùm bonitatem, ſed etiam malitiam, ordine executionis & cauſalitatis, priùs conuenire actui interno quàm externo.

Bonitas & malitia executiuè priùs conuenit actui imperanti.

Dico primò. Bonitas & malitia, formaliter & in executione quoad actualem exiſtentiam, actui imperato conuenit conſequenter & dependenter ab actu voluntatis elicito imperante. Hæc concluſio, ſi rectè intelligatur, videtur certa. Et eſt planè de mente Anſelmi lib. de Conceptu virgin. cap. 4., vbi perſpicuè ita docuit: & eſt quoque de mente aliorum Patrum, qui peccatum explicare ſolent per malam voluntatem, iuxta illud Auguſtini, *Non eſt peccatum niſi voluntarium.*

Ratione probatur: quia eatenus actus humanus eſt bonus aut malus moraliter, dignus laude aut vituperio, præmio aut pœna, inquantum eſt voluntarius & liber: ſed actus imperatus non eſt liber & voluntarius, niſi dependenter & conſequenter ex actu imperante: ergo ſic etiam eſt bonus aut malus. Rurſus, ſublato actu imperante libero, non poteſt actus externus eſſe in exequutione bonus aut malus moraliter: è conuerſo tamen poteſt actus internus eſſe bonus aut malus, etiam non ſequente actu externo: ergo in exequutione & quoad exiſtentiam, actus externus dicetur bonus aut malus dependenter ab interno, & non è conuerſo. Item realiter manifeſtum eſt, actum imperatum cauſari ex vi actus imperantis, & in exequutione priùs exiſtere actum imperantem quã imperatum: & hæ cauſales veræ ſunt, ideo hic dat eleemoſinam quia vult dare, ideo rapit alienum quia vult rapere: & in eo priori iam actus voluntatis eſt bonus aut malus: ergo ſic in exequutione, ab actu interno deriuatur bonitas & malitia in actum externum.

Obiectiuè priùs conuenit actui imperato.

Dico ſecundò. Bonitas & malitia conuenit obiectiuè actui imperato antecedenter ad actum voluntatis imperantem. Hæc etiam concluſio negari non poteſt. Et probatur primò: quia eatenus malum eſt, velle furari, quatenus furtum ex ſe & de genere ſuo malum eſt: eatenus bonum eſt velle dare eleemoſinam, quatenus ipſum opus iuuandi pauperem, ex ſe de genere ſuo bonum eſt: & eo appetit quis opus virtutis intuitu honeſtatis, quia ipſum virtutis opus reuera honeſtum eſſe ſupponitur. Hoc totum inquam verificatur de bonitate & malitia obiectiuè ſumpta, non verò actualiter in exequutione: hoc eſt, non ex eo malum eſt velle furari, bonum eſt velle dare eleemoſinam, quia in exequutione & in eſſe exiſtentiæ exercetur actus externus furandi, dandi eleemoſinam: ſed ſolùm quatenus abſtrahendo ab exequutione & exercitio exiſtentiæ conſideratur opus externum tanquam bonum aut malum obiectum, ac ſic actus internus ab eo accipiat bonitatem aut malitiam.

Secundò. Hoc ſuo modo verum eſt, etiam quando actus eſt bonus aut malus ex conſcientia erronea, vbi res exiſtimatur aliter quàm eſt. Qui enim putans, malum eſſe dare eleemoſinam, vult illam dare, vtique peccat; peccat inquam, quia ipſum opus dandi eſſet malum, non quidem in re, ſed in apprehenſione eius. Et iuxta hoc dixit optimè S. Thomas: bonitatem & malitiam conuenire priùs actui externo ſecundùm quòd eſt in apprehenſione rationis.

Et præceptum per

Tertiò probatur etiam concluſio: quia Præceptum per ſe & directè cadit ſupra

actum

Se cadit ſuper actum imperatum.

actum externum, vt *Non occides*, *Non furaberis*: ergo malitia, & ſic etiam bonitas in actibus ex præcepto iuſſis, aliquo modo primariè reperitur in actibus externis: quod ſaltem obiectiuè verum eſt. Maiorem vim in hac ratione facit Vaſquez, vt probet, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter, priùs conuenire actui externo. Sed nihil probat aduerſus præcedentem concluſionem. Quinimò in ipſomet præcepto inuoluitur ordo dependentiæ actus externi ab interno: cùm enim dicitur, *Non occides*; vtique ſenſus eſt, ne liberè occidas: at homo non operatur liberè niſi per actum externum imperatum ab actu libero voluntatis: ergo in hoc ipſo inuoluitur dependentia à tali libero imperio. Si tamen poſſet homo opus externum liberè exercere abſque actu elicito voluntatis, fatemur libenter, quòd tunc malitia actus externi non dependeret ab actu interno: ſed tamen de facto, & ex natura cauſæ liberæ, ſatis conſtat, non exerceri opus externum liberum, niſi ex actu interno elicito libero voluntatis.

Quartò. Cùm dicimus, bonitatem & malitiam priùs obiectiuè conuenire actui externo, intelligimus obiectiuè, non ſolùm tanquam obiecto appetibili, eo modo quo poteſt voluntas alioqui peccare circa obiectum non operabile, vt ſi quis appetat mortem Deo: ſed obiectiuè intelligimus ad differentiam actualis exequutionis & exiſtentiæ in ipſo exercitio operandi. Vnde fatemur, illi conuenire obiectiuè tanquam actioni humanæ factibili ab ipſo homine: quod eſt illi conuenire tanquam obiecto operabili.

Excipitur bonitas et malitia ex fine.

Demum ex hac concluſione excipitur bonitas & malitia ſumpta ex fine, de qua S. Thomas abſolutè docuit, deriuari ab actu interno in actum externum. Quod ſic debet intelligi: quando exercet quis actum externum ob aliquem finem, ad quem talis actus non ordinabatur, ipſe actus qui ſe habet vt medium, denominatur vtique bonus aut malus ab intentione finis: at verò ipſa intentio nullatenus ſumit bonitatem aut malitiam ex illo actu & medio ſecundùm naturam ſuam ſpectato: ſed primariò bonitas & malitia ſumitur ex ordinatione libera operantis & referentis talē actum ad talē finem. Vbi conſtat, quòd ſi idem actus externus habet ſimul bonitatem aut malitiam in proprio genere, ac etiam ſi conſideretur finis qui ſit actio propria eius qui finem intendit, & talis finis comparetur tanquam obiectum cum ipſa ſua intentione; verificatur adhuc quod dicebamus, actum internum ſumere bonitatem & malitiam ab externo obiectiuè. Si quæ autem alia argumenta in contrarium afferri poſſunt, ex his quæ dicta ſunt facillimè diſſoluentur.

SECTIO QVARTA.

Vtrum actus imperatus habeat eandem vel diſtinctam bonitatem & malitiam cum actu elicito imperante.

Auctorũ placita.

SCotus Quodl. 18. art. 3. affirmat, actum externum in ſe habere ſuam bonitatem & malitiam diſtinctam ab actu interno: & in ſolut. argumentor. notat, id rectè poſſe ſtare, etiam ſi actus externus ſumat ſuam moralitatem ab actu interno: ſicut, inquit, concluſio accipit veritatem ex præmiſſis, habens ſuam propriam ac diſtinctam veritatem: & rurſus addit, actum externum habere diſtinctam imputabilitatem ab interno. Eadem videtur ſententia Gregorij in 2. diſt. 22. quæſt. 1. Imò Caietan. hic art. 3. §. *Ad ſecundum*, ait iuxta mentem S. Thomæ, quando quis decernit v. g. fornicari, non intendens alium diſtinctum finem, tunc malitiam actus interni & externi eſſe diuerſam numero, non ſpecie. Valent. verò quæſt. 15. de Actib. puncto 3. ait, actum externum non habere diſtinctam malitiam ac bonitatem ab interno ſecundùm determinatam ſpeciem bonitatis ac malitiæ, ſed habere diſtinctam ſecundùm communem bonitatis & malitiæ rationem: & nec ipſe amplius explicat, nec ſatis percipi poteſt, quid ſibi voluerit. At S. Thomas hic art. 3., ſpectata etiam ſolut. ad 3., planè docet, eandem eſſe bonitatem aut malitiam actus externi cum interno: ſo-

ac malitiam ex obiecto & circumſtantijs, priùs conuenire actui exteriori ſecundùm quòd eſt in ordinatione & apprehenſione rationis, ſed in exequutione illi conuenire conſequenter ad bonitatem voluntatis, quę eſt principium eius.

Dixerat antea abſolutè S. Thomas, bonitatem & malitiam ex fine priùs conuenire actui interno. Propter hoc Vaſq. diſp. 73. implexam valde excogitauit ſententiam. Ait cap. 5. & 6., malitiam ex obiecto & circunſtantijs, primariò eſſe in actu externo, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter: & ſic etiam malitiam ſumptam ex fine, quando finis eſt actio propria eius qui finem intendit: quando verò finis eſt res per ſe ſumpta, vel eſt actio aliena; tunc malitiam ex fine, primariò eſſe in actu interno. De bonitate verò abſolutè affirmat cap. 7., primariè conuenire actui interno, eo quòd ad bonitatem requiritur per ſe intendi honeſtatem. Sed tandem cap. 8. fatetur, non ſolùm bonitatem, ſed etiam malitiam, ordine executionis & cauſalitatis, priùs conuenire actui interno quàm externo.

Bonitas & malitia executiuè priùs conuenit actui imperanti.

Dico primò. Bonitas & malitia, formaliter & in executione quoad actualem exiſtentiam, actui imperato conuenit conſequenter & dependenter ab actu voluntatis elicito imperante. Hæc concluſio, ſi rectè intelligatur, videtur certa. Et eſt planè de mente Anſelmi lib. de Conceptu virgin. cap. 4., vbi perſpicuè ita docuit: & eſt quoque de mente aliorum Patrum, qui peccatum explicare ſolent per malam voluntatem, iuxta illud Auguſtini: *Non eſt peccatum niſi voluntarium.*

Ratione probatur: quia eatenus actus humanus eſt bonus aut malus moraliter, dignus laude aut vituperio, præmio aut pœna, inquantum eſt voluntarius & liber: ſed actus imperatus non eſt liber & voluntarius, niſi dependenter & conſequenter ex actu imperante: ergo ſic etiam eſt bonus aut malus. Rurſus, ſublato actu imperante libero, non poteſt actus externus eſſe in exequutione bonus aut malus moraliter: è conuerſo tamen poteſt actus internus eſſe bonus aut malus, etiam non ſequente actu externo: ergo in exequutione & quoad exiſtentiam, actus externus dicetur bonus aut malus dependenter ab interno, & non è conuerſo. Item realiter manifeſtum eſt, actum imperatum cauſari ex vi actus imperantis, & in exequutione priùs exiſtere actum imperantem quã imperatum: & hæ cauſales veræ ſunt, ideo hic dat eleemoſinam quia vult dare, ideo rapit alienum quia vult rapere; & in eo priori iam actus voluntatis eſt bonus aut malus: ergo ſic in exequutione, ab actu interno deriuatur bonitas & malitia in actum externum.

Obiectiuè priùs conuenit actui imperato.

Dico ſecundò. Bonitas & malitia conuenit obiectiuè actui imperato antecedenter ad actum voluntatis imperantem. Hæc etiam concluſio negari non poteſt. Et probatur primò: quia eatenus malum eſt, velle furari, quatenus furtum ex ſe & de genere ſuo malum eſt: eatenus bonum eſt velle dare eleemoſinam, quatenus ipſum opus iuuandi pauperem, ex ſe de genere ſuo bonum eſt: & eo appetit quis opus virtutis intuitu honeſtatis, quia ipſum virtutis opus reuera honeſtum eſſe ſupponitur. Hoc totum inquam verificatur de bonitate & malitia obiectiuè ſumpta, non verò actualiter in exequutione: hoc eſt, non ex eo malum eſt velle furari, bonum eſt velle dare eleemoſinam, quia in exequutione & in eſſe exiſtentiæ exercetur actus externus furandi, dandi eleemoſinam: ſed ſolùm quatenus abſtrahendo ab exequutione & exercitio exiſtentiæ conſideratur opus externum tanquam bonum aut malum obiectum, ac ſic actus internus ab eo accipiat bonitatem aut malitiam.

Secundò. Hoc ſuo modo verum eſt, etiam quando actus eſt bonus aut malus ex conſcientia erronea, vbi res exiſtimatur aliter quàm eſt. Qui enim putans, malum eſſe dare eleemoſinam, vult illam dare, vtique peccat; peccat inquam, quia ipſum opus dandi eſſet malum, non quidem in re, ſed in apprehenſione eius. Et iuxta hoc dixit optimè S. Thomas, bonitatem & malitiam conuenire priùs actui externo ſecundùm quòd eſt in apprehenſione rationis.

Et præceptum per

Tertiò probatur etiam concluſio: quia præceptum per ſe & directè cadit ſupra actum

Si cadit ſuper actum imperatum. actum externum, vt *Non occides, Non furaberis*: ergo malitia, & ſic etiam bonitas in actibus ex præcepto iuſſis, aliquo modo primariè reperitur in actibus externis: quod ſaltem obiectiuè verum eſt. Maiorem vim in hac ratione facit Vaſquez, vt probet, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter, priùs conuenire actui externo. Sed nihil probat aduerſus præcedentem concluſionem. Quinimò in ipſomet præcepto inuoluitur ordo dependentiæ actus externi ab interno: cùm enim dicitur, *Non occides*; vtique ſenſus eſt, ne liberè occidas: at homo non operatur liberè niſi per actum externum imperatum ab actu libero voluntatis: ergo in hoc ipſo inuoluitur dependentia à tali libero imperio. Si tamen poſſet homo opus externum liberè exercere abſque actu elicito voluntatis, fatemur libenter, quòd tunc malitia actus externi non dependeret ab actu interno: ſed tamen de facto, & ex natura cauſæ liberæ, ſatis conſtat, non exerceri opus externum liberum, niſi ex actu interno elicito libero voluntatis.

Quartò. Cùm dicimus, bonitatem & malitiam priùs obiectiuè conuenire actui externo, intelligimus obiectiuè, non ſolùm tanquam obiecto appetibili; eo modo quo poteſt voluntas alioqui peccare circa obiectum non operabile, vt ſi quis appetat mortem Deo: ſed obiectiuè intelligimus ad differentiam actualis exequutionis & exiſtentiæ in ipſo exercitio operandi. Vnde fatemur, illi conuenire obiectiuè tanquam actioni humanæ factibili ab ipſo homine; quod eſt illi conuenire tanquam obiecto operabili.

Excipitur bonitas et malitia ex fine. Demum ex hac concluſione excipitur bonitas & malitia ſumpta ex fine, de qua S. Thomas abſolutè docuit, deriuari ab actu interno in actum externum. Quod ſic debet intelligi: quando exercet quis actum externum ob aliquem finem, ad quem talis actus non ordinabatur, ipſe actus qui ſe habet vt medium, denominatur vtique bonus aut malus ab intentione finis: at verò ipſa intentio nullatenus ſumit bonitatem aut malitiam ex illo actu & medio ſecundùm naturam ſuam ſpectato: ſed primariò bonitas & malitia ſumitur ex ordinatione libera operantis & referentis talē actum ad talē finem. Vbi conſtat, quòd ſi idem actus externus habet ſimul bonitatem aut malitiam in proprio genere, ac etiam ſi conſideretur finis qui ſit actio propria eius qui finem intendit, & talis finis comparetur tanquam obiectum cum ipſa ſua intentione; verificatur adhuc quod dicebamus, actum internum ſumere bonitatem & malitiam ab externo obiectiuè. Si quæ autem alia argumenta in contrarium afferri poſſunt, ex his quæ dicta ſunt facillimè diſſoluentur.

SECTIO QVARTA.

Vtrum actus imperatus habeat eandem vel diſtinctam bonitatem & malitiam cum actu elicito imperante.

Scotus Quodl. 18. art. 3. affirmat, actum externum in ſe habere ſuam bonitatem & malitiam diſtinctam ab actu interno: & in ſolut. argumentor. notat, id rectè poſſe ſtare, etiam ſi actus externus ſumat ſuam moralitatem ab actu interno: ſicut, inquit, concluſio accipit veritatem ex præmiſſis, habens ſuam propriam ac diſtinctam veritatem: & rurſus addit, actum externum habere diſtinctam imputabilitatem ab interno. Eadem videtur ſententia Gregorij in 2. diſt. 32. quæſt. 1. Imò Caietan. hic art. 3. §. *Ad ſecundum*, ait iuxta mentem S. Thomæ, quando quis decernit v. g. fornicari, non intendens alium diſtinctum finem, tunc malitiam actus interni & externi eſſe diuerſam numero, non ſpecie. Valent. verò quæſt. 19. de Actib. puncto 3. ait, actum externum non habere diſtinctam malitiam ac bonitatem ab interno ſecundùm determinatam ſpeciem bonitatis ac malitiæ, ſed habere diſtinctam ſecundùm communem bonitatis & malitiæ rationem: & nec ipſe ampliùs explicat, nec ſatis percipi poteſt, quid ſibi voluerit. At S. Thomas hic art. 3., ſpectata etiam ſolut. ad 3., planè docet, eandem eſſe bonitatem aut malitiam actus externi cum interno: *Auctorū placita.*

ac malitiam ex obiecto & circumſtantijs, priùs conuenire actui exteriori ſecundùm quòd eſt in ordinatione & apprehenſione rationis, ſed in exequutione illi conuenire conſequenter ad bonitatem voluntatis, quę eſt principium eius.

Dixerat antea abſolutè S. Thomas, bonitatem & malitiam ex fine priùs conuenire actui interno. Propter hoc Vaſq. diſp. 73. implexam valde excogitauit ſententiam. Ait cap. 5. & 6., malitiam ex obiecto & circumſtantijs, primariò eſſe in actu externo, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter: & ſic etiam malitiam ſumptam ex fine, quando finis eſt actio propria eius qui finem intendit: quando verò finis eſt res per ſe ſumpta, vel eſt actio aliena: tunc malitiam ex fine, primariò eſſe in actu interno. De bonitate verò abſolutè affirmat cap. 7., primariè conuenire actui interno, eo quòd ad bonitatem requiritur per ſe intendi honeſtatem. Sed tandem cap. 8. fatetur, non ſolùm bonitatem, ſed etiam malitiam, ordine executionis & cauſalitatis, priùs conuenire actui interno quàm externo.

Bonitas & malitia execu tinè priùs conuenit actui imperanti.

Dico primò. Bonitas & malitia, formaliter & in executione quoad actualem exiſtentiam, actui imperato conuenit conſequenter & dependenter ab actu voluntatis elicito imperante. Hæc concluſio, ſi rectè intelligatur, videtur certa. Et eſt planè de mente Anſelmi lib. de Conceptu virgin. cap. 4., vbi perſpicuè ita docuit: & eſt quoque de mente aliorum Patrum, qui peccatum explicare ſolent per malam voluntatem, iuxta illud Auguſtini, *Non eſt peccatum niſi voluntarium.*

Ratione probatur: quia eatenus actus humanus eſt bonus aut malus moraliter, dignus laude aut vituperio, præmio aut pœna, inquantum eſt voluntarius & liber: ſed actus imperatus non eſt liber & voluntarius, niſi dependenter & conſequenter ex actu imperante: ergo ſic etiam eſt bonus aut malus. Rurſus ſublato actu imperante libero, non poteſt actus externus eſſe in exequutione bonus aut malus moraliter: è conuerſo tamen poteſt actus internus eſſe bonus aut malus, etiam non ſequente actu externo: ergo in exequutione & quoad exiſtentiam, actus externus dicetur bonus aut malus dependenter ab interno, & non è conuerſo. Item realiter manifeſtum eſt, actum imperatum cauſari ex vi actus imperantis, & in exequutione priùs exiſtere actum imperantem quā imperatum: & hæ cauſales veræ ſunt, ideo hic dat eleemoſinam quia vult dare, ideo rapit alienum quia vult rapere: & in eo priori iam actus voluntatis eſt bonus aut malus: ergo ſic in exequutione, ab actu interno deriuatur bonitas & malitia in actum externum.

Obectiuè priùs conuenit actui imperato.

Dico ſecundò. Bonitas & malitia conuenit obiectiuè actui imperato antecedenter ad actum voluntatis imperantem. Hæc etiam concluſio negari non poteſt. Et probatur primò: quia eatenus malum eſt, velle furari, quatenus furtum ex ſe & de genere ſuo malum eſt: eatenus bonum eſt velle dare eleemoſinam, quatenus ipſum opus iuuandi pauperem, ex ſe de genere ſuo bonum eſt: & eo appetit quis opus virtutis intuitu honeſtatis, quia ipſum virtutis opus reuera honeſtum eſſe ſupponitur. Hoc totum inquam verificatur de bonitate & malitia obiectiuè ſumpta, non verò actualiter in exequutione: hoc eſt, non ex eo malum eſt velle furari, bonum eſt velle dare eleemoſinam, quia in exequutione & in eſſe exiſtentiæ exercetur actus externus furandi, dandi eleemoſinam: ſed ſolùm quatenus abſtrahendo ab exequutione & exercitio exiſtentiæ conſideratur opus externum tanquam bonum aut malum obiectum, ac ſic actus internus ab eo accipiat bonitatem aut malitiam.

Secundò. Hoc ſuo modo verum eſt, etiam quando actus eſt bonus aut malus ex conſcientia erronea, vbi res exiſtimatur aliter quàm eſt. Qui enim putans, malum eſſe dare eleemoſinam, vult illam dare, vtique peccat; peccat inquam, quia ipſum opus dandi eſſet malum, non quidem in re, ſed in apprehenſione eius. Et iuxta hoc dixit optimè S. Thomas: bonitatem & malitiam conuenire priùs actui externo ſecundùm quòd eſt in apprehenſione rationis.

Et præceptum per

Tertiò probatur etiam concluſio: quia Præceptum per ſe & directè cadit ſupra

actum

ſe cadit ſuper actum imperatum. actum externum, vt *Non occides, Non furaberis:* ergo malitia, & ſic etiam bonitas in actibus ex præcepto iuſſis, aliquo modo primariè reperitur in actibus externis: quod ſaltem obiectiuè verum eſt. Maiorem vim in hac ratione facit Vaſquez, vt probet, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter, priùs conuenire actui externo. Sed nihil probat aduerſus præcedentem concluſionem. Quinimò in ipſomet præcepto inuoluitur ordo dependentiæ actus externi ab interno: cùm enim dicitur, *Non occides*, vtique ſenſus eſt, ne liberè occidas: at homo non operatur liberè niſi per actum externum imperatum ab actu libero voluntatis: ergo in hoc ipſo inuoluitur dependentia à tali libero imperio. Si tamen poſſet homo opus externum liberè exercere abſque actu elicito voluntatis, fatemur libenter, quòd tunc malitia actus externi non dependeret ab actu interno: ſed tamen de facto, & ex natura cauſæ liberæ, ſatis conſtat, non exerceri opus externum liberum, niſi ex actu interno elicito libero voluntatis.

Quartò. Cùm dicimus, bonitatem & malitiam priùs obiectiuè conuenire actui externo, intelligimus obiectiuè, non ſolùm tanquam obiecto appetibili, eo modo quo poteſt voluntas alioqui peccare circa obiectum non operabile, vt ſi quis appetat mortem Deo: ſed obiectiuè intelligimus ad differentiam actualis exequutionis & exiſtentiæ in ipſo exercitio operandi. Vnde fatemur, illi conuenire obiectiuè tanquam actioni humanæ faciendæ ab ipſo homine, quod eſt illi conuenire tanquam obiecto operabili.

Excipitur bonitas et malitia ex fine. Demum ex hac concluſione excipitur bonitas & malitia ſumpta ex fine, de qua S. Thomas abſolutè docuit, deriuari ab actu interno in actum externum. Quod ſic debet intelligi: quando exercet quis actum externum ob aliquem finem, ad quem talis actus non ordinabatur, ipſe actus qui ſe habet vt medium, denominatur vtique bonus aut malus ab intentione finis: at verò ipſa intentio nullatenus ſumit bonitatem aut malitiam ex illo actu & medio ſecundùm naturam ſuam ſpectato: ſed primariò bonitas & malitia ſumitur ex ordinatione libera operantis & referentis talé actum ad talé finem. Vbi conſtat, quòd ſi idem actus externus habet ſimul bonitatem aut malitiam in proprio genere, ac etiam ſi conſideretur finis qui ſit actio propria eius qui finem intendit, & talis finis comparetur tanquam obiectum cum ipſa ſua intentione; verificatur adhuc quod dicebamus, actum internum ſumere bonitatem & malitiam ab externo obiectiuè. Si quæ autem alia argumenta in contrarium afferri poſſunt, ex his quæ dicta ſunt facillimè diſſoluentur.

SECTIO QVARTA.

Vtrum actus imperatus habeat eandem vel diſtinctam bonitatem & malitiam cum actu elicito imperante.

SCotus Quodl. 18. art. 3. affirmat, actum externum in ſe habere ſuam bonitatem & malitiam diſtinctam ab actu interno: & in ſolut. argumentor. notat, id rectè poſſe ſtare, etiam ſi actus externus ſumat ſuam moralitatem ab actu interno: ſicut, inquit, concluſio accipit veritatem ex præmiſſis, habens ſuam propriam ac diſtinctam veritatem: & rurſus addit, actum externum habere diſtinctam imputabilitatem ab interno. Eadem videtur ſententia Gregorij in 2. diſt. 22. quæſt. 1. Imò Caietan. hìc art. 3. §. *Ad ſecundum*, ait iuxta mentem S. Thomæ, quando quis decernit v. g. fornicari, non intendens alium diſtinctum finem, tunc malitiam actus interni & externi eſſe diuerſam numero, non ſpecie. Valent. verò quæſt. 15. de Actib. puncto 3. ait, actum externum non habere diſtinctam malitiam ac bonitatem ab interno ſecundùm determinatam ſpeciem bonitatis ac malitiæ, ſed habere diſtinctam ſecundùm communem bonitatis & malitiæ rationem: & nec ipſe ampliùs explicat, nec ſatis percipi poteſt, quid ſibi voluerit. At S. Thomas hìc art. 3., ſpectata etiam ſolut. ad 3., planè docet, eandem eſſe bonitatem aut malitiam actus externi cum interno: *Authorum placita.*

so-

homo reus eſt culpæ quam per talem ignorantiam committit. Conſtat etiam communiter cenſeri & appellari peccata, ea quæ dum eueniunt, non ſunt in libera hominis poteſtate, ſed fuere in applicatione cauſæ.

Et ſimiliter ſe habens effectus conſequẽtes ex actibus.

Quartò. Idem manifeſtum eſt in effectibus, quos diximus reputari vt complementa, quibus conſummantur peccata. Qui enim ſagittam iacit vt hominem occidat, poſt iactum ſagittæ non habet in ſua poteſtate eam retrahere & effectum impedire. Similiter qui alteri venenum præbuit, poſtea morte ſequente dicitur homicida per peccatum conſummatum homicidij. Item qui culpabiliter cauſam præbuit, vt pollutio ſequatur in ſomnis, hac ſequente cenſetur commiſiſſe peccatum conſummatum.

Quintò. Poſſunt hæc omnia confirmari: quia in his omnibus actibus & euentibus tenetur ſine dubio quiſque ſuum peccatum confiteri, explicando quando actus & effectus ſequutus ſit: quod eſt adeo certum, vt oppoſitum non ſit tutum aut probabile. Signum ergo eſt, hos actus & effectus moraliter participare malitiam, tanquam peccata externa vel complementa peccatorum, quæ confiteri tenemur.

Supponitur tamen antea culpa interior.

Sextò. Marſil. in 2. quæſt. 21. art. 2. putaſſe videtur, peccatum incurri ſolùm tunc quando ſequitur actus externus, & non priùs homo fuerit culpæ reus: ita vt poſſit contingere, quòd homo qui ſomno ſe dedit, præuidens ſe non excitandum tempore opportuno ad audiendum ſacrum die feſtiuo, is tunc inter dormiendum amittat gratiam, cum aduenit & prælabitur tempus debitum audiendi ſacrum, aliter vt ſi ante talem horam morte præoccupatus fuiſſet, verè non in peccato ſed in ſtatu gratiæ deceſſiſſet. Hoc tamen eſt omnino falſum & irrationabile: & meritò alij Theologi communiter notant, non poſſe contingere peccatum eo tempore quo homo non eſt ſui compos, quia iam priùs libertate vtens reus fuerit culpæ, nempe tunc quando homo adhibuit cauſam, ex qua ſequuturus erat malus actus ſeu effectus, aut omiſsio. Et ſanè res eſt de ſe manifeſta, non indigens alia probatione. Itaque, priùs quidem inchoatum fuit peccatum, poſtea verò conſummatur: priùs fuit peccatum velut internum, poſtea ſequitur externum; ſicut qui determinat occidere inimicum, & poſtea occidit; eo voluntatis actu iam peccauit interiùs & amiſit gratiam, & poſtea conſummatur peccatum per actum externum. An verò hic actus vel effectus addat maiorem malitiam aut reatum pœnæ, in vniuerſum de omnibus actibus externis ſect. 5. videbimus.

Excipiuntur actus & effectus externi, quando retractata eſt voluntas interna.

Septimò. Addiderunt aliqui, etiam ſi poſt peccatum internum, ſeu poſt adhibitam cauſam, homo pœnitentiam agat & retractet priorem malam voluntatem, quando non poteſt ampliùs impedire actum & effectum ſequentem; adhuc inquiunt talem actum & effectum participare malitiam & conſtituere peccatum. Communis tamen ſententia eſt, vt refert Salas diſp. 6. de Bonit. & Malit. ſect. 8., talem actum & effectum in tali caſu non computari ampliùs pro peccato. Etenim, intantum euentus ſequens conſtituit peccatum, inquantum coniungitur & quaſi continuatur cum mala voluntate: dum ergo retractatur illa voluntas, euentus ſequens ſe habebit tantùm vt actus aut effectus naturalis, non conſtituens peccatum; ſed eo modo ſe habens, ac ſi abſque culpa hominis accidiſſet. Eademque ratio eſt, ſi poſtquam homo cauſam adhibuit, contingat reuocari legem, ſcilicet poſitiuam, contra quam alioqui eſſet euentus ſequens. Et ſimiliter ſi Deus tunc iuſtificaret hominem ex ſe abſque eius pœnitentia, quia per iuſtificationem delentur priora peccata. Vnde infert Salas, quòd non teneatur homo confiteri euentum ſequutum poſt retractationẽ voluntatis, ſed confeſsioni ſatiſfacere accuſando ſe de peccato interno priùs commiſſo, ſeu de cauſa adhibita. Niſi fortè ad explicandam vim prioris voluntatis aut cauſæ oporteret notificare conſequutionem effectus; v. g. ad demonſtrandam vim mortiferam veneni quod propinauit, & ſic de ſimilibus: Et niſi etiam oporteret exponere pœnam eccleſiaſticam quam fortaſſe incurrit ex conſequutione effectus, vt mox dicemus.

Cum hoc enim benè ſtat, vt incurrat

quis

Non tamen excuſantur pœna & reſtitutio.

quis pœnas eccleſiaſticas, pro delictis conſummatis impoſitas, etiam ſi retractet quis priorem malam voluntatem, aut etiam ſi ſacramentaliter confiteatur. Vtpote, qui mittit ſeruum in regionem longinquam ad occidendum inimicum, & interim in ſe reuerſus pœnitentiam agit, ſed non poteſt reuocare ſeruum; quando ſequitur mors, irregularitatem incurrit; & ſi iuſſerat occidi clericum, incurret excommunicationem. Et ratio eſt: quoniam optimè potuit Eccleſia ſuas pœnas imponere propter peccata, ſub conditione effectus ſequentis, etiam ſi quando ſequitur effectus, is qui deliquit reperiatur in ſtatu gratiæ: poſſunt enim & ſolent in humano foro puniri delinquentes ob culpam priùs contractam, licèt poſtea pœnitentia deletam. Et poteſt facilè fieri, vt quis ſimul ſit in ſtatu gratiæ, & ob priorem culpam ſit excommunicatus & irregularis: de qua re plura dicentur in propria materia de cenſuris. Item pœnitentia non excuſat, quominùs teneatur homo reſtituere damna, quæ alter ex effectu ſequente incurrit: ſatis enim eſt quòd priùs præbuit cauſam damni.

Obiectiones ſoluuntur.

In contrarium obijcit primò Vaſquez. Ex noſtra ſententia ſequitur, poſſe quempiam eodem tempore iuſtificari & actualiter peccare: ſi nimirum poſt prauam deliberationem pœniteat, & tunc ſequatur effectus exterior. Nec inquit, ſatis erit, priorem voluntatem retractari: quia ſemper & eodem modo euentus ſequens habebit rationem voluntarij ex priori illa voluntate. Reſpondetur, negando ſequelam, iuxta id quod vltimo loco dicebamus. Et ad inſtantiam in contrarium dicendum eſt, euentum eo habere rationem voluntarij & peccati, quo coniungitur & continuatur, & quaſi moraliter informatur priori mala voluntate: quod non contingit, quando illa voluntas per pœnitentiam interrumpitur.

Obijcit ſecundò. Sequitur etiam, eum qui propinauit alteri venenum, tandiù actualiter peccare, quandiù venenum agit & trahit ad mortem: & qui nimium comedit, quandiù ex crapula infirmatur. Reſpondetur, niſi homo retractet voluntatem, tandiù peccare, ſiue tandiù durare complementum ſui peccati: neque hoc eſt inconueniens, cùm reuera ita ſit.

Obijcit tertiò. Ariſt. 3. Ethicor. cap. 5. ait, *Actionum à principio vſque ad finem, at habituum principij tantùm facultas in nobis eſt*; ergo vult, actum moralem, donec durat, ſemper actualiter ſubeſſe imperio liberæ voluntatis. Reſpondetur, Philoſophum non eſſe loquutum de duratione ſingulorum actuum, ſed de collectione actuum humanorum: ſcilicet quòd in toto progreſſu noſtræ vitæ habemus dominium noſtrarum operationum. Et in hoc diſcernit ab habitibus: quia in principio tantùm domini ſumus vt eos acquiramus: non tamen habemus poteſtatem, vt ſtatim ac voluerimus, deponamus habitum acquiſitum. Et hæc expoſitio patet ex contextu.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Actus imperati ſint boni aut mali antecedenter an conſequenter ad actus elicitos voluntatis.

Auctoris placita.

Communis Scholaſticorum ſententia eſt, bonitatem & malitiam priùs conuenire actui interno, & ex eo deriuari in actum externum. Ita Scotus, Bonau., Durand., Gabr., & alij in 2. diſt. 42. Meliùs Thomiſtæ hoc loco diſtinguunt, formaliter quidem & actualiter priùs conuenire actui interno quàm externo: obiectiuè autem è conuerſo. Ita Conrad. & Medina art. 1., Victoria apud Medinam, Valent. quæſt. 15. de Actib. puncto 1., Salas diſp. 6. de Bonit. & malit. ſect. 2. Idemque priùs docuit Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 10. Nec multum in re diſcrepat Caiet., qui art. 1. & 2., licèt in multis obſcurè loquatur, & videatur potiùs attribuere priùs actui externo bonitatem & malitiam: tamen planè fatetur, priùs in exequutione conuenire actui interno quam externo. Eadem videtur ſententia S. Thomæ art. 1. ad finem corporis, vbi ait, bonitatem

ac malitiam ex obiecto & circunſtantijs, priùs conuenire actui exteriori ſecundùm quòd eſt in ordinatione & apprehenſione rationis, ſed in exequutione illi conuenire conſequenter ad bonitatem voluntatis, quę eſt principium eius.

Dixerat antea abſolutè S. Thomas, bonitatem & malitiam ex fine priùs conuenire actui interno. Propter hoc Vaſq. diſp. 73. implexam valde excogitauit ſententiam. Ait cap. 5. & 6., malitiam ex obiecto & circunſtantijs, primariò eſſe in actu externo, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter: & ſic etiam malitiam ſumptam ex fine, quando finis eſt actio propria eius qui finem intendit: quando verò finis eſt res per ſe ſumpta, vel eſt actio aliena; tunc malitiam ex fine, primariò eſſe in actu interno. De bonitate verò abſolutè affirmat cap. 7., primariè conuenire actui interno, eo quòd ad bonitatem requiritur per ſe intendi honeſtatem. Sed tandem cap. 8. fatetur, non ſolùm bonitatem, ſed etiam malitiam, ordine executionis & cauſalitatis, priùs conuenire actui interno quam externo.

Bonitas & malitia executiuè priùs conuenit actui imperanti.

Dico primò. Bonitas & malitia, formaliter & in executione quoad actualem exiſtentiam, actui imperato conuenit conſequenter & dependenter ab actu voluntatis elicito imperante. Hæc concluſio, ſi rectè intelligatur, videtur certa. Et eſt planè de mente Anſelmi lib. de Conceptu virgin. cap. 4., vbi perſpicuè ita docuit: & eſt quoque de mente aliorum Patrum, qui peccatum explicare ſolent per malam voluntatem, iuxta illud Auguſtini: *Non eſt peccatum niſi voluntarium.*

Ratione probatur: quia eatenus actus humanus eſt bonus aut malus moraliter, dignus laude aut vituperio, præmio aut pæna, inquantum eſt voluntarius & liber: ſed actus imperatus non eſt liber & voluntarius, niſi dependenter & conſequenter ex actu imperante: ergo ſic etiam eſt bonus aut malus. Rurſus, ſublato actu imperante libero, non poteſt actus externus eſſe in exequutione bonus aut malus moraliter: è conuerſo tamen poteſt actus internus eſſe bonus aut malus, etiam non ſequente actu externo: ergo in exequutione & quoad exiſtentiam, actus externus dicetur bonus aut malus dependenter ab interno, & non è conuerſo. Item realiter manifeſtum eſt, actum imperatum cauſari ex vi actus imperantis, & in exequutione priùs exiſtere actum imperantem quã imperatum: & hæ cauſales veræ ſunt, ideo hic dat eleemoſinam quia vult dare, ideo rapit alienum quia vult rapere; & in eo priori iam actus voluntatis eſt bonus aut malus: ergo ſic in exequutione, ab actu interno deriuatur bonitas & malitia in actum externum.

Obiectiuè priùs conuenit actui imperato.

Dico ſecundò. Bonitas & malitia conuenit obiectiuè actui imperato antecedenter ad actum voluntatis imperantem. Hæc etiam concluſio negari non poteſt. Et probatur primò: quia eatenus malum eſt, velle furari, quatenus furtum ex ſe & de genere ſuo malum eſt: eatenus bonum eſt velle dare eleemoſinam, quatenus ipſum opus iuuandi pauperem, ex ſe de genere ſuo bonum eſt: & eo appetit quis opus virtutis intuitu honeſtatis, quia ipſum virtutis opus reuera honeſtum eſſe ſupponitur. Hoc totum inquam verificatur de bonitate & malitia obiectiuè ſumpta, non verò actualiter in exequutione: hoc eſt, non ex eo malum eſt velle furari, bonum eſt velle dare eleemoſinam, quia in exequutione & in eſſe exiſtentiæ exercetur actus externus furandi, dandi eleemoſinam: ſed ſolùm quatenus abſtrahendo ab exequutione & exercitio exiſtentiæ conſideratur opus externum tanquam bonum aut malum obiectum, ac ſic actus internus ab eo accipiat bonitatem aut malitiam.

Secundò. Hoc ſuo modo verum eſt, etiam quando actus eſt bonus aut malus ex conſcientia erronea, vbi res exiſtimatur aliter quàm eſt. Qui enim putans, malum eſſe dare eleemoſinam, vult illam dare, vtique peccat; peccat inquam, quia ipſum opus dandi eſſet malum, non quidem in re, ſed in apprehenſione eius. Et iuxta hoc dixit optimè S. Thomas; bonitatem & malitiam conuenire priùs actui externo ſecundùm quòd eſt in apprehenſione rationis.

Et præceptum per

Tertiò probatur etiam concluſio: quia Præceptum per ſe & directè cadit ſupra actum

Se cadit ſuper actum imperatum.

actum externum, vt *Non occides, Non furaberis:* ergo malitia, & ſic etiam bonitas in actibus ex praecepto iuſſis, aliquo modo primariè reperitur in actibus externis: quod ſaltem obiectiuè verum eſt. Maiorem vim in hac ratione facit Vaſques, vt probet, non ſolùm obiectiuè, ſed etiam formaliter, priùs conuenire actui externo. Sed nihil probat aduerſus praecedentem concluſionem. Quinimò in ipſomet praecepto inuoluitur ordo dependentiae actus externi ab interno: cùm enim dicitur, *Non occides*, vtique ſenſus eſt, ne liberè occidas: at homo non operatur liberè niſi per actum externum imperatum ab actu libero voluntatis: ergo in hoc ipſo inuoluitur dependentia à tali libero imperio. Si tamen poſſet homo opus externum liberè exercere abſque actu elicito voluntatis, fatemur libenter, quòd tunc malitia actus externi non dependeret ab actu interno: ſed tamen de facto, & ex natura cauſae liberae, ſatis conſtat, non exerceri opus externum liberum, niſi ex actu interno elicito libero voluntatis.

Quartò. Cùm dicimus, bonitatem & malitiam priùs obiectiuè conuenire actui externo, intelligimus obiectiuè, non ſolùm tanquam obiecto appetibili, eo modo quo poteſt voluntas alioqui peccare circa obiectum non operabile, vt ſi quis appetat mortem Deo: ſed obiectiuè intelligimus ad differentiam actualis exequutionis & exiſtentiae in ipſo exercitio operandi. Vnde fatemur, illi conuenire obiectiuè tanquam actioni humanae factibili ab ipſo homine: quod eſt illi conuenire tanquam obiecto operabili.

Excipitur bonitas et malitia ex fine.

Demum ex hac concluſione excipitur bonitas & malitia ſumpta ex fine, de qua S. Thomas abſolutè docuit, deriuari ab actu interno in actum externum. Quod ſic debet intelligi: quando exercet quis actum externum ob aliquem finem, ad quem talis actus non ordinabatur, ipſe actus qui ſe habet vt medium, denominatur vtique bonus aut malus ab intentione finis: at verò ipſa intentio nullatenus ſumit bonitatem aut malitiam ex illo actu & medio ſecundùm naturam ſuam ſpectato: ſed primariò bonitas & malitia ſumitur ex ordinatione libera operantis & referentis talē actum ad talē finem. Vbi conſtat, quòd ſi idem actus externus habet ſimul bonitatem aut malitiam in proprio genere, ac etiam ſi conſideretur finis qui fit actio propria eius qui finem intendit, & talis finis comparetur tanquam obiectum cum ipſa ſua intentione; verificatur adhuc quod dicebamus, actum internum ſumere bonitatem & malitiam ab externo obiectiuè. Si quae autem alia argumenta in contrarium afferri poſſunt, ex his quae dicta ſunt facillimè diſſoluentur.

SECTIO QVARTA.

Vtrum actus imperatus habeat eandem vel diſtinctam bonitatem & malitiam cum actu elicito imperante.

Auctorum placita.

SCotus Quodl. 18. art. 3. affirmat, actum externum in ſe habere ſuam bonitatem & malitiam diſtinctam ab actu interno: & in ſolut. argumentor. notat, id rectè poſſe ſtare, etiam ſi actus externus ſumat ſuam moralitatem ab actu interno: ſicut, inquit, concluſio accipit veritatem ex praemiſſis, habens ſuam propriam ac diſtinctam veritatem: & rurſus addit, actum externum habere diſtinctam imputabilitatem ab interno. Eadem videtur ſententia Gregorij in 2. diſt. 22. quaeſt. 1. Imò Caietan. hic art. 3. §. *Ad ſecundum*, ait iuxta mentem S. Thomae, quando quis decernit v. g. fornicari, non intendens alium diſtinctum finem, tunc malitiam actus interni & externi eſſe diuerſam numero, non ſpecie. Valent. verò quaeſt. 19. de Actib. puncto 3. ait, actum externum non habere diſtinctam malitiam ac bonitatem ab interno ſecundùm determinatam ſpeciem bonitatis ac malitiae, ſed habere diſtinctam ſecundùm communem bonitatis & malitiae rationem: & nec ipſe amplius explicat, nec ſatis percipi poteſt, quid ſibi voluerit. At S. Thomas hic art. 3., ſpectata etiam ſolut. ad 3., planè docet, eandem eſſe bonitatem aut malitiam actus externi cum interno: ſo-

ſolumque concedit, diſtinctam eſſe illam quæ ſumitur ex fine, ab ea quæ ſumitur ex obiecto & circunſtantiis. Et in eadem ſolut. notat, id benè ſtare cum hoc quòd bonitas & malitia ab actu interno deriuatur in actum externum, & è conuerſo: ſicut, inquit, à ſanitate animalis deriuatur denominatio ſani ad medicinam, nec eſt alia ſanitas animalis & medicinæ.

Ex parte & materialiter habet diſtinctam.

Dico primò: Bonitas & malitia actus imperati, ex parte & veluti materialiter, diſtincta eſt à bonitate & malitia actus imperantis. Poteſt hæc concluſio ſumi ex S. Thoma art. 4., vbi ait, Cùm actus internus ordinetur ad externum vt ſuum terminum & finem, perficitur per additionem actus externi. Ratione probatur facilè: dictum enim eſt quæſt. 18. ſect. 28., bonitatem conſiſtere in entitate actus boni cum connotatis: at manifeſtum eſt, aliam eſſe entitatem actus externi ab interno: ergo ex hac parte eſt diſtincta bonitas, & ſimiliter malitia. Ad idem valet ratio Scoti: diuerſa eſt integritas actus externi ab interno: etenim non eadem quæ conueniunt actui interno, debent aut poſſunt conuenire actui externo: ſed bonitas conſiſtit in integritate actus: ergo eſt aliquo pacto diſtincta.

Formaliter eandem.

Dico ſecundò. Ex alia parte & veluti formaliter, eadem eſt bonitas & malitia actus externi cum interno. Tum in primis ratione libertatis: non enim eſt alia libertas actus externi, niſi per denominationem ab actu libero voluntatis interno: nec eſt aliud exercitium libertatis, niſi in volendo, quo aliarum etiam potentiarum operationes dicuntur liberæ voluntati. Tum deinde ratione conformitatis & difformitatis ad rationem & legem: eadem enim regula eſt, quæ approbat vel reprobat actum externum cum interno: eidemq; regulæ conforme eſt, dare eleemoſinam ac velle dare, diſconforme eſt, velle furari ac furari. Quòd ſi in Decalogo, ſi præceptis, *Non furaberis. Non fornicaberis,* diſtincta ſunt, *Non concupiſces rem & mulierem alienam*: id factum eſt ad maiorem explicationem; & quia ob facilitatem lapſus in hæc peccata, iuuabat repeti, & inculcari illa præcepta. Tum inſuper eadem eſt bonitas, & eadem malitia, ratione mercedis & pœnæ: nec enim alia mercede aut pœna dignum reddit hominem, actus externus ab interno, vt ſequenti ſectione conſtabit.

Actus imperatus cum imperante dici debet vnũ peccatum, aut vnũ bonum.

Dico tertiò. Hinc ſequitur, actum imperantem & imperatum in concreto etiam dici debere vnum bonum, vnum malum, vnum peccatum. Et quidem S. Thomas non ſolùm ſupra quæſt. 17. art. 4. dixit, ex actu imperante & imperato integrari vnum actum humanum, vt quid totum: ſed hic etiam art. 3. ad 1. ait, ex actu interno & externo conſtitui vnum in genere moris. Magiſter etiam, & idem S. Thomas, aliique Scholaſtici in 2. diſt. 42., & Theologi hoc loco, affirmant, actum internum & externum eſſe vnum peccatum. Oppoſitum dixerunt, Gregor. loco ſupra citato, Gabr. ead. diſt. 42. quæſt. 1. in fine, & Ocham Quodlib. 1. quæſt. 20. Sed præcipua ratio concluſionis eſt: quia nomen ſubſtantiuum non multiplicatur niſi per multiplicationem formæ: cùm ergo ſit vna malitia, actus externus & internus dici debent vnum peccatum, quamuis materialiter ſint diſtincti actus. Hanc tamen rationem non approbat Vaſq. diſp. 74. cap. 2., quia inquit peccatum eſt nomen ſignificans per modum adiectiui: at nomen adiectiuum multiplicatur ex ſola multiplicatione ſubiecti, etiam ſi ſit vna forma. Aliam rationem ipſe profert: quia in genere moris reputatur vnum, & conſtitutum ex vtroque actu, ſicut in genere artis ex pluribus lignis & lapidibus conſtruitur vna domus. Hæc tamen ratio probat ſolùm, actum internum & externum eſſe vnum peccatum, vnitate totalitatis, non verò ſimplicitatis. Quare, cùm denominatio peccati, & mali, & boni, conueniat etiam alterutrique actui per ſe ſumpto, non poterit negare, vt ſic dici debere plura peccata, plura mala, plura bona. Melior ergo, & optima eſt illa prior ratio; quia nomen peccati habet modum ſignificandi nominis ſubſtantiui, & ſic etiam nomina mali & boni ſubſtantiue dicta. Ad ſummum ſequitur, ſi hæc nomina adiectiuè ſumantur, debere pluraliter prædicari: ſumentur verò adiectiuè, ſi quidem dicendo, actus internus & ex-

ternus

ternus ſunt duo bona, duo mala : ſed ſic ſunt duo actus boni, duo actus mali : quod admittendum eſt, ſupponendo adhuc, vnam eſſe formam bonitatis, vnam formam malitiæ ; quia; nimirum ſufficit diſtinctio ſubiectorum.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Actus imperatus addat aliquid bonitatis & malitiæ quoad maius præmium & pœnam ſupra actum elicitum imperantem.

AFfirmare videtur Scotus Quodl. 18. art. 8., qui eo modo loquitur, vt ſect. præcedenti retulimus Idem indicat Alenſ. part. 4. quæſt. 77. memb. 3. art. 5. Et fauet Gloſa in cap. *Si cui*, de Pœniten. diſt. 1. Sed communis & vera ſententia negat. Ità S. Thomas hic art. 4., quem ſequuntur Thomiſtæ, Caiet., Conrad., Medina, Aluarez, itemquè Vaſq. diſp. 76., Salas diſp. 6. de Bonit. ſect. 7., Valent. quæſt. 15. de Actib. puncto 4. loquens de bonitate & malitia ſumpta in ſpecie, Lorca diſp. 45. de Actib., Conink lib. 1. de Virtutib. diſp. 3 dub. 7. Idem docuerunt Scholaſtici in 2. diſt. 42. Bonau., Duran d., Riccard., Gabr., Capreol., & alij.

Non addit quicquam.

Probatur ex Scriptura.

Probari poteſt primò ex Sacra Scriptura. Geneſ. 22. *Quia feciſti rem hanc, & non pepercisti filio tuo vnigenito propter me, benedicam tibi, &c.* vbi Deus perinde acceptam habuit voluntatem Abrahami, ac ſi reipſa filium immolaſſet. Item 2. Corinth. 8., cùm Apoſtolus hortaretur fidèles vt opere perficerent quod velle cœperant, inquantum ſcilicet in ſua poteſtate haberent, ſubdit, *Si voluntas prompta eſt, ſecundùm id quod habet accepta eſt, non ſecundùm id quod non habet*: quem locum, licèt Vaſquez alio modo conetur exponere ; tamen alij frequenter ſic intelligunt, quòd Deo taliter accepta eſt prompta voluntas, ac ſi opere fieret quod alioqui fieri & impleri non poteſt.

Ex Patribus.

Probatur ſecundò auctoritate Patrum, Chriſoſt. homil. 19. in Matth., Auguſt. lib. 1. de Libero arbitr. cap. 3. & Epiſt. 49., Gregor. homil. 5. in Euang., Bernardi Epiſt. 77., Cypriani lib. 3. ad Quirin. cap. 2., Caſſiani lib. 8. de Inſtitut. Cænobior. cap. 19., & aliorum, qui abſolutè dixerunt, quemcunque conſequuturum eſſe mercedem aut pœnam iuxta menſuram ſuæ voluntatis, & voluntatem pro facto reputari, vbi opus perfici non poteſt. Idemquè ex profeſſo demonſtrauit Vgo de S. Victore lib. 2. de Sacram. par. 14. cap. 6.

Ratione.

Tertiò ratione probatur - Intantum actus externus eſt bonus aut malus, meretur præmium aut pœnam ; inquantum à voluntate procedit, & eſt homini liber: ergo non addit aliud quid, vltra bonitatem & malitiam, præmium & pœnam ipſius voluntatis. Si ergo quis quãtum eſt; de ſe ſtatuit aliquid facere, & poſtea inuenit ſe non poſſe exequi propoſitum, aut impediatur a Deo vt accidit Abrahamo ; tantùndem erit dignus, ac ſi re ipſa perfeciſſet opus externum : ſiquidem per ipſum non ſtetit, habuitquè totam voluntatem ex parte ſua. Eademquè planè eſt ratio de effectu qui aptus eſt conſequi ad actiones humanas: & hoc voluit S. Thom. art. 5., qui inſuper explicat, quomodo in ipſammet volũtatem, ex circunſtantia effectus ſequentis refundatur bonitas & malitia : de qua re iam egimus quæſt. 18, loquendo de circunſtantijs.

Niſi actus imperatus ſit quoque elicitus voluntatis.

Quartò. Cum hoc patet ; quòd ſi actus imperatus ſit alius quidam actus elicitus eiuſdem voluntatis, diſtinctus ab actu imperante, cùm dictum ſit, voluntatem poſſe etiam ſibi ipſi imperare : tunc inquam ſi talis actus elicitus qui per alium actum imperatur, ſit quoque per ſe bonus ex ſuo obiecto, retinebit adhuc talem intrinſecam bonitatem, nec eam amittet per imperium alterius actus: & hoc pacto actus imperatus addit ſuam bonitatem ſupra actum imperantem, non quidem quatenus eſt actus imperatus, ſed quatenus aliàs eſt actus immediatè elicitus eiuſdem voluntatis. Sicut & ſect. 1. dicebamus, bonitatem intrinſecam talis actus quatenus eliciti, non impedire quominus poſſit ſimul participare bonitatem alterius actus imperantis. Et ſicut etiam antea q. 18. dice

dicebamus, poſſe actum electionis præter bonitatem ſumptam ex fine, accipere etiam aliam bonitatem propriam & intrinſecam ex medio.

Et niſi occaſione operis externi perficiatur voluntas interna.

Quintò vlteriùs patet etiam, quod ſi occaſione operis externi imperati addatur aliquid in ipſa voluntate, hinc poteſt bonitas & malitia creſcere. Hoc notauit S. Thomas art. 4., tripliciter accidere poſſe: primò ſi repetatur alius diſtinctus actus; ſecundò ſi diutiùs continuetur & protrahatur idem actus: tertiò ſi interueſcat magis & intendatur actus voluntatis. Et quidem ob has rationes, plus regulariter eſſe ſolet in eo qui exteriùs operatur, quam in eo qui ſolùm habuit voluntatem operandi. At caſus eſt, ſi ſint omnia paria ex parte voluntatis: tunc inquam locum habet communis Theologorum ſententia, non addi quicquam per executionem actus externi.

Et niſi inæqualis ſit ipſa voluntas interna.

Sextò. Iuxta hoc, ſi quis noſcat, ſe non poſſe efficere aliquod opus, non poterit habere propoſitum efficax & abſolutum faciendi, ex dictis quæſt 8 ſect. 2. Vnde ex hac parte non erit par voluntas eius qui ſcit ſe non poſſe operari, ac alterius qui putans ſe poſſe determinat operari: & quoad hoc non erit tanta dignitas, ſiue in bonam ſiue in malam partem, vnius atque alterius: niſi inquam ex alio capite ſit maior intenſio actus ſeu deſiderii in illo qui ſcit ſe non poſſe operari, & hæc intenſio ſuppleat defectũ efficaciæ abſolutæ, quam is habere non poteſt. Saltem verò, quando ſinguli quique putantes ſe poſſe perficere opus, ac ita decernentes perficere, ſed poſtea aliquis reuera non poteſt, & ita deficit in exequutione; tunc inquam, ſi omnia alia ſint paria, æqualis eſt dignitas vel pœnæ vel præmij, ob illud propoſitum voluntatis.

Addit tamen aliquid præmij aut pœnæ accidentalis.

Septimò. Notant Riccard. Durand. Capreol. Caietan. Valent. & alij, hanc rem eſſe intelligendam quoad dignitatem pœnæ & mercedis eſſentialis: quia alioqui quoad aliquid accidentale, maius aliquid reſpondebit illi qui reipſa perfecerit opus, nempe gaudium in Beatis, & triſtitia in Damnatis. Et ad hoc ſpectat, quòd aureola v.g. martyrij, non tribuetur niſi ijs qui reipſa martyrium ſubierint: quamuis alij non ſolùm æquali ſed fortaſſe ardentiori voluntate martyrium appetierint. Virginitatis tamen aureolam aliqui notant tribuendam eſſe, etiam ſi quæ virgo vi ſtuprata eſſet, iuxta illud Diuæ Luciæ, *Si me inuitam iuſſeris violari, virginitas mihi duplicabitur ad coronam.* Item notant, Damnatis pœnam aliquam accidentalem accreſcere ex peccatis & ruina aliarum animarum, ob ſcandalum ab illis illatum dum viuebant. Et ratio huius rei facilis eſt: quia vel ex natura ipſa operis facti ſequitur maior lætitia aut triſtitia: vel ſic a Deo ipſo ſtatutum eſt, vt ſub conditione operis ſequuti, accreſcat aliquid huiuſmodi præmij aut pœnæ.

Addit quoſdam alios effectus.

Demum quoad alios effectus certum eſt, exequutionem operis externi multum valere. Nempe, ad recipiendam gratiam ex opere operato virtute Sacramenti, neceſſe eſt reipſa ſuſcipere Sacramentum, nec ſatis eſt velle ſuſcipere. Ad lucrandas indulgentias oportet reipſa exequi quæ Pontifex iniungit, nec ſatis eſt bona voluntas. Ad ſatisfactionem quoque pro peccatis admodum valet operatio ſeu paſſio ſatisfactoria, quæ ſubit vicem pœnæ. Iuxta humanas verò leges ſatis compertum eſt, maximè attendi exteriora opera: homines enim ſuperiores & principes non iudicant de occultis, non recognoſcunt internos actus, ſed tantùm pro externis operibus præmia aut ſupplicia rependunt.

Explicantur quædam auctoritates.

In contrarium obijcies primò. D. Auguſt. lib. 13. de Trinit. cap. 5. ſic inquit: *Mala voluntate vel ſola quiſque miſer efficitur, ſed miſerior poteſtate qua malæ voluntatis deſiderium impletur:* quem locum pro ſe attulit Scotus Quodlib 18. art. 3. Item Bernard. Epiſt. 77. inquit, tantundem prodeſſe fidem ad ſalutem quantum prodeſt martyrium, ſed non prodeſſe ad tantum meriti cumulum. Imò inter errores Abailardi, decimuſtertius ſic refertur, *Sola voluntas à Deo remuneratur ad bonum & malum, nec propter opera peior vel melior efficitur homo, niſi dum operatur, in aliquo eius voluntas augeatur.*

Reſpondetur, D. Auguſtinum eo loco vel tantum voluiſſe, quòd accreſcit veluti extenſiuè miſeria per executionem

pec-

peccari, quia ſcilicet non tantùm interiùs, ſed etiam exteriùs homo peccat: vel etiam voluiſſe, quòd per executionem operis augeri ſolet voluntas, & ſic augetur miſeria. Bernard. verò loquutus eſt de fide, quæ cum charitate ſufficit ad ſalutem, etiam ſi fidelis non obeat martyrium in confeſſione fidei: non autem loquutus eſt de voluntate tam perfecta obeundi martyrium, qualem habet qui re ipſa mortem pro Chriſto patitur. Propoſitionem demum illam quæ refertur inter errores Abailardi, notant Gregor. in 2. diſt. 42. quæſt. 1. & alij Theologi, nuſquam inueniri, nec apud Bernard. qui diligenter errores illius Hæretici recenſet Epiſt. 88. & 192., nec apud alios probatæ fidei: ſed potiùs ex Bernardo & ex alijs quę Gregor. ſe inueniſſe teſtatur, colligitur, Abilardum negaſſe omnia merita & peccata, tàm externa quàm interna.

Debent fieri opera bona externa. Objicies ſecundò. Noſtra ſententia occaſionem præbet negligendi opera bona exteriora, dum dicimus non addere maiorem bonitatem & meritum. Sed nullatenus hoc ſequitur: quinimò diligenter ſunt externa opera exercenda: tum quia conferunt ad Dei gloriam, & ad ædificationem proximi, & ad aliquod accidentale prœmium: tum quia in obſeruatione mandatorum tenemur ex obligatione adimplere opera quæ nobis præcipiuntur: tum quia regulariter, vel per repetitionem actuum, vel per longiorem continuationem, vel per intenſionem, augetur meritum voluntatis: tum præſertim, ſi quis habens facultatem & opportunitatem perficiendi opus externum, id negligit, conuincitur non habere voluntatem efficacem: qui ergo habebit hanc voluntatem, vtique non negliget, ſed diligenter curabit externa opera exercere.

Debent exprimi in confeſſione peccata externa. Objicies tertiò. Ex eadem ſententia ſequi videtur, non eſſe neceſſarium, confiteri externa peccata, ſed ſatis eſſe confiteri malam voluntatem, videlicet habui intentionem occidendi inimicum, non dicendo, re ipſa occidi. Sed neque hoc ſequitur: & certum omnino eſt, debere peccata externa in confeſſione explicari. Pro qua re plures conuenientiæ rationes ſolent afferri: tum ad meliùs expromenda peccata interna: tum vt Confeſſarius debitam ſatisfactionem iniungat: tum vt diſcernat, ſi pænitens aliquam cenſuram incurrit, ſi teneatur ad reſtitutionem, & ſimilia. Hæ tamen congruentiæ, non ſunt vniuerſales, nec ſufficientes. Melior ratio eſt: quia opus externum verè eſt peccatum & malum: tenemur verò confiteri omnia peccata, loquendo de mortalibus. Et quidem non oportet quærere aliam rationem, niſi quia præceptum diuinum confeſsionis, ita fuit latum à Chriſto Domino, vt obliget non ſolùm de peccatis internis, ſed etiam de externis: quod ſanè traditione & vſu Eccleſiæ ſatis conſtat. Imò ſatis eſt confiteri peccatum externum: nec enim neceſſe eſt dicere, occidi, & habui animum occidendi: quia nimirum, dum profertur peccatum externum, ſatis intelligitur mala voluntas. Quando tamen intentio non peruenit ad opus, tunc pænitens debet confiteri, habui animum occidendi. Et quando contingit, ad perficiendum vnum quoddam opus externum pluries repeti voluntatis affectum internum; tunc ad explicandum numerum peccatorum, oportebit diſtinctè explicare tot actus repetitos internos, iuxta regulas ſuo loco tradenda.

SECTIO SEXTA.

Quid ſit Bonitas & Malitia Actus imperati.

Haec res eſt facilis ex iam dictis. In primis enim de actibus ſimpliciter externis, quales ſunt actus potentiæ motiuæ qui conſiſtunt in motu locali, abſolutè procedit quod dicebamus quæſt. 18. ſect. 28., bonitatem conſiſtere in entitate ipſius actus cum connotatis; & alia quæ deinceps diximus de malitia. Etenim idem ſingularis actus externus fieri poteſt, vel cum omnibus bonis conditionibus, vel cum aliqua mala circunſtantia, & ita poteſt eſſe vel bonus vel malus: vt dare eleemoſinam de pecunia propria aut aliena, & ſic de ſimilibus. Vbi poterit quidem idem actus disiunctiuè fieri vel benè vel malè, *Eſt entitas actus cum connotatis.*

malè, quia pecunia poteſt eſſe vel propria vel aliena, & ſic eſt diuerſa connotatio: Non tamen poterit idem actus huius generis, ſcilicet in motu locali conſiſtens, mutari ſucceſſiuè de bono in malum, aut è conuerſo: poterit tamen ſecundùm diſtinctas partes. Ita notauit S. Thomas art. 6. Et ratio eſt manifeſta: quia cùm motus localis ſit ſucceſsiuus, non permanet idem motus, vt priùs ſit bonus poſtea malus: ſed ſolùm poterit motus continuus eſſe ſecundùm vnam partem bonus, & ſecundùm aliam malus.

In quibus actibus poſſit permutari.

Actus tamen ſenſuum externorum, qui ſunt realiter permanentes, poterunt ſecundùm eandem ſimplicem ſuam entitatem mutari in genere moris, ſi nempe circunſtantiæ varientur: ſic fieri poteſt, vt inſpectio mulieris vrbanitatis gratia, ſit priùs honeſta, & accedente affectu aut periculo ſenſualis delectationis, reddatur illicita & peccaminoſa. Similiter actus potentiarum interiorum, qui tamen dicuntur externi, inquantum ſunt extra voluntatem, & imperantur à voluntate, ſunt etiam boni aut mali ſub aliqua connotatione, ita vt poſſet idem actus eſſe bonus aut malus, vel ſaltem bonus aut non bonus, malus aut non malus. Et cùm etiam hi actus ſint de ſuo genere permanentes, & poſſint ac ſoleant pro aliquo tempore permanenter durare, poterunt proinde ſucceſſiuè mutari in genere moris per variationem alicuius circunſtantiæ, etiam inquam ſi in tali caſu variari debeat actus elicitus voluntatis. Nec enim hi actus imperati ad ſui bonitatem requirunt, vt ipſimet formaliter tendant in obiectum intuitu honeſtatis, vt dicebamus de actibus ipſius voluntatis. Nec tantam dependentiam habent potentiæ internæ ſenſitiuæ & intellectus ipſe à voluntate, quantam habet voluntas ab intellectu: ita quòd ſi variato actu intellectus oportebat variari actum voluntatis; ſic etiam variato actu imperante voluntatis debeat mutari actus alterius potentiæ imperatus: quinimò intellectus, & ſenſus interni, & appetitus ſenſitiuus, poſſunt & ſolent ex ſe ferri in ſuum obiectum, etiam abſque motione & imperio voluntatis, vt paſſim in vnoquoque contingit: voluntas autem non poteſt ſuum obiectum attingere, niſi præuia intellectus cogitatione dirigatur.

Illi tamen harum potentiarum actus, qui ſunt ſupernaturales quoad ſuam ſubſtantiam, & ſine dubio quidem reperiuntur in intellectu, & à quibuſdam conceduntur etiam in facultatibus ſenſitiuis internis; hi inquam actus non poterunt vitiari, quia intrinſecam connexionem cenſeri debent habere cum actu bono & ſupernaturali voluntatis: de qua re poſtea quæſtione quinquageſimaquinta tractabimus.

QVÆSTIO VIGESIMAPRIMA.

De Ijs quæ comitantur & conſequuntur Actus bonos & malos.

DVBITARE hic ſolent aliqui Thomiſtæ, qualiter S. Thomas quæſtionem inſcripſerit de ijs quæ conſequuntur, & poſtea tractet de quibuſdam denominationibus quæ intrinſecè inuoluuntur in ratione actus boni & mali, nempe art. 1. & 2. Ideo conati ſunt adinuenire & explicare aliquam conſequutionem: quæ tamen non videtur poſſe in vniuerſum meliùs aſſignari, quàm quoad ſequelam illationis, quia videlicet ex bonitate et malitia actuum inferuntur aliæ denominationes. Et nos realem ordinem inſpectando, conſultò quæſtionem proponimus de comitantibus & conſequentibus.

In

In quatuor autem ſuis articulis, hæc docet S. Thomas. Primò, actum bonum habere vt ſit rectus, & actum malum habere vt ſit peccatum: quia actus bonus concordat rationi & legi, in quo conſiſtit rectitudo; & actus malus deuiat ab hac ordinatione & rectitudine, in quo conſiſtit ratio peccati. Secundò, actum bonum habere vt ſit laudabilis, & actum malum vt ſit culpabilis: quia actus boni & mali ſunt voluntarij & liberi, ſunt in poteſtate agentis, & ita imputantur ad laudem aut culpam. Tertiò, actum bonum habere rationem meriti, & actum malum rationem demeriti, nempe ſecundùm retributionem iuſtitiæ ad alterum, quia actus bonus meretur prǫmium, & malus ſupplicium, ſaltem apud communitatem. Quartò, habere rationem meriti & demeriti apud Deum: quia Deus eſt caput & princeps totius communitatis vniuerſi, eſt gubernator & rector omnium rerum, ac ſpecialiter rationalium creaturarum.

SECTIO PRIMA.

Qualiter Boni actus ſint recti & laudabiles, Mali verò ſint peccata & culpabiles.

Quomodo ſe habeāt bonū rectū & laudabile, malum peccatum & culpabile.

EX S. Thoma art. 1. & 2. habetur, non omne bonum eſſe rectum, & non omne rectum eſſe laudabile: ac ſimiliter non omne malum eſſe peccatum, nec omne peccatum eſſe culpam: ſed hæc inter ſe ordinari, tanquam ſuperius & inferius, omniaquè in humanos actus conuenire. Quia, vt docet S. Thomas in his articulis, & clariùs quæſt. 2. de Malo art. 2., bonum dicitur quodcunque conueniens, rectum verò opus conueniens, & laudabile opus liberum rationi conforme. Similiter malum quodcunque diſconueniens ſeu priuatio boni, peccatum opus diſconueniens, culpa opus liberum diſſonum rationi. Iuxta quam nominum ſignificationem, bonum & malum amplè dicuntur in omnibus rebus, rectum & peccatum magis preſsè de ſolis operibus ſeu actibus, laudabile & culpabile demum de ſolis actibus humanis liberis. Quare hoc pacto non diſtinguuntur reipſa in eodem noſtro actu, ratio boni, & recti, & laudabilis; ratio mali, & peccati, & culpæ: ſed tantùm ſe habent vt prædicata ſubordinata, ſecundùm conceptum magis communem & magis proprium.

Quomodo hæ denominationes in humanis actibus diſtinguātur

Quidam tamen Thomiſtæ alio modo has denominationes diſtinguere conati ſunt: nempe in eodem humano actu reperiri diſtinctas ſaltem formaliter rationes veluti ſpecificas, bonitatis & rectitudinis, malitiæ & peccati: ſumentes bonum & malum, non ſub illa communiſſima ratione, ſed determinatè bonum & malum morale iuxta præſens inſtitutum. Ac dixerunt, in actu prauo conſiderari poſſe oppoſitionem cum rationali natura, & hanc eſſe malitiam; deinde oppoſitionem cum lege vel cum aſſequutione vltimi finis, & hanc eſſe rationem peccati. Pro quo dicendi modo Medina hìc art. 1. refert, Sotum & Victoriam hinc dixiſſe, quòd ſi homo non haberet ſuperiorem legiſlatorem; ſiue non ſubderetur legi, vel inuincibiliter ignoraret legem; in tali caſu & hypoteſi, homicidium v. g. à tali homine perpetratum, eſſet quidem malum morale, non tamen eſſet peccatum.

Vbi, quoad rem quidem negari non poteſt, hoc totum in peccato verè conſiderari, & ſimiliter in actu virtuoſo conformitatem ad rationalem naturam, & conformitatem ad legem, ſiue ordinationem ad vltimum finem. Et poterit quoque vna ex his denominationibus accipi vt proprietas alterius: ideo enim homicidium v. g. eſt contra legem, & diuertit hominem ab vltimo fine, quia in ſe malum eſt. Non tamen hæc explicatio nominum, boni & recti, mali & peccati, eſt ad mentem D. Thomæ: quare, ſi explicare voluerunt modum loquendi S. Thomæ, non benè eo modo ſignificationem illorum nominum diſtinxerunt. Et præterea, prorſus negandum non eſt, hoc ipſo quòd homicidium eſſet malum morale, eſſe quoque ac dici debere peccatum.

Faciliùs diſtingui poterunt aliquo pacto, laudabile & culpabile, à bono & malo, recto & peccato. Dupliciter enim ſumi poteſt hoc nomen, culpabile. *Præſertim laudabile & culpabile à bo-*

no & malo. Vno modo prout ſignificat differentiam contractiuam, qua dicebamus, actum malum liberum eſſe culpabilem, in quo ſenſu magis adhuc accomodatū eſt nomen culpæ: & ſimiliter laudabile prout ſignificat illam differentiam contractiuam priùs dictam. Alio modo poſſunt hæc nomina ſumi, vt culpabile formaliter dicat, actum malum eſſe vituperio dignum; ſicut laudabile dicit, actum bonum eſſe laude dignum. Et hoc pacto habetur aliqua diſtinctio in ijs denominationibus à bono & malo morali, à recto & peccato: ſuntquè illæ denominationes, tanquam paſſiones conſequentes ad bonitatem & malitiam moralem. Ideo enim alij actus ſunt laude digni, & alij vituperatione; quia alij ſunt moraliter boni, & alij mali. Atque ita hæ denominationes addunt ſupra bonum & malum morale connotationem alterius à quo actus humani poſſunt laudari ac vituperari.

Dignitas laudis & vituperationis non eſt idem cum merito præmij & pœna. Vaſquez autem diſp. 77. cap. 3. & diſp. 213. cap. 5. dignitatem laudis & vituperij confundit cum merito præmij & pœnæ. Sed tamen hæc non ſunt confundenda: aliud enim eſt, hominem virtuoſum ob ſua bona opera laudari, & aliud remunerari: nec cenſebit quis, remunerari ſua obſequia alteri oblata, per hoc quòd commendentur ab illo; ſed aliud ſanè præmium expectat præter laudem. Imò laudare eſt potiùs agnoſcere & approbare bonitatem operis, ꝗ eſt aſſerere dignitatem operis ad obtinendum præmium: aliud ergo eſt laus, & aliud præmium. Inſuper actus bonus eſt ab vnoquoque laudandus, at non exigit remunerationem niſi ab eo in cuius commodum vel obſequium cedit. Docet etiam S. Thomas, meritum inuoluere rationem iuſtitiæ: at certè laus per ſe ſolùm inuoluit amorem virtutis, & conuenientiam ad rectam rationem, qua ab omnibus laudabilia ſunt quæ rectè fiunt. Poterit tamen laus habere rationem præmij imò & prætij: vt v. g. ſi quis cum alio concordet, facere aliquid in eius commodum vel obſequium, ad hoc vt ille eum coram alijs laudet, & hac laude remuneret. Eodem autem modo cenſendum eſt de dignitate vituperij & pœnæ in actibus malis.

Cæterùm, quamuis S. Thomas hic ſignificationem illorum nominum eo modo diſtinxerit: tamen ſatis iam conſtat, ad rem moralem, & quoad actus humanos, illa nomina ſolere confundi. Et ita quidem de nominibus peccati & culpæ notauit ipſe S. Thomas loco citato de Malo. Et communiter non dicitur peccatum, quod non eſt liberum, quod non eſt culpa: & perinde etiam ſe habet malum morale. Similiter ad actus virtuoſos, illa nomina, boni moralis, recti, & laudabilis, confunduntur.

SECTIO SECVNDA.

Qualiter Actus boni ſint iuxta rationalem naturam, mali verò contra.

Verè actus boni ſunt iuxta naturam, mali contra. Actus bonos eſſe iuxta naturam, malos verò contra eandem rationalem naturam, & ſimiliter denominari virtutes & vitia, docet S. Thomas quæſt. 63. art. 3., & quæſt. 71. art. 1. & 2., & alibi, & explicant iiſdem locis poſteriores Theologi, ac notarunt etiam antiquiores Scholaſtici in 2. ſententiar. Et patet primò auctoritate Ariſtotelis 1. Ethicor. cap. 13., vbi ait, rationem naturaliter ad optima incitare: hinc ergo actus boni ſunt iuxta inſtinctum rationalis naturæ, & mali contra. Item auctoritate SS. Patrum, Dionyſ. cap. 4. de Diuin. nominib., Auguſt. lib. 10. de Ciuit. cap. 17. & lib. 12. cap. 1. & in Enchirid. cap. 11., & aliorum qui idem apertè docuerunt. Maximè autem auctoritate Sacræ Scripturæ, Roman. 2. & 7., Galat. 5., & alijs in locis, vbi idem ſatis clarè denotatur.

Probatur ſecundò & explicatur ratione: quia, vt inquit S. Thomas, natura humana inquantum rationalis eſt, tendit in bonum rationis, & fugit malum rationis: illudquè eſt bonum honeſtum, aliud eſt inhoneſtum: igitur actus boni & honeſti, ſunt iuxta inſtinctum rationalis naturæ, mali verò & inhoneſti contra. At certè humana ratio dictat, proſequendum eſſe honeſtum, fugiendum eſſe inhoneſtum: ergo amare

re & facere honeſta, eſt iuxta dictamen rationalis & humanæ naturæ; amare & facere inhoneſta, eſt contra. Naturalis quoque eſt homini appetitus boni, & quoad partem rationalem boni honeſti: ergo ſequitur idem quod priùs. Rurſus, actus boni perducunt hominem ad vltimum finem ad quem natura tendit, actus mali deuiant hominem ab eodem vltimo fine: igitur actus boni ſunt iuxta tendentiam & inclinationem naturæ, mali verò contra.

Etiam intra ordinẽ ſupernaturalem.

Tertiò. Vaſq. diſp.90. declarat, hoc verum eſſe etiam intra ordinem ſupernaturalem: hoc eſt, etiam peccata quæ ſunt contra virtutes infuſas dici debere eſſe contra rationalem naturam, & ipſas virtutes eſſe iuxta naturam, quamuis non dicantur eſſe iuxta inclinationem naturalem, quia naaura non habet hanc inclinationem ad perfectiones ſupernaturales, quæ ſcilicet ſunt ſupra naturam. Quod quidem poteſt magis explicari: Actus ſupernaturales & virtutes infuſæ vtique perficiunt naturam, & quidem nobiliori & excelſiori modo, quam perfectiones naturales; peccata verò illis oppoſita, deturpant & inficiunt naturam.

Quædam peccata magis ſpecialiter naturæ repugnant.

Quartò. Cum hoc benè ſtat, quòd quædam peccatorum genera dicuntur magis ſpecialiter eſſe contra naturam, ob maximam eorum deformitatem & enormitatem: de quibus agit S. Thomas 2.2. queſt.154. art.11.& 12. Et peculiaris ac noua ratio eſt, quia talia peccata repugnant naturæ hominis, non ſolùm vt humana & rationalis natura eſt, ſed vt natura etiam animalis eſt.

Alijs modis peccata ſunt iuxta naturam.

Quintò. Ex alia parte fatendum eſt, alijs modis peccata eſſe iuxta naturam hominis, imò humanam naturam eſſe procliuem ad peccatum. Tum videlicet, quia homo naturali ſua facultate & libertate peccat. Tum quia naturaliter tendit in bonum delectabile & vtile, cui tamen inuenitur coniuncta moralis malitia. Tum præſertim quia appetitus ſenſitiuus tendit in bonum ſenſibile, & ducit hominem ad peccatum. Vnde Geneſ. 8. dictum eſt, *Senſus & cogitatio hominis in malum prona ſunt ab adoleſcentia ſua*. Et Trident. ſeſſ. 5. in decreto de Peccato origin. ait, concupiſcentiam inclinare ad peccatum. Et Patres paſſim hanc naturæ miſeriam deplorare ſolent. Qua ratione peccatum dici poterit eſſe iuxta inclinationem partis ſenſitiuæ, non quidem tanquam peccatum, ſed tanquam delectabile: eſſe verò contra inclinationem partis rationaliis, tanquam peccatum. Quod ipſum ſumitur ex Apoſt. ad Roman.7., & ad Galat. 5. Abſolutè autem loquendo, dici debent actus mali repugnare naturæ, actus boni eſſe naturæ conformes.

SECTIO TERTIA.

Qualiter Boni actus ſint grati Deo, mali verò habeant rationem offenſæ & auerſionis à Deo.

Actus bonos placere Deo, malos diſpicere Deo, eſt res notiſſima in Scriptura, & apud Patres, nec ignota Philoſopho, qui 10.Ethicor. cap.8.dixit, viros probos & ſapientes, eſſe Dijs chariſsimos. Et patet ex dictis quæſt.18. ſect.23. & 24., eo quòd boni actus ſunt iuxta æternam legem & Dei voluntatem, mali verò contra.

Boni actus honorant Deũ; mali offendunt.

Itaque opus bonum, quatenus eſt diuinæ legi conforme, eo ipſo eſt honorificum Deo, eſt obſequium exhibitum Deo ſicquè eſt illi gratum & acceptum. Ex aduerſo peccatum, hoc ipſo quòd eſt contra legem Dei, iam eſt offenſa Dei, quia cedit in contemptum & iniuriam Dei, tanquam ſupremi principis & legiſlatoris. Eſt quoque offenſa Dei tanquam amici, & repugnat amicitiæ quæ intercedere debet hominis ad Deũ: offenditur enim amicus, quoties fit contra voluntatem & legem eius. Aliqua tamen peccata, non ſolùm hac generali ratione, ſed etiam ſpeciali ſua natura, ſunt iniuria & offenſa Dei, vtpote proferre verba contumelioſa in Deum, quæ eſt Blaſphemia, & alia huiuſmodi. Demum omne peccatum eſt reipſa offenſa Dei, etiam ſi is qui peccat haberet inuincibilem ignorantiam de Deo, aut ſi prorſus non cogitet de Deo: ſatis

enim eſt, quòd ſit moraliter malum & peccatum, quia eo ipſo eſt contra legem & voluntatem Dei.

Rurſus, peccatum eſt offenſa Dei, non ſolùm vt auctoris ſupernaturalis, ſed etiam vt auctoris naturalis: atque adeo hæc offenſæ ratio in peccato, non ſolùm cognoſcitur lumine fidei à Theologo, ſed cognoſci etiam poteſt lumine rationis à morali Philoſopho. Vnde, quod ait S. Thom. quæſt. 71. art. 5., conſiderari à Theologo peccatum vt eſt offenſa Dei, à morali verò Philoſopho vt eſt contra rationem; intelligi debet inquantum peccatum eſt offenſa Dei vt auctoris ſupernaturalis: nec potuit negare S. Doctor, etiam à Philoſopho morali conſiderari poſſe peccatum vt offenſa Dei auctoris naturalis. Verum eſt tamen, hanc offenſæ rationem, vix attingi ſolitam à Philoſophis, multò magis à noſtris Theologis & ab omnibus Fidelibus ponderari.

Boni actus conuertūt hominem ad Deū, mali auertunt à Deo.

Vlteriùs, actus boni conuertunt & perducunt hominem ad Deum, atque vt ſic etiam ſunt grati & placent Deo; nam exercitio bonorum operum debet homo peruenire ad Deum ſuum vltimum finem. Ex aduerſo mali actus auertunt hominem a Deo: nam per peccata homo deuiat à vero ſuo vltimo fine, & obicem ponit conſequutioni illius. Et peccatum quidem mortale eſt, quod ſimpliciter auertit hominem à Deo, & quo fit vt homo conſtituat ſibi vltimum finem inordinatum alienum à Deo, vt explicauimus quæſtione prima.

Notat verò Caietan. quæſt. 71. art. 6. circa ſolut. ad 5., peccatum auertere à Deo tanquam fine naturali & ſupernaturali. Quæ auerſio à fine ſupernaturali, optimè explicatur, eo quòd peccatum mortale tollit gratiam & charitatem per quam homo coniungitur Deo. Itaque hoc maximè verum eſt in ſtatu præſenti, quo ſcilicet homo eleuatus eſt ad finem ſupernaturalem: nunc enim carentia gratiæ habet rationem priuationis moralis, quia eſt carentia formæ debitæ ineſſe iuxta præſentem ſtatum. Si autem relictus fuiſſet homo in ſtatu puræ naturæ, peccatum in eo ſtatu non habuiſſet tunc rationem auerſionis, per modum priuationis, à Deo fine ſupernaturali: ſiquidem in eo ſtatu non fuiſſet homini debita conuerſio ad finem ſupernaturalem. Sed adhuc abſolutè & in omni ſtatu verum eſt, peccatum mortale talis eſſe naturæ, vt is qui mortaliter peccat, ſimpliciter non maneat conuerſus ad Deum, nec vt finem naturalem, nec vt finem ſupernaturalem.

Hæ denominationes conſequuntur ex bonitate & malitia.

Demum, quo pacto hæ denominationes modò explicatæ, bonitatem & malitiam conſequantur, facile eſt, iuxta illud quod ait S. Thomas quæſt. 73. art. 7. ad 3., in peccato ex auerſione a recta regula & ratione ſequi auerſionem à Deo: ideo enim actus boni, ſunt grati Deo, & honorifici Deo, & conuertunt hominem ad Deum; quia boni ſunt: è contra mali actus, ideo offendunt Deum, & auertunt hominem à Deo; quia mali ſunt.

SECTIO QVARTA.

Qualiter Boni actus ſint meritorij, mali verò demeritorij.

Meritum & demeritum ſunt proprietates bonorum & malorum actuum.

Satis exploratum & notum eſt, actus bonos eſſe meritorios, hoc eſt mercedis & præmij: malos verò eſſe demeritorios, hoc eſt meritorios ſupplicij & pœnæ. Sicquè meritum & demeritum ſunt tanquam proprietates conſequentes bonitatem & malitiam: ideo enim quis meretur præmium quia benè agit, ideo pœnam quia malè agit. Et notauit optimè S. Thomas, meritum & demeritum non eſſe reſpectu cuiuſcunque, ſed eſſe tantùm reſpectu eius in cuius obſequium aut iniuriam cedunt rectè aut prauè facta: & hac ratione tenetur ex iuſtitia is apud quem alter meretur, remunerare hunc de ipſo benè meritum: ſaltem ex iuſtitia minùs rigoroſè ſumpta, qualis eſt gratitudo. At non eſt pariter in poteſtate cuiuſcunque priuati hominis, plectere & punire propria auctoritate alterum de ſe malè merentem: ſed ad ſummum licebit iuſtas exigere pœnas à ſuperiore habente legitimam poteſtatem.

Notat etiam S. Doctor, meritum & deme-

demeritum eſſe reſpectu communitatis, non tantùm quatenus quis obſequium exhibet aut iniuriam irrogat ipſimet communitati, ſed etiam quatenus benè aut malè ſe gerit erga priuatas perſonas quæ ſunt partes communitatis: ita vt debeat communitatis nomine recognoſci, quod rectè aut iniquè geſtum eſt erga eius partes.

Maximè referũtur ad Deum Hinc infert optimè S. Thomas art. 4., vtroque ex capite referri ad Deum, meritum ac demeritum humanorum operum: tum videlicet quatenus bona opera reddunt honorem Deo, mala verò inferunt iniuriam: tum quatenus Deus eſt ſupremus humanæ Reipublicæ princeps: ſiquidem ad illum qui vniuerſitatem regit, ſpectat perficere ea quæ communitatis nomine gerenda ſunt.

Cæterùm, de merito bonorum operum apud Deum, cùm in ſtatu præſenti maximè conſideretur in ordine ad præmium ſupernaturale, ad beatitudinem ſupernaturalem, & ſit præclarus effectus gratię; agendum erit ex profeſſo cum S. Thoma quæſt. 114. vltima huius partis. De demerito quoque malorum operum ac de pœna peccatorum, agendum erit ſeparatim in propria materia de peccatis.

QVÆSTIO VIGESIMA SECVNDA

Et ſequentes vſque ad quadrageſimam octauam.

De Actibus voluntarijs & Paſſionibus Appetitus ſenſitiui.

EX illis duobus generibus actuum humanorum, quos initio quæſtionis ſextæ voluntarios dicebamus, agendum modò ſupereſt de ſecundo genere, videlicet de actibus qui ſunt voluntarij ex appetitu ſenſitiuo. De qua re, ſub nomine paſſionum tractat hìc S. Thomas: quia, vt teſtatur D. Auguſt. lib. 9. de Ciuit. cap. 15., motus animi, qui græcè Pathos, à Cicerone perturbationes, à quibuſdam affectiones vel affectus dicuntur, expreſſiùs paſſiones nuncupantur. Copioſè ſatis agit de hac materia S. Thom. per has viginti ſeptem quæſtiones. Quæ tractatio, magis ſanè naturalis eſt quàm moralis, & magna ex parte communis etiam ſimilibus affectibus voluntaris. Nos verò, ex ijs quæ naturalia ſunt, breuiter colligemus quæ propinquiùs ad rem moralem facere videbuntur: quæ moralia ſunt, fuſiùs proſequemur.

Quæſtione 22. agit S. Thom. de paſsionum ſubiecto: docetquè paſsiones in anima reſidere, & quidem in parte eius appetitiua, & propriè in ſenſitiuo appetitu. Quæſtione 23. agit de differentia paſsionum inter ſe: docetquè, differre ſpecie paſsiones partis concupiſcibilis & partis iraſcibilis, & in vtraquè parte paſſiones eſſe inter ſe contrarias penes bonum & malum; aliquam tamen paſsionem, nempe iram, non habere aliam ſibi contrariam: & in concupiſcibili eſſe in vniuerſum ſex paſsiones, amorem & odium, deſiderium & fugam, gaudium & triſtitiam; in iraſcibili eſſe quinque, ſpem & deſperationem, timorem & audaciam, & iram. Quæſtione 24. agit de bono & malo in his paſsionibus: docetquè, verè in ijs inueniri bonum & malum morale prout ſubiacent imperio rationis, & non omnes paſsiones eſſe malas, ſed poſſe eſſe bonas, & non diminuere bonum rationis, & ſecundùm ſpeciem ſuam eſſe bonas & malas pro ratione obiecti. Quæſtione 25. agit de ordine paſsionum inter ſe: docetquè, priores eſſe paſsiones partis cõcupiſcibilis quàm partis iraſcibilis, & inter paſsiones par-

tis concupiſcibilis primam eſſe amorem, inter paſsiones partis iraſcibilis ſpem; inter omnes autem, principales eſſe, gaudium & triſtitiam, ſpem & timorem.

Quæſtione 26. agit de amore: docetquè, verè amorem eſſe in concupiſcibili, eſſequè paſsionem, & differre à dilectatione, atquè conuenienter diuidi in amorem amicitiæ & amorem concupiſcentiæ. Quæſtione 27. agit de amoris cauſa: docetq; bonum eſſe amoris cauſam in ratione obiecti, cognitionem eſſe amoris cauſam quia repręſentat obiectū, ſimilitudinē quoq; eſſe amoris cauſam, & aliquā aliam paſsionem ortam ex quodam amore, poſſe eſſe cauſam alterius amoris. Quæſtione 28. agit de amoris effectibus: docetquè, amoris effectus eſſe, vnionem, mutuam adhæſionem, ecſtaſim, zelum, perfectionem aut læſionem amantis, & quodammodo omnia quæ quiſquè agit.

Quæſtione 29. agit de odio: docetquè, cauſam & obiectum odij eſſe malum, & odium mali cauſari ex amore boni, nec odium aſſe fortius amore, nec vllum poſſe habere odio ſeipſum, poſſe tamen interdum habere odio veritatem, & quandoquè etiam quædam in vniuerſali.

Quæſtione 30. agit de concupiſcentia ſeu deſiderio: docetquè, concupiſcentiam propriè eſſe in appetitu ſenſitiuo, & eſſe ſpecialem paſsionem, nempe deſiderium de bono ſenſibili abſenti, & quædam deſideria eſſe naturalia, quædam verò non naturalia, & concupiſcentiam naturalem non eſſe infinitam, non naturalem verò ſe extendere in infinitum.

Quæſtione 31. agit de delectatione: docetquè, aliam paſsionem eſſe delectationem, nempe de bono ſenſibili adepto in corpore, & differre à gaudio, quia gaudium dicitur tantùm in voluntate, ſed delectatio dicitur in appetitu & voluntate, & delectationes corporales eſſe minores, ſed vehementiores ſpiritualibus, & inter corporales maximas eſſe quadam ratione in ſenſu viſus, alia ratione in ſenſu tactus, & quaſdam etiam delectationes eſſe naturales, quaſdam non naturales, & poſſe tandem vnam delectationem eſſe contrariam alteri ob contrarios terminos ſiuè obiecta. Quæſtione 32. agit de cauſa delectationis: docetquè, delectationis cauſam eſſe operationem, & quandam mutationem, item ſpem de bono futuro & memoriam de bono prǽterito, ac etiam triſtitiam poſſe eſſe cauſam alicuius delectationis, actiones quoquè aliorum, & actiones proprias factas in beneficium aliorum, ac denique ſimilitudinem, & admirationem. Quæſtione 33. agit de delectationis effectibus: docetquè, ex delectatione cauſari dilatationem affectus, ſitim & deſiderium eiuſdem delectationis interdum verò perturbari vſum rationis, & vt plurimum perfici hominis operationes. Quæſtione 34. agit de bonitate & malitia delectationis: docetquè, non omnem delectationem eſſe malam, nec omnem eſſe bonam, ſed quandam delectationem eſſe optimam, nempe de ſummo bono & vltimo fine, & delectationem voluntatis, non autem appetitus, eſſe regulam bonitatis & malitiæ in humanis actibus.

Quæſtione 35. agit de dolore ſeu triſtitia: docetquè, eſſe animæ paſsionem, & triſtitiam eſſe quandam ſpeciem doloris, eſſequè contrariam delectationi, quādo nempe conſiderantur circa idem obiectum, & delectationi quæ capitur ex contemplatione non per ſe opponi aut coniungi aliquam triſtitiam, & fortiorem eſſe appetentiam delectationis quàm fugam triſtitiæ, & vehementiorem eſſe dolorem interiorem exteriori, & rectè numerari quatuor ſpecies triſtitiæ, accidiam, anxietatem, miſericordiam, inuidiam. Quęſtione 36. agit de cauſis triſtitiæ: docetquè, cauſam triſtitiæ eſſe bonum amiſſum vel malum coniunctum, et interdum eſſe concupiſcentiam, aut appetitum vnitatis, et poteſtatem cui non poteſt reſiſti. Quæſtione 37. agit de effectibus triſtitiæ: docetquè, ex triſtitia cauſari impedimentum diſcendi, et aggrauationem animi, ac debilitationem omnium operationum, maiuſquè corpori nocumentum quam ex alijs paſsionibus. Quæſtione 38. agit de remediis triſtitiæ: docetquè, triſtitiam mitigari per quamcumquè delectationem, mitigari etiam per fletum, per compaſsionem quoquè amicorum, per contemplationem veritatis, et per quædam corporalia ſolatia. Quę-

ſtione

ſtione 39. agit de bonitate et malitia triſtitiæ: docetquè, non omnem triſtitiam eſſe malam, ſed aliquam eſſe bonam & honeſtam, aliquam vtilem, neque triſtitiam eſſe ſummum hominis malum.

Quæſtione 40. incipit tractare de paſsionibus partis iraſcibilis, & in primis agit de ſpe: docetquè, ſpem differre à deſiderio, eſſequè affectum partis appetitiuæ, & eſſe etiam in brutis, eiquè opponi deſperationem, & eius cauſam ſolere eſſe experientiam, aut doctrinam, & perſuaſionem, & ex alia parte ſpem abundare in Iuuenibus & alijs parum conſideratis, item ſpem cauſari ex amore & inducere ad amorem, ac demum valde conferre ad operationem.

Quæſtione 41. tractat de timore: docetquè, verè timorem eſſe animæ paſsionem, & eſſe ſpecialem paſsionem, & poſſe dici naturalem, & rectè enumerari has eius ſpecies, ſcilicet, ſegnitiem, erubeſcentiam & verecundiam, admirationem, & ſtuporem, atque agoniam. Quæſtione 42. tractat de obiecto timoris: docetquè, obiectum timoris eſſe malum futurum, non ſolùm quod eſt contra voluntatem, ſed præcipuè etiam malum naturæ, propriè autem non eſſe malum voluntarium, & inter alia timorem ipſum poſſe timeri, magiſquè timeri repentina quàm præuiſa, & magis illa quę remedio carent. Quæſtione 43. tractat de cauſa timoris: docetquè, primam timoris cauſam eſſe amorem, & aliam cauſam eſſe defectum bonorum. Quæſtione 44. tractat de effectibus timoris: docetquè, timorem efficere quendam motum qui dicitur contractio, reddere hominem conſiliatiuum, efficere tremorem in corpore, & ſolere impedire operationes.

Quæſtione 45. tractat de audacia: docetquè, audaciam eſſe timori contrariam, conſequi ad ſpem, & cauſari ex ijſdem principijs quæ augent ſpem & pellunt timorem, ſolere autem homines audaciores & promptiores eſſe in principio quàm in progreſſu periculorum.

Quæſtione 46. tractat de Ira: docetquè, iram eſſe ſpecialem paſſionem, & habere pro obiecto vindictam inimici, & non eſſe in parte concupiſcibili, ſed iraſcibili, & exerceri cum quadam ratiocinatione, & eſſe quadam ratione magis, quadam minùs naturalem quàm concupiſcentiam, eſſe leuiorem odio, & verſari circa illos circa quos verſatur iuſtitia & iniuſtitia, & conuenienter diſtingui tres eius ſpecies, quæ dicuntur, fel, mania, & furor. Quæſtione 47. tractat de cauſis & remedijs iræ: docetquè, iræ motiuum vnicuiquè eſſe malum contra ſe factum, & hæc mala reduci ad paruipenſionem, & ita propriam excellentiam eſſe maius incentiuum iræ, & ſimiliter deficientiam eius qui offendit. Quæſtione 48. tractat de effectibus iræ: docetquè, iram mediante vindicta cauſare delectationem, cauſare feruorem ſanguinis circa cor, impedire vſum rationis, & quandoquè etiam vſum linguæ & ſic cauſare taciturnitatem.

SECTIO PRIMA.

Num Actus & Paſsio Appetitus ſenſitiui, idem vel diuerſa ſint.

Communis videtur ſententia, hæc nomina confundens, nec aliud agnoſcens in appetitu ſenſitiuo, niſi actus ab eo vitaliter elicitos ſecundùm rationem tendentiæ in obiectum apprehenſum à ſenſu. Eoſquè vocari paſſiones: vel quia, cùm appetitus non liberè ſed neceſſariò operetur, dicitur in hoc ſenſu non mouere ſeipſum, ſed moueri ab obiecto; moueri autem eſt quoddam pati: vel quia ipſi actus ſecum ferre ſolent commotionem & tranſmutationē corporalem, vt notauit S. Th. q. 22. art. 3.

Scotus verò in primo diſt. 1. q. 3., & in 3. diſt. 15. quæſt. 1. §. *Aliter poteſt dici*, & in 4. diſt. 49. quæſt. 7., affirmat, delectationem & triſtitiam eſſe paſſiones, quæ non efficiantur à potentia, ſed ab obiecto apprehenſo: & præcipuè loquitur de voluntate: ſed in 4. loquutus etiam eſt de appetitu ſenſitiuo. Idemquè dixerunt Ocham Quodl. 2. quęſt. 17. & Gabr. in 1. diſt. 1. quæſt. 3. art. 2. At Caiet. 1. par. quæſt. 64. art. 3. & Medina hìc quæſt. 31. art. 1. impugnant Scoti ſententiam: aſſerentes, delectationem & triſtitiam

ſtitiam eſſe actus elicitos à potentia; & loquuntur maximè de voluntate. Alij idipſum de appetitu ſenſitiuo contendunt.

Conſtituũtur in appetitu qualitates diſtinctæ ab actibus.

Dico primo. Videtur, debere in appetitu ſenſitiuo diſtingui hæc duo, actum vitaliter elicitum per modum tendentiæ in obiectum, & qualitatem quandam subiectiuè receptam, ac ſenſibiliter afficientem ipſum appetitum. Et primò quidem, appetitum elicere ſuos actus, eſt ſatis certum & manifeſtum: cùm hic appetitus ſit potentia vitalis, & in hoc diſtinguatur ab appetitu qui dicitur innatus, quia ſenſitiuus eſt verè elicitiuus ſuorum actuum, habentium rationem actualis appetitionis: exercet ergo appetitus ſenſitiuus ſuos actus proſequendi & fugiendi, ſicut & ſenſus habet ſuos cognitionis actus.

Secundò deinde, concedi debere dictam qualitatem, ab actibus elicitis diſtinctam, ſumi poteſt ex Ariſt. 10. Ethic. cap. 9., qui voluptatem ab operatione diſtinguit, docetquè conſequi ad operationem, & comparat pulchritudini. Item ex S. Thoma quæſt. 31. art. 1. ad 1., vbi quædam loca Philoſophi, in quibus dicebatur delectatio eſſe operatio, exponit debere intelligi in ſenſu cauſali, hoc eſt delectationem ex operatione cauſari. Et quamuis hæc explicari poſſint, quòd voluptas non ſit eadem ipſa operatio de qua capitur delectatio, ſed ad eam conſequatur, quamuis ipſa ſit alia operatio ab appetitu elicita: tamen doctrina Ariſt. non ſolùm de delectatione, ſed et de alijs paſſionibus, conuenit non ſolùm in actus elicitos appetitus, ſed etiam ſi dicamus paſſiones eſſe qualitates afficientes appetitum.

Oſtenditur ab experientia.

Tertiò. Hoc experientia ipſa conſtare videtur: ſi enim vnuſquiſquè ad ſuos affectus attendat, præſertim quando appetitus vehementer tangitur & mouetur delectatione & mœrore, hos affectus ſenſibiliter in corde aduertet, vbi reſidet appetitus ſenſitiuus; & percipiet inquam iucunditatem in corde ſeu voluptatem qua perfunditur appetitus, vel moleſtiam & preſſuram, planè diuerſam ab actu complacentiæ vel actu diſplicentiæ, quem homo ſimul habet de aliquo obiecto grato vel moleſto.

Quartò. Adeſt & alia experientia: ſæpè homines, recogitantes aliquod obiectum, ſolent magna voluptate & delectatione affici in appetitu ſenſitiuo, etiam ſi non poſſident id quod cogitant, nec in ſua cogitatione iudicent ſe reuera habere quoddam ſenſibile & delectabile bonum, de quo dici poſſit illa delectatio eſſe actus complacentiæ ad inſtar gaudij in voluntate de bono præſenti. Nequè verò homo habet ſolùm complacentiam de cogitatione ipſa: nam etiam ſi non recogitet per actum reflexum ſe cogitare, adhuc habet illam complacentiam. Vel ſi illud ipſum reflexè cogitet, certè illa cogitatio directa non apprehenditur vt tam magnum ſenſibile bonum, de quo tàm vehementem complacentiam homo concipiat, quantam voluptatẽ percipit in appetitu.

Quintò præterea, ſæpè homines huiuſmodi voluptate in appetitu afficiuntur, ferè non cogitantes aliquod delectabile obiectum: ſæpè etiam in appetitu patiuntur præſſuram quandam & mœrorem per modum triſtitiæ, cùm ferè non cogitent quicquam triſte: & interrogati de quanam re affligantur, nihil inueniunt quod illos tam graui mœrore conturbet. Et hæc ſenſibilis affectio appetitus, ex humoribus corporis & qualitate ciborum foueri & augeri ſolet: qui enim atra bili abundant, frequenter mærore tabeſcunt: qui verò ſanguine affluunt, ſæpe abſquè alio motiuo hilaritate quadam exultant. Quidam cibi ſunt mærorem inferentes, & alij hilaritatem, vt de vino dicitur, lætificat cor hominis, Ergo, præter actus ab appetitu elicitos, concedendæ ſunt qualitates quædam ſenſibiliter afficientes appetitum.

Sextò, experientia item conſtat, homines pios ſæpè in meditatione ſpiritualium rerum ſenſibili deuotione & dulcedine in corde perfundi: quæ tunc non eſt complacentia de obiecto vllo ſenſibili, hoc eſt bono delectabili ſenſibus: ergo eſt qualitas quædam ſic afficiens appetitum.

Et ab exemplo.

Septimò, poteſt id magis explicari exemplo guſtus & tactus: his enim ſenſibus non ſolùm percipitur obiectum, videlicet guſtu ſapor, tactu obiectum tan-

tangibile: ſed etiam afficiuntur hi ſenſus voluptate vel dolore, quæ videntur qualitates diſtinctæ ab obiecto ſenſibili, & ab actu ſenſationis. Similiter ergo in appetitu diſtingui poſſunt hæ qualitates, voluptas & moleſtia, ab actibus complacentiæ & diſplicentię. Vbi verum eſt, in corde in quo reſidet appetitus, reperiri etiam ſenſum tactus, per quem, ſicut in manu alijſquè membris externis, ita & in corde, homo poteſt perpeti dolorem, dolorem inquam ſpectantem ad ſenſum tactus, qui dicitur externus. Sed aliud certè eſt illud pręſſuræ genus, & voluptatis ei oppoſitæ, quam peculiariter in corde experimur: & hæ ſunt qualitates ſenſibiliter afficientes ipſum appetitum, prout eſt potentia ſenſitiua interior ab omni externo ſenſu diſtincta.

Per hæc tamen non conſtat, in voluntate quoquè rationali præter actus elicitos reperiri ſimiles qualitates. Imò Caiet. loco citato 1. par. diſcrimen indicauit inter appetitum & voluntatem, dicens, S. Thomam hoc loco non agnoſcere paſsiones in voluntate pręter actus elicitos. In appetitu autem, licèt conſtituantur dictæ qualitates, voluptas & dolor; non propterea negari debent actus propriè eliciti, formaliter attingentes obiectum, qui etiam delectationis & doloris nominibus nuncupentur, & vocari quoquè poſſunt complacentia ac diſplicentia, ad inſtar gaudij & triſtitiæ in voluntate. Neque Scotus hos actus negare voluit: & de his poſſunt tandem intelligi ea loca Ariſt., in quibus dixit delectationem eſſe operationem.

Qualitates ſunt paſſiones diſtinctæ ab actibus.

Dico ſecundò. Paſsionis nomen vſurpari poteſt ad ſignificandas qualitates dictas, ab operationibus diſtinctas: & ſic diſtinguuntur in appetitu actus & paſsiones iuxta proprietatem horum nominum. Actus enim maximè dicit operationem elicitam, & ſic loquimur de humanis actibus: paſsio verò maximè exprimit receptionem: nec debet hic ſumi prout accipitur in prædicamento paſsionis; ſed pro qualitate recepta in potentia, vt ſumitur in prędicamento qualitatis, cuius tertia ſpecies eſt paſsio & paſsibilis qualitas. Poſſet etiam ſumi pro omni affectu appetitus ſenſitiui, ſiuè ſit actus, ſiue qualitas: & hęc acceptio eſt magis iuxta communem vſum, quo ſub nomine paſsionis intelligi ſolent actus appetitus. Et in hoc ſenſu paſsio diſtinguetur ab actu tamquàm genus a ſpecie: quia ſub paſsione erunt, tàm actus eliciti, quàm dictæ qualitates in appetitu receptæ. Notauit verò Damaſc. 2. Fidei cap. 22., ſolos motus vehementiores & ſenſibiles dici paſsiones; motus verò leues & nullum ſenſum præbentes, non debere vocari paſsiones. Itaquè magis expeditum nomen ad hæc omnia ſignificanda, erit, motus appetitus ſenſitiui; quo nomine Damaſc. & Auguſt. & alij omnes vſi ſunt, & quo nos etiam in hac tractatione libenter vtemur.

Sed tandem dubium remanet circa qualitatem dictam, à qua nam cauſa & facultate propriè producatur. Sed hoc ſatis liquere non poteſt. Vel ergo hæc qualitas producitur ab ipſo appetitu, licèt non per modum actus tendentis in obiectum: vel à cogitatione & apprehenſione alicuius obiecti: vel ab humoribus ipſis & qualitatibus corporis; vel demum a Deo, quod præſertim putandum eſt de dono ſenſibilis deuotionis.

SECTIO SECVNDA.

Quot & qui ſint Actus & Paſſiones Appetitus ſenſitiui.

Similі pacto diſtingui & aſsignari debent hi actus, quo antea actus voluntatis. Alij ergo ſunt actus eliciti, & alij imperati. Sed quia in homine, actus aliarum potentiarum ſubduntur voluntatis imperio, ſolùm de actibus elicitis appetitus hoc loco erit agendū. Hi actus eliciti poſſunt eſſe vel efficaces vel inefficaces. Quæ diſtinctio, non ſolùm in homine, ſed etiam in brutis locum habet. Cùm enim verbi gratia Canis pergit ad accipiendum panem ſibi oſtenſum, habet affectum & determinationem efficacem appetitus, qua mouetur ad operandum: cùm verò, videns, aliquem vna manu tenere panem, & il-

& altera baculum, ſiſtit & intuetur; tunc inquam, cupit, ſperat accipere panem, habens affectum inefficacem, hoc eſt quo non mouetur ad pergendum vt panem accipiat.

Enumerantur actus & paſſiones appetitus ſenſitiui

Rurſus, diſtinguuntur in appetitu, alij actus proſequutionis, & alij fugæ: eſtq. res manifeſta. Item diſtinguuntur alij actus partis concupiſcibilis, & alij partis iraſcibilis: illi ſunt circa bonum & malum abſolutè ſpectatum, alij verò cum arduitate coniunctum. Vbi in vniuerſum deſignantur vndecim paſſiones: ſex partis concupiſcibilis, nempe Amor & Odium, Deſiderium & Fuga, Delectatio & Dolor: & quinque partis iraſcibilis, nempè Spes & Deſperatio, Timor & Audacia, ac tandem Ira. Circa quam diuiſionem, & ſingulas has paſſiones, plurima hic tractari poſſent: ſed quia ad moralia properamus, ſatis erit de his legere S. Thomam.

De qualitatibus verò quas ab actibus diſtinguebamus, conſtat itidē ex præcedenti ſect., diſtingui debere ſaltem voluptatem & dolorem. Sed etiam iuxta alios affectus enumeratos, aliæ diſtingui poſſe videntur, vt in ira & audacia, amore & odio, & alijs dictis paſſionibus.

SECTIO TERTIA.

De Obiecto, Motiuo, & Modo, quo mouetur Appetitus ad ſuos actus & paſſiones.

Obiectum eſt bonum ſenſibile.

Obiectum appetitus ſenſitiui, eſt bonum ſenſibile quoad proſequutionem, malum quoad fugam. Bonum verò ſenſibile eſt delectabile ſeu commodum: ratio autem honeſtatis non apprehenditur à ſenſu, nec attingitur à ſenſitiuo appetitu. Difficultas verò eſſe poteſt: quia in meditatione ſpiritualium rerum, pars etiam ſenſitiua afficitur, & ex contemplatione Dei appetitus ipſe ſenſibili deuotione perfunditur; & ex contritione peccatorum prout ſunt offenſa Dei, ſuboritur ſenſibilis compunctio in appetitu, ita vt etiam lacrimas eliciat. Imò Pſal. 83. dictum eſt, *Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum*: Vbi ſenſus eſt de dulcedine ſenſibilis deuotionis ex meditatione rerum diuinarum: appetitus ergo ſenſitiuus habet pro obiecto etiam res non ſenſibiles. Ad hoc aliqui conati ſunt aſsignare obiectum aliquod ſenſibile circa quod appetitus afficiatur, tunc quando pars rationalis circa ſpiritualia obiecta operatur: quia dicunt, cùm intellectus res ſpirituales apprehendat ad inſtar materialium, eique ſemper cooperetur ſenſus; pars ſenſitiua operabitur circa res materiales, ad quarum inſtar intellectus concipit res ſpirituales. Sed certe, non apparet, quodnam bonum ſenſibile, in contemplatione diuinarum rerum, proponatur ſenſui, tàm magnum & iucundum, vt tantam delectationem & exultationem ingerat parti ſenſitiuæ, quantam experientia oſtendit: nec quodnam ſenſibile malum, ſcilicet moleſtum & incommodum, proponatur ſenſui, dum quis dolet de peccatis prout ſunt offenſa Dei, & conatur ex hoc ſolo motiuo dolere.

Oportebit ergo rem hanc explicare per qualitates receptas in appetitu, eumquè ſenſibiliter afficientes, vt antea dicebamus. Itaquè ſenſibilis affectio, quam in hoc genere appetitus ſenſitiuus experitur, non eſt actus elicitus per modum complacentiæ, vel diſplicentiæ, de obiecto vt bono, vel malo ſenſibili: ſed eſt qualitas ſenſibiliter afficiens ipſum appetitum. Et alia de obiecto appetitus ſumi poterunt, proportione tamen ſeruata, ex dictis quæſt. 8. de voluntatis obiecto.

Motiuū eſt cognitio ſenſitiua.

Et pariter ex dictis q. 9. de voluntatis motiuo, facilè conſtare poteſt, quid dicendum ſit de motiuo appetitus: nempe appetitum moueri ab obiecto, & occaſionibus externis, proximè verò à cognitione ſenſus. Etenim appetitus moueri non poterit ad actum vllum eliciēdum, immediatè à cognitione intellectiua, abſque ſenſitiua: licèt fieri poſſe videatur, vt qualitate aliqua ſenſibili afficiatur. Ex dictis autem q. 17. ſatis conſtat, qualiter appetitus ab intellectu & voluntate moueatur.

Num Appetitus habeat modū liberè operandi.

Demum circa modum quo appetitus mouetur, an liberè vel neceſſariò, Molina 1. p. q. 14. art. 13. diſput. 12. tribuit appetitui ſenſitiuo, etiam in brutis, veſtigiū quoddam libertatis, hoc eſt indifferentiā quan-

quandam ad agendum: non tamen tantam libertatem, quantam pueris & amẽtibus attribuerat. Atquè, in his omnibus non eſſe talem libertatem, quæ ad meritum aut demeritum ſufficiat, quia non conſtituit in his libertatem ex diſcretione boni & mali moralis. Aliqualem verò libertatem appetitus ſenſitiui colligit ab experientia: quia bruta, & pueri, & amentes, videntur quędam indifferenter agere, vt poté pergere in vnam vel aliam parté, & ſimilia. Caiet. infra q.74. art.4. & q.75. art.5. affirmat, appetitum ſenſitiuum in homine, ex coniunctione ad partem rationalem, in ſeipſo ſortiri aliquam libertatem, ſicut cogitatiua hominis inquit ſortitur vim collatiuam particularium: atquè, eam libertatem eſſe ſufficientem ad peccatum veniale abſquè alio conſenſu voluntatis, non verò ad mortale ad quod fatetur requiri perfectiorem libertatem.

Nõ habet moraliter. Aſſerendum tamen eſt, appetitum ſenſitiuum per ſe nullatenus habere modum liberè & indifferenter operandi, ſed tantum neceſſariò. Dico, indifferenter: quia alioqui ſi ſumatur liberum pro voluntario & ſpontaneo, ſanè hic eſt modus operandi conueniens appetitui ex dictis q. 6. Sed ſumimus modò liberum pro indifferenti, vt opponitur neceſſario. Eſt igitur hæc ſententia communis cum S. Thoma, & Ariſt., vt atteſtantur Fonſ. 6. Metaph. cap.2. q.2. ſect.3., Bellar. lib.3. de Gratia & lib. arbit. c.15., & Salas tract. 3. diſput.1. ſect.11. §.2. Imò Angeſt. cap.1. Moral. comment.1., quem ſequitur Salas §.3., notauit, nec de potentia abſoluta Dei conuenire poſſe appetitui ſenſitiuo modum liberè operandi. Eſt etiam hæc aſſertio conformis Sacræ ſcripturæ, & doctrinæ Patrum: ſolis enim hominibus inter ſubſtantias corporeas adſcribitur libertas penes animam rationalem. Et præſertim, appetitui ſenſitiuo ſub communi ratione qua reperitur etiam in brutis, non conuenire libertatem ſufficientem ad meritum & demeritum, eſt prorſus certum: nec enim in brutis ſunt virtutes & vitia moralia: nec actus brutorum ſunt moraliter digni laude aut vituperio, præmio aut pæna.

Nec naturaliter. Nec etiam huic appetitui conuenire libertatem illam quam dicebat Molina, patet: quia libertas abſolutè ſequitur cognitionem diſcurſiuam, & rationem, & non debet fingi alius ille modus libertatis. Experientia verò illa, ſolùm oſtendit, appetitum ſenſitiuum non eſſe ſeipſo determinatum ad vnum ſolum actum, ſicut v.g. calor eſt virtus determinata ad calefaciendum, grauitas ad deſcendendum: at verò putandum eſt, appetitum ad ſuos actus determinari ex tali occurſu rerum, & tali apprehenſione ſenſus, vt ſtantibus talibus vel talibus conditionibus, ſic vel taliter operetur. Propter illam verò indeterminationem, ſpectata ſola natura ipſius appetitus, admittunt Fonſ. Bellarm. & alij, in brutis reperiri ſimilitudinem quandam, adumbrationẽ, & imaginem libertatis, non tamen vllum verum libertatis vſum.

Nec ex cõmunicatione rationis in homine. Poſtremò, appetitum ſenſitiuum nec etiam ex coniunctione cum ratione in homine participare in ſeipſo formaliter libertatem, eſt res certa: ſed ſolùm eadẽ ipſa libertas voluntatis extenditur ad regendos & moderandos actus & motus appetitus ſenſitiui: ita vt appetitus de ſe abſque ordine ad voluntatem prorſus nõ ſit vllius culpæ capax. Idquè vberiùs contra Caiet. ſect.6. oſtendemus.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Motus appetitus ſenſitiui reperiantur in omnibus hominibus.

Stoici, quorum ſententiam ſequutus eſt Cicero lib.3. & 4. Tuſcul. Quæſt., dixerunt, paſſiones non habere locum in animo ſapientis. Probat Cicero: quia paſſio eſt ægritudo animi, ægritudo eſt quædam inſania, inſania eſt quædam inſipientia, ergo ſapientes ſunt à paſſionibus immunes. Item ſapiens eſt fortis, magnanimus, conſtans, quietus, rectè compoſitus: ergo vacat paſſionibus, quæ ſunt perturbationes animi. Has & alias rationes latè ibi proſequitur. Aliqui verò ex noſtris Doctoribus ſignificarũt, homines valdè perfectos & ſanctos deuenire in ſtatum adeò tranquillum, vt non habeant paſſiones, ſaltem inordinatas,

tas, præuenientes aduertentiam rationis.

Reperiuntur in omnibus hominibus. Certum tamen eſt, motus appetitus ſenſitiui in omnibus hominibus inueniri. Hanc eſſe communem Platonicorum & Peripateticorum ſententiam, teſtatur D. Auguſt. lib. 9. de Ciuit. cap. 4., & eſſe etiam iuxta doctrinam Scripturæ teſtatur cap. 5. Et primò quidem Scriptura tribuit hos affectus etiam ſanctiſſimis viris, qui vtiquè erant ſapientes vt loquebantur Stoici: & tribuit non ſolùm in voluntate, ſed etiam in appetitu, loquens humano more prout hi affectus in communi hominum ſtatu inueniuntur. Imò etiam ipſi Chriſto Scriptura tribuit pauorem & mœrorem, lacrimas, iram: vnde affectus appetitus ſenſitiui fuiſſe in Chriſto, omnes Theologi docent, vt 3. p. q. 15. videbimus. Rurſus conſtat, in viris valde pijs & sāctis reperiri vehemētes in parte ſenſitiua affectus, pios & deuotos.

Secundò patet experientia quoad ordinarias & cōſuetas paſſiones. Nullus enim eſt, quantumuis ſapiens & pius videatur, qui non in ſe deprehendat partis ſenſitiuæ affectus: Et certè Stoici non poterant id non experiri. Confirmat id Auguſt. cap. 4. citato, ex Aulo Gellio exemplo cuiuſdam Stoici, qui in nauigio, tempeſtate anxius, vi timoris expalluit.

Tertiò ratione probatur. Non omnes motus appetitus ſenſitiui ſunt mali, nec omnes dedecent veram ſapientiam & pietatem, quinimò poſſunt eſſe boni vt ſect. ſeq. dicemus. Nec etiam omnes ſunt in noſtra poteſtate, quantumuis quis ſapientia polleat: ergo cadunt etiam in ſapientis animum paſſiones. Quare hæc res eſt adeo clara, vt D. Auguſt. illo cap. 4., quem imitatur S. Thom. hic q. 24. art. 2., dixerit, Stoicos ſolùm de nomine potuiſſe ab alijs Philoſophis diſſentire: quia paſſionis nomine non quemcumquè animi affectum ſignificabant, ſed perturbatum affectum cui homo ſuccumberet: ſic enim ſubijci paſſionibus, dedecet ſapientem.

Et multo magis in ſtatu naturæ lapſæ. Quartò demum. In præſenti ſtatu naturæ lapſæ, omnes homines, ſecluſo Dei priuilegio ſpeciali, patiuntur motus ſenſualitatis, etiam præter ordinem rationis. Eſt res certa, & ſumitur ex Apoſt. ad Rom. 7. Atquè aduerſus hanc inordinationem ſenſus collatum fuit primis parentibus donum integritatis, quod per peccatum amiſſum eſt pro toto humano genere. Collatum deinde fuit hoc integritatis donum Chriſto Domino & B. Virgini. Alijs verò ſanctis in ſtatu præſentis vitæ non confertur. Sed tantùm quando homines perfectioris ſanctitatis gradum attigerint, & aſſidua ac diuturna exercitatione paſſiones edomuerint, abundantioribusquè ſubſidijs diuinæ gratiæ muniti ſint, eo minùs pugnæ & moleſtiæ patientur à ſenſu: non tamen erunt ab hac pugna omnino exēpti, quandoquidem Apoſtolus ipſe Paulus, adeo ſanctus & perfectus, hoc certè tamen in ſe experiebatur.

Soluuntur rationes Stoicorū. Ad rationes Stoicorum & Ciceronis, facilis eſt ſolutio: Paſſiones non eſſe animi morbos, niſi quando deordinatæ & immoderatæ ſunt: atquè adeo loquendo in genere, ſunt indifferentes ad bonum & malum, poſſuntquè cum debita moderatione etiam pijs & ſapientibus conuenire. Nec obſtat inſtantia Cicer. dicto lib. 3. dicentis: quia omne malum etiam mediocre, malum eſt; & corpus mediocriter ægrum, ſanum non eſt: ſic inquit, ſi in animo eſt iſta mediocritas, ſanus non eſt. Negamus enim, paſſiones moderatas eſſe morbos, ac repugnare animi ſanitati.

Fatemur tamen, paſſiones citra deliberationem voluntatis inordinatè inſurgentes, eſſe quoſdam naturæ morbos, quos homo patitur in præſenti ſtatu naturæ lapſæ & infirmæ: ob quam infirmitatem, nulla ſapientia, etiam quæ in hoc ſtatu à Deo infunditur, nedum ſapientia philoſophica & acquiſita, poteſt perfectè ſanare naturam, eamquè integram reddere, qualis fuit in primis parētibus, ſed ad hoc requiritur Dei priuilegium ſpeciale. Sapientes ergo non poterunt eſſe tàm fortes, magnanimi, conſtantes, quieti, rectèquè compoſiti; quin has ſentiant paſſiones: poſſunt tamen his reſiſtere, quod quidem veram ſapientiam pietatemquè decet.

SECTIO QVINTA.

Num Appetitus ſenſitiui motus, alij ſint boni, & alij mali.

S. Thom. hic q. 24. art. 2., ex eo quod Stoici negabant ſapientibus paſſiones, refert, eos putaſſe, omnes paſſiones eſſe malas. Exponit tamen, eos eſſe loquutos, non de omnibus prorſus animi motibus, ſed tantum de inordinatis, hoſquè ſolos vocaſſe paſſiones. Ait quoquè, eſſe loquutos de motibus voluntatis; nec diſtinxiſſe duplicem hominis appetitum, rationalem & ſenſitiuum. Lutherus & alij recentiores Hæretici, qui, vt refert Valent. q. 4. de peccatis pũcto 2., dixerunt, omnem motum partis ſenſitiuæ eſſe peccatũ, non ſolùm loquuti videntur de motibus circa obiecta praua, ſed circa quodcumque obiectum, cùm & omnia noſtra opera in vniuerſum dixerint eſſe peccata. Specialiter autem id affirmarunt de motibus partis ſenſitiuæ, quia putarunt ipſummet ſenſitiuum appetitum, quem concupiſcentiam appellarunt, eſſe originale peccatum; atquè adeo inficere & vitiare omnem motum ab eo prodeuntem.

Sunt capaces bonitatis & malitiæ. In hac re certum eſt, motus appetitus ſenſitiui eſſe capaces bonitatis & malitię, hoc eſt contineri ſub genere actuum moralium. Ità S. Thom. q. 24. art. 1. Et ex ſequentibus planè conſtabit.

Alij ſunt boni et alij mali. Rurſus certum eſt, non omnes eſſe malos, ſed poſſe etiam eſſe bonos. Ita communiter Theologi, & præſertim S. Thom. q. 24. art. 2., & q. 34. in ſpeciali de delectatione, & q. 39. de triſtitia. Probât Valentia q 11. de paſſionibus puncto 1., Salas diſp. 2. de paſſionibus ſect. 2., & Lorca diſp. 48. de actibus in fine. Probat D. Auguſt. ipſe lib. 14. de Ciuit. cap. 9. multis Scripturæ locis, in quibus huiuſmodi affectus quos paſſiones vocamus, commendantur vt boni. Ac breuiter ſatis patet ex dictis ſect. præced., præſertim quòd hi affectus ſenſitiui fuerunt etiam in Chriſto, in quo quicquid fuit, rectum & ſanctum erat. Patet etiam ratione: quia non omnes paſſiones ſunt circa obiectum malum, & inclinantes ad malum: ſed aliquæ ſunt circa bonum, & inclinant ad bonum, vt experientia ipſa notum eſt. Falſumquè eſt, quod Hæretici aſſumebant, concupiſcentiam & ſenſualitatem ipſam eſſe originale peccatum: vnde & falſum eſt quod inde deducebant, omnes concupiſcentiæ motus eſſe peccata.

Ex alia parte certum eſt, non omnes motus appetitus ſenſitiui eſſe bonos, ſed plurimos eſſe malos. Patet ex Sacra ſcriptura, quæ ſæpè prauas concupiſcentias damnat: docet, partem ſenſitiuam pugnare cum ratione. Imò quandoquè concupiſcentia naturæ, appellatur nomine peccati: quod ex Trid. ſeſſ. 5. in decreto de peccato originali, intelligi debet, quia ex peccato eſt, ſcilicet Adami, & in nobis originali, atq; ad peccatum inclinat. Ratio quoq; eſt in promptu: quia ſæpè, vt quotidiana experiẽtia docet, appetitus tẽdit in obiecta praua: & huiuſmodi motus, erunt vtiquè mali, quandocumquè adſint conditiones requiſitæ, ſcilicet aduertentia rationis, & vſus libertatis. Eodemquè experimento notum eſt, appetitum ſenſitiuum vehementiùs & frequentiùs inclinare ad malum quàm ad bonum; eo quòd contingit, obiecta delectabilia in quæ appetitus eſt procliuis, plerumquè eſſe illicita. Refert quidem S. Thom. q. 34. art. 2., ſpecialiter de delectatione Epicureos dixiſſe, omnem delectationem eſſe bonam: ſiquidem humanam felicitatem in voluptatibus collocabant. Sed oppoſitum, non ſolùm ex fide, verùm etiam naturali ratione eſt notiſſimum. Aliqui etiam Theologi non rectè de grauitate huius peccati ſenſiſſe videntur: quos poſtea refellemus.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Motus Appetitus ſenſitiui ſint per ſe boni & mali, vel tantùm ex conſenſu libero voluntatis.

HAbet appetitus ſenſitiuus hoc ſibi proprium, in quo differt à potentia loco motiua, quòd poteſt ex ſe operari

rari abſquè applicatione & imperio voluntatis. Hinc dubitatur, num tales motus appetitus ſint boni & mali, quatenus per ſe oriuntur ex ipſo appetitu, abſquè alio ordine ad cōſenſum voluntatis eos cauſantis ſeu permittentis, an tantùm quatenus ſubduntur voluntatis libertati.

Sententia affirmans, per ſe participare bonitatem et malitiam.

Henricus Quodlibeto 6. q.32. refert, quoſdā dixiſſe, motus ſenſualitatis per ſe abſquè ordine ad voluntatem eſſe peccata, ſolùm prout oriuntur ex ipſa ſenſualitate, quæ dicitur fomes peccati, & ex peccato originali deordinata eſt. Hæc ſententia, magna ex parte conuenit cum illo Hæreticorum errore, cuius ſectione præcedenti meminimus. Ipſe Henricus affirmat, hos motus eſſe per ſe peccata, quia voluntarij ſunt per voluntatem primi parentis, atquè adeo etiam non accedente conſenſu voluntatis propriæ ſingulorum. Addit, in baptizatis non imputari à Deo, in non baptizatis imputari, ſed dependenter aliquo modo ex voluntate eorum, qua ſcilicet recuſant recipere baptiſmum. Aitquè, eſſe peccata mortalia, loquens circa ea obiecta quæ ſunt mortaliter vetita.

Apertè inſuper Caiet. q.74. art. 4. affirmat, motus ſenſualitatis, per ſe & per ſolum reſpectum ad appetitum ſenſitiuū, ſecluſa motione vel permiſsione libera voluntatis, eſſe peccata venialia, non tamen mortalia; quia attribuit appetitui aliquam libertatem. Inductus eſt in hanc ſententiam, ad explicandum quod ait S.Thom. eodem art 4. in corpore, in ſenſualitate non eſſe peccatum mortale, & ad 3. eſſe peccatum veniale. Si enim conſideretur ſenſualitas vt ſubditur voluntati, non tantùm eſt capax peccati venialis, ſed etiam mortalis: ergo S.Thom. locutus eſt de ſēſualitate per ſe ſpectata. Imò art. 2. eiuſdem q. in ſolutione ad 3. dixerat, potentias appetitiuas poſſe eſſe ſubiectum peccati, non verò mēbra corporis, quia illæ potentiæ comparantur ad rationem quaſi liberæ.

Vera concluſio, non participare niſi ex libertate volūtatis.

Aſſerendum tamen omnino eſt, motus appetitus ſenſitiui non eſſe bonos aut malos, niſi prout ſubduntur libertati voluntatis. Et primò quidem omne peccatum actuale, ſitum eſſe in libera hominis poteſtate, oſtendunt admonitiones Scripturæ, doctrina Patrum, & communis Doctorum conſenſus. Ita aſſerunt S.Th. hic q 22.art.2., q.74.art.1.& 3., & alibi, Durand. in 2. diſt.24. q.5., Scotus in 2. diſt. 42., & alij quos referunt ac ſequuntur recentiores Expoſitores in hac parte q.74.art.3.& 4. Item Bellarm. lib. 5. de Amiſſ.gratię cap.8., Roffenſ.art.2.contra Luther., & alij ſcribentes contra recentiores Hæreticos. Eſtquè res naturali ratione euidens: Non enim quiſquam peccat, niſi in eo quod vitare poteſt: & quicunquè peccat, eſt vituperio ac pœna dignus, vtiquè quia poterat non peccare. Vndè preclarè D.Auguſt. lib.de Duabus animabus contra Manichæos cap.18.ait, tam manifeſtum eſſe, abſquè libertate nō incurri peccatum, vt ſi quis peteret, an peccaret ille, cuius dormientis, vel non potentis reſiſtere, vi arrepta manu, alter flagitium ſcripſiſſet, omnes meritò mirarentur & indignarentur, talia interrogari. Optimè etiam Trident.ſeſſ.6.cap.11. definiuit, *Deus impoſſibilia non iubet, &c.* Itaquè motus ſenſualitatis, dum non ſunt in libera hominis poteſtate, nullatenus poſſunt dici peccata. Nec vtiquè ſufficit, quod ſunt voluntarij ex libertate primi parentis. Hoc enim ſatis quidem eſt ad peccatum originale, non verò ad peccatum actuale & perſonale, quod omnino requirit libertatem propriam peccantis. Neque verò motus ſenſualitatis ſunt formaliter originale peccatū: ſed quando ſunt peccata, ſunt de genere actualium peccatorum.

Aſquè hac libertate non imputantur ad culpam.

Secundò præterea, aut motus ſenſualitatis ſemper imputantur ad culpam: & ſic in ſtatu præſenti naturæ corruptæ homines aſsiduè eſſent huius culpæ rei, quia tàm frequenter hos motus patiuntur. Aut nō imputātur: ergo in re & propriè non ſunt peccata: quia alioqui, ſi habent deformitatem & malitiam moralem, debent imputari: eſtquè peſsimus error Hæreticorum huius temporis dicentium, opera fidelium & iuſtorum eſſe peccata, ſed à Deo non imputari, ſed quaſi tegi & occultari: contra quem errorem plura dicemus poſtea in materia de Gratia. Nequè ſufficit voluntas recuſandi baptiſmum, ad hoc vt motus ſenſualitatis imputentur hominibus nō baptizatis, ſicut dicebat Henricus: quia peccatum non eſt voluntarium in cauſa, niſi aliquo modo

modo fuerit in illa præuiſum, & in cauſa potuerit ac debuerit vitari: ſed infideles non cognoſcunt, quòd recuſando baptiſmum præbent cauſam motibus ſenſualitatis vt imputentur ad culpam: quinimò exploratum eſt, per ſuſceptionem baptiſmi non impediri quominus deordinati motus ſenſualitatis inſurgant.

Appetitus per ſe non habet libertatem.

Tertiò deinde, non conuenire appetitui per ſe libertatem ſufficientem ad culpam, patet facilè ab experientia ipſa: ſæpè enim homo conatur quantum poteſt reprimere inordinatos ſenſualitatis motus, cauet occaſiones ex quibus cogitat eos poſſe inſurgere; nec propterea conſequitur intuentum; quinimò ſæpè contingit quod dicebat Apoſtolus, carnem concupiſcere aduerſus ſpiritum, & ſpiritum aduerſus carnem: non ergo ineſt ipſi appetitui libertas quoad ſuos actus. Confirmatur: quando contingit, ſpiritum pugnare contra ſenſum, ibi non ſolùm non interuenit peccatum, ſed potiùs meritum: ergo quilibet motus inordinatus partis ſenſitiuæ, non eſt per ſe culpabilis ex libertate ipſius appetitus: alioqui ſimul contingeret, hominem mereri per libertatem voluntatis, & peccare per libertatem appetitus: quod planè eſt impoſsibile.

Non ex ſolo motu appetitus, ſed ex conſenſu volũtatis trahitur culpa.

Quartò in vniuerſum probatur, motus ſenſualitatis non eſſe peccata, niſi ratione alicuius conſenſus liberæ voluntatis. Eccleſ. 18. *Poſt concupiſcentias tuas non eas; ſi præſtes animæ tuæ cõcupiſcentias eius, faciet te in gaudium inimicis*: Vbi dictum non eſt, ne habeas concupiſcentias, ſed ne eas poſt illas, ideſt ne conſenſum prebeas illis, quia nimirum in hoc eſt culpa. ſimiliter Roman. 6. *Non regnet peccatum in veſtro mortali corpore, vt obediatis concupiſcentijs eius*: & cap. 8. *Nihil damnationis eſt ijs qui ſunt in Chriſto Ieſu, qui non ſecundùm carnem ambulant*: Sed certè ij qui non conſentiunt, ſed potiùs reſiſtunt motibus carnis, vtiquè non ſecundùm carnem ambulant: ergo nihil damnationis ſeu peccati, ratione eorum motuum incurrunt. Item Iacobi 1. *Vnuſquiſquè tentatur à concupiſcentia ſua abſtractus & illectus, concupiſcentia verò cùm conceperit parit peccatum*: vbi non conſtituitur peccatum in eo quòd quis à concupiſcentia tentatur, ſed in eo quòd voluntatis conſenſus accedat, vt explicauit D. Auguſt. lib. 5. contra Iulianum cap 3.

Eandem veritatem perſpicuè Concilium Trident. expreſsit ſeſſ. 5. in decreto de peccato originali: *Manere in baptizatis concupiſcentiam vel fomitem, fatetur Sãcta Synodus, quæ cũ ad agonem relicta ſit, nocere non conſentientibus, ſed per Chriſti gratiam repugnantibus, non valet, quinimò qui legitimè certauerit coronabitur.* Et illuſtrari magis poteſt exemplo D. Auguſt. lib. 1. de Ciuit. cap. 25. *Sicut motus concupiſcentiæ in corpore dormientis eſt abſquè culpa, quantò magis abſquè culpa eſt in corpore non conſentientis?* Et alijs plurimis in locis idẽ docet. Similiter Baſilius, Chriſoſtomus, Hieronimus, Ambroſius, Cyrillus, Cyprianus, Proſper, Gregorius, Bernardus, apud Bellar. lib. 5. de Amiſſ. gratiæ cap. 8. S. Thom. quoquè locis allegatis idem expreſsè docuit; vt mirum ſit, Caietanum excogitaſſe ſententiam adeò alienam à mente & doctrina S. Th. in gratiam S. Thomæ. Et Monteſinus diſp. 6. de peccatis q 3. teſtatur, ſententiam Caietani reijci tamquam falſam ab omnibus qui poſt ipſum ſcripſerunt.

Explicantur quadã loca D. Thomæ.

Ad priorem autem illum difficilem locum, dixerunt aliqui, S. Thomam voluiſſe, in ſenſualitate non reperiri peccatum mortale, ſed veniale: quia illi motus, qui non cauſantur à voluntate in appetitu, ſed tantum permittuntur, ſunt peccata venialia, non mortalia. Hanc tamen expoſitionem Caiet. impugnat: & nos plura de hac re dicemus poſtea. Aliter reſpondet Vaſq. diſp. 104. cap. 5., nempe peccatum veniale eſſe in ſenſualitate; tantùm vt ſubditur voluntati; at peccatũ mortale formaliter vt mortale, cùm inuoluat priuationem gratiæ & charitatis quæ eſt in voluntate, non reperiri in ipſa ſenſualitate. Verùm hæc priuatio non ſpectat formaliter ad rationem peccati actualis, ſed ad ſummum conſtituit maculam habitualem peccati: Sanctus Thomas verò loquutus eſt de peccato actuali. Meliùs ergo locus Sancti Thomæ ſic exponi poterit: in ſenſualitate reperiri peccatum veniale ob imperfectam deliberationem voluntatis: peccatum autem mortale requirit perfectam deliberationem: illi verò motus ſenſualitatis, qui tantùm imperfectam deliberatio-

ratio-

rationem inuoluunt, magis adſcribi & appropriari poſſunt ipſi ſenſualitati; ſed ob perfectam deliberationem peccatum mortale magis adſcribendum eſt rationi & voluntati. Indicauit hoc ipſum non obſcurè S. Thom. art. 3. ad 3. & art. 8. ad 2.

Ad alium S. Thomæ locum, cùm dixit potentias appetitiuas eſſe aliquo modo liberas, manifeſtè patet ex diſcurſu illius loci, S. Thomam ſumpſiſſe libertatem non pro libertate à neceſſitate, ſed pro libertate à ſeruitute: ſcilicet appetitum non tàm perfectè obedire & ſubdi imperio rationis, ſicut membra externa. At verò loquendo de libertate à neceſſitate; putandum eſt, appetitum quando repugnat, neceſſariò ex parte ſua repugnare; & ſimiliter quando obedit, neceſſariò obedire: nec aliter poſſe habere actus malos, quàm ratione poteſtatis & libertatis quàm habet voluntas ad moderandum ipſum appetitum. Difficile tamen eſt, quare hac ratione dixerit S. Thomas, peccatum eſſe in appetitu, non tamen in membris externis: ſed de hoc eadem quæſt. 74. agemus.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Omnes motus appetitus ſenſitiui, ſint in poteſtate voluntatis, atquè adeò boni vel mali.

Sententia affirmans

AFfirmaſſe videntur, Alenſis 2. par. quæſt. 108., Altiſiodor lib. 2. tract. 28. cap. 1. & 2., Albert. in 2. diſtinct. 36. art. 4., Bonau. eadem diſtinct. art. 1. quæſt. 2. & diſtinct. 41. art. 2. quæſt. 1., Dicentes, omnem ſenſualitatis motum circa obiectum prauum, eſſe malum, nullumquè excuſari à culpa pretextu indeliberationis in voluntate, quia dicunt ſaltem in poteſtate voluntatis erat præoccupare ne praui motus inſurgerent. Fauet S. Thom. infra quæſt. 74. art. 3. ad 2., & clariùs quæſt. 4. de Malo art. 6. ad 8., alijſquè in locis, in quibus ait, motus orientes ex apprehenſione & imaginatione ſenſitiua, poſſe quidem ſingulos per ſe, licèt non omnes collectiuè, à voluntate præcaueri, & ideo eſſe peccata: excipit ſolùm eos motus qui oriuntur ex immutatione corporis. Conſentiunt Conrad. quæſt. 74. art. 3., Antonin. 2. par. tit. 5. cap. 1. §. 4., Petrus de Bergomo in Concord. dub. 395. Accedit Magiſter in 2. diſtinct. 21. Item Durand. eadem diſtinct. quæſt. 1. nu. 9., propterea dicens, tentationes carnales ſemper contingere cum aliqua culpa. Quod idem dixit S. Thom. 3. par. q. 41. art. 1. ad 3., docens ideò non fuiſſe in Chriſto: & affert auctoritatem Auguſt. lib. 19. de Ciuit. cap. 4. dicentis, *Neque enim nullum eſt peccatum*, (in textu Auguſt. legitur vitium) *cùm caro concupiſcit aduerſus ſpiritum*. Addi poteſt, quod idem Auguſt. ait lib. 4. contra Iulianum cap. 2., motum concupiſcentiæ ad illicita eſſe malum.

Sententia negans.

Communis tamen ſententia, vt referunt & ſequuntur Vaſq. diſput. 106. cap. 3., Salas diſput. 6. de peccatis ſect. 2., Lorca diſput. 14., concedit, plurimos eſſe ſenſualitatis motus, citra libertatem voluntatis inſurgentes, qui vt ſic non ſunt mali & culpabiles in materia praua, & ſimiliter nec ſunt boni & laudabiles in materia honeſta; loquendo inquam de malitia & bonitate morali quæ homini imputetur, prout ſuperiori tractatione de bonitate & malitia loquuti ſumus. Fauet etiam S. Thom., qui eodem illo loco quæſt. 74. art. 3. ad 2. ait, poſſe voluntatem reprimere ſingulos motus ſenſualitatis ſi præſentiat, quaſi admittens poſſe ita contingere, vt non eos præſentiat: & clariùs quæſt. 80. art. 3. ad 3. inquit, *Concupiſcentia carnis contra ſpiritum, quando ratio ei actualiter reſiſtit, non eſt peccatum, ſed materia exercendæ virtutis*.

Nō omnes ſenſualitatis motus ſunt in voluntatis poteſtate.

Hæc ſententia ſine dubio vera eſt. Et probatur primò iiſdem auctoritatibus Scripturæ & Patrum, ſect. præced. allegatis, in quibus non obſcurè denotatur, poſſe prauos ſenſualitatis motus inſurgere abſque conſenſu voluntatis, ſed voluntatem teneri non conſentire: non ergo eſt in poteſtate noſtra facere, ne prorſus praui motus ſenſualitatis inſurgant: nec etiam ſtatim ac ſuborti fuerint, poteſt voluntas eos penitus extinguere: ſed debet quidem eis reſiſtere ac repugnare. Hoc ipſum perſpicuè

docuit

docuit Concilium Tridentinum. Et clarè teſtatus eſt Apoſtolus ad Rom. 7. *Sentio aliam legem in membris meis &c. Quod nolo malum hoc facio*, ideſt renitente & nolente ratione ac voluntate, appetitus carnalis illicita concupiſcit. Ad idem facit illud 1. Corint. 10. *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari vltra id quod poteſtis*; ideſt non permittet concupiſcentiam adeò præualere, vt ei reſiſtere non poſſitis: non dixit, non ſinet vos tentari quando tentari non vultis: hoc enim non eſt in noſtra poteſtate. Preclarè etiam Ambroſius lib. de Fuga Sæculi, & Auguſt. de Bono perſeu. cap. 8., referens & approbans dictum Ambroſij, *Non eſt in poteſtate noſtra cor noſtrum & cogitationes noſtræ*: & rurſus Auguſt. lib. 3. de Libero Arbit. cap. vlt. *Non eſt in poteſtate noſtra quibus viſis tangamur*: ergo iuxta ſententiam horum Patrum, non ſunt in poteſtate noſtræ voluntatis, omnes motus partis ſenſitiuæ, qui ex varijs cogitationibus oriuntur.

Conſtat experientia. Secundò patet experientia: ſatis enim conſtat, ſępè inſurgere prauos motus, quos homo nec præuidere potuit, nec præcauere. Item conſtat, cùm inſurgunt, ſæpè non poſſe ſtatim, etiam conante voluntate, extingui. Idquè manifeſtum eſt, non ſolùm de motibus orientibus ex parte corporis, & operatione Dæmonis; ſed etiam ex apprehenſione ſenſus: quinimò non poteſt ex parte corporis aut opera Dæmonis moueri appetitus ad vllum actum, niſi mediante apprehenſione imaginationis.

Oſtenditur ratione. Tertiò, ratio à priori eſt: quia pars ſenſitiua non obedit ſeruiliter & deſpoticè rationi; quinimò poteſt ſua virtute operari abſquè imperio rationis, & poteſt ac ſolet pugnare contra rationem. Et ex parte cogitationis, potentia cogitatiua ex ſe, citra imperium rationis, poteſt ac ſolet apprehendere ea quæ ipſi obijciuntur, & ad hanc apprehenſionem ſuboriuntur motus in potentia appetitiua: vnde ſæpè occurrunt homini cogitationes, quarum non eſt ſibi conſcius dediſſe cauſam, eaſquè præoccupare potuiſſe.

Quartò præterea, quandoq; licet homo præuideat ſequuturas prauas cogitationes in ſenſu & motiones in appetitu, non tenetur deſiſtere ab opere aliàs ſibi opportuno aut neceſſario, vt ab audiendis confeſſionibus, à ſtudio litterarum, & ſimilibus cauſis, quando inquam non adeſt periculum conſentiendi: & tunc hi motus ſic inſurgentes, non imputabuntur ad culpam: ſic ergo pluribus modis poſſunt euenire motus inordinati ſenſualitatis abſquè vllo noſtro peccato.

Eademquè ratio eſt de primis motibus voluntatis. Quintò, hæc eadem doctrina intelligenda eſt etiam de ſubitis motibus voluntatis, nempè hos quoquè poſſe contingere abſquè peccato. Quando enim ab intellectu proponitur voluntati obiectum aliquod delectabile, voluntas naturali quodam impetu fertur in illud obiectum: ſed ſi non conſentiat poſt ſufficientem rationis aduertentiam, non peccat. Imò interdum accidit, vt voluntas naturali illo impetu tranſeat in actum aliquem externum, etiam ſine aduertentia, atquè adeo ſine culpa. Hi ergo omnes motus, non ſunt in poteſtate libera voluntatis, hoc eſt non fiunt cum vſu libertatis, ideoquè non imputantur ad culpam: & ſimiliter, dum contingunt circa obiectum bonum & honeſtum, non imputantur ad laudem. Hi omnes actus appellantur primi motus. Sed rurſus diſtingui ſolent, alij motus primò primi, nempè abſquè vlla aduertentia rationis & deliberatione ſufficiente ad culpam, & alij motus ſecundò primi, ideſt cum aliqua aduertentia & deliberatione imperfecta, non ſufficiente ad peccatum mortale, ſed benè ad veniale, qui diſtinguuntur ab actibus factis cum plena aduertentia ac deliberatione. Quænam verò & quanta aduertentia eſſe debeat, & qualis deliberatio, ad moralitatem actus, præcipuè ad peccatum requiſita; communi quadam ratione diximus quæſt. 18., & plura dicemus in propria materia de peccatis, cùm res ſit communis, non ſolùm ad peccata quæ in ſenſualitate contingunt, ſed ad alia omnia.

Explicantur quædam loca D. Thomæ & D. Auguſtini. Ad Diuum Thomam qui videbatur oppoſitum docuiſſe, reſpondet Medina quæſt. 74. art. 3., eo loco S. Thomam explicaſſe, quòd ij tantùm motus ſenſualitatis ſunt in poteſtate voluntatis, quos homo præuidit: & per hoc Medi-

na ait, S. Doctorem retractaſſe quod aliis locis fortaſſe docuerat. Ad illum verò locum ex 3. par., ſimiliter reſponderi poteſt, S. Thomam conſideraſſe poteſtatem quam habebat Chriſtus ad moderandum appetitum, ne vlli inordinati motus inſurgerent: & quando homo habet hanc poteſtatem, verum eſt tales motus non contingere abſquè culpa. Hanc tamen poteſtatem non habent homines in ſtatu naturæ lapſæ.

Ad loca demum Auguſtini, facilis eſt explicatio, ex eodem contextu deducta: Auguſtinum ibi ſumpſiſſe peccatum ſeu vitium, pro defectu naturæ, & non præcisè pro malo culpæ: ac etiam quia praui concupiſcentiæ motus inclinant ad peccatum: quo eodem ſenſu Concilium Tridentinum declarauit, concupiſcentiam appellari peccatum. Vnde eodem illo loco de Ciuit. aduertit Auguſtinus, non poſſe nos facere in hac vita, ne caro aduerſus ſpiritum concupiſcat, ſed debere cum adiutorio Dei facere, ne carni concupiſcenti aduerſus ſpiritum, ſpiritu ſuccumbente cedamus, noſtraquè conſenſione ad perpetrandum peccatum trahamur.

SECTIO OCTAVA.

Quinam Motus Appetitus ſenſitiui & quo pacto boni ſint.

Circa obiectum bonum boni ſunt.

ILli motus appetitus, cenſendi erunt boni, qui ſunt circa obiectum bonum, nulla alia mala circũſtantia vitiante: actus inquam proſequutionis: quia circa malum pariter actus fugæ cenſendi ſunt boni. Et ſimiliter quæcumque affectio appetitus ex ſe inclinans ad bonum, dummodo non vitietur aliqua mala circunſtantia, poteſt eſſe bona & honeſta.

Dummodo per ſe intendantur à voluntate.

Vt autem huiuſmodi motus appetitus reipſa & actualiter boni ſint in genere moris, & imputentur homini ad laudem, debebunt eſſe per ſe voliti amore & intuitu honeſtatis. Quod ſequitur ex dictis quæſt. 18. Vnde ſi ex eo quòd voluntas appetat aliquod obiectum bonum, naturaliter ſuboriatur motus appetitus circa idem obiectum, abſquè eo quòd voluntas expreſsè intendat talem motum; hic motus per ſe non imputabitur homini ad laudem, præter bonitatem voluntatis prout tendentis in obiectum. Sicut cùm voluntas appetit aliquid honeſtum, ex quo ſequitur alius effectus bonus; niſi voluntas per ſe appetat & intendat talem effectum bonum, hic non imputabitur ad bonitatem & laudem, præter illud bonitatis quod erat in volendo obiectum illud honeſtum.

Et poteſt voluntas per ſe illos intendere.

Poteſt autem voluntas rectè & honeſtè intendere motum appetitus circa huiuſmodi obiectum: nempe vt etiam partem ſenſitiuam ſibi iuxta rectam rationem faciat deſeruire: vt aſſueſcat faciliùs moderari appetitum à prauis motibus, & dirigere ad bonum: vt acquirat habitus virtutis etiam in ipſo appetitu: vt in ſingulis ipſis operibus homo incitetur magis ad alacriùs & promptiùs operandum iuxta virtutem, concurrente ſimul & veluti coadiuuante appetitu ſenſitiuo vnà cum voluntate, & totus homo omneſquè eius potentiæ conſpirent ad bonum.

Cæterùm, de malitia iam motuum appetitus, copioſiùs magiſquè diſtinctè agendum eſt: quod quidem ad moralem doctrinam & praxim vtilius eſt, et à Doctoribus expreſsiùs pertractatur: ideoquè per plures partes et ſectiones, res hæc deinceps expedienda eſt.

SECTIO NONA.

An & quo pacto Motus Appetitus circa obiectum ex natura ſua malum mali ſint.

QVorundam ſententia eſt; hos motus non eſſe peccata, ſaltem mortalia, etiam ſi oriantur ex cogitatione obiecti & peccati mortalis, ſeclusò ſcilicet voluntatis conſenſu & periculo conſenſus in opus ipſum malum. Hanc opinionem de delectatione appetitus refert S. Thomas quæſt. 74. art. 8., & planè eadem ratio eſt de aliis motibus appetitus. Referriquè ſolet pro hac ſententia Martinus de Magiſtris tract. de

tem-

temperantia, q. 3. de luxuria in reſponſione ad 17., & in q. de pollutione. Sed Vaſquez diſp. 109. cap. 2. & alij Recentiores notant, Martinum non id docuiſſe. Attamen eam ſententiam probabilem putat Corduba lib. 1. q. 23. dub. 11.

Circa obiectum malum mali ſunt.

Communiter Theologi docent oppoſitum, S. Th. q. 74. art. 8. & alij ibidem, Vaſq. diſp. 109., Salas diſp. 6. de pecc. ſect. 4, item Magiſter, Bonau., Riccar., Durand., & alij Scholaſtici in 2. diſt. 24., Scot. diſt. 42., Summiſtæ verbo *Delectatio*, *Cogitatio*, & alij quos copioſè refert Salas. In qua re notant Recentiores, priorem ſententiam eſſe iam omnino improbabilem, licèt fortaſſe apud antiquiores res non fuiſſet tam clara & certa, ſicut modò eſt. Sed etiam olim S. Thomas ipſe q. 15. de Verit. art 4. dixit, illam ſententiam vergere in perniciem animarum.

Suntquè peccata mortalia.

Dicendum eſt ergo, motus appetitus ſenſitiui, ſiue ſint per modum actus tendentis in obiectum, ſiue per modum qualitatis, ortæ ex cogitatione obiecti, & afficientis appetitum eſſe malos circa obiectum ex natura ſua malum, eſſequè ex genere ſuo peccata mortalia circa obiecta mortaliter mala; etiam ſecluſo voluntatis conſenſu & periculo conſenſus in ipſum opus, ſed ratione ſolius conſenſus voluntatis in ipſos motus appetitus, hoc eſt quamuis voluntas non velit aut deſideret operari peccatum cogitatione ſibi propoſitum, ſed tantùm velit & conſentiat habere motus appetitus circa obiectum prauum.

Nō ſolùm ob periculū conſentiendi in opus.

Et primò quidem, hos motus eſſe aliquo modo malos, eſſe etiam peccata mortalia ob periculum conſentiendi in ipſum opus, fatetur atquè pro certò ſupponit Corduba. Eſtquè res manifeſta: nam ſine dubio per ſe habent aliquam inordinationem & deformitatem hi motus ſenſualitatis, dū voluntarij ſunt: & vlteriùs, qui ſe exponit periculo peccandi mortaliter, eo ipſo peccat mortaliter: & certè conſenſus voluntatis in peccatum mortale, eſt mortale peccatum internum.

Sed per ſe ob ſuā inordinationem.

Secundò. Etiam ſecluſo hoc periculo, per ſe & ex natura ſua hos motus ſenſualitatis, quando voluntarij ſunt, eſſe peccata mortalia, circa obiectum mortaliter malum, probatur auctoritate Scripturæ & Patrum. Iob 31. *Pepigi fœdus cum oculis meis, vt ne cogitarem quidem de Virgine; quam enim partem haberet in me Deus deſuper, & hæreditatem Omnipotens de excelſis?* Vbi Gloſa, & Greg. lib. 21. Moral. cap. 3., & alij, rectè explicant, cuſtodiendam eſſe mentem, ne in turpi cogitatione & delectatione immoretur, etiam in ſolo appetitu & abſquè voluntate fornicandi, quia alioqui amittitur Dei gratia & hæreditas. Item Math. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum, mœchatur eam in corde ſuo.* Vbi pariter pleriquè exponunt, ſenſum eſſe, non ſolùm ad concupiſcendum voluntate fornicandi, ſed etiam concupiſcendum & delectandum in ſenſualitate. Celebris deinde eſt ad hanc rem locus Auguſt., quem aſſerunt S. Thomas alijquè communiter, nempè 12. de Trinit. cap. 12. *Cùm ſola cogitatione mens oblectatur illecitis. non quidem decernens eſſe facienda, tenens tamen & voluens libenter quæ ſtatim vt attigerunt animum reſpui debuerunt; non eſt negandum eſſe peccatum*: & poſt pauca explicat eſſe peccatum mortale, dum ait, *Totus homo damnabitur, niſi hæc quæ ſine voluntate operandi, ſed tamen cū voluntate animum talibus oblectandi, ſentiuntur eſſe peccata, per mediatoris gratiam remittantur.* Pro eadem veritate faciunt Chriſoſt. homil. 17. in Matth., Hilar. in eumdem locum Matth. 5., Iſidor. lib. 2. de Summo bono cap. 29., & alij.

Tertiò. Ratione probari ſolet: quia inordinati ſenſualitatis motus per ſe afferunt periculum voluntati conſentiendi in opus peccati. Hæc tamen ratio, ſi de periculo vrgenti loquatur, non eſt vniuerſalis: quinimò facilè contingere poſſet, vt quis voluptatem caperet cogitando de rebus turpibus, moraliter tamē certus, vel ſaltem probabiliter ſecurus, quòd non conſentiet ad re ipſa fornicandum. Si tamen hæc ratio loquatur de periculo veluti virtuali, poterit valere & intelligi in hoc ſenſu; quia praui ſenſualitatis motus, per ſe & ex natura ſua apti ſunt ſecum trahere ipſam quoquè voluntatem ad conſentiendum in opus, & ideo cùm appetitus ſit adeo cōiunctus humanæ voluntati, teneatur voluntas ab ijs motibus in appetitu abſtinere.

Quartò. Meliùs probatur ratione S. Thomæ & communi. Quando appetitus delectatur de obiecto malo, ſeù habet motum inordinatum erga tale obiectum, vtiquè quædam pars hominis, quidam affectus hominis, inclinatur ad malum: quòd autem quis ex deliberatione eligat, vt affectus ſuus conformetur his quæ ſecundùm ſe ſunt peccata mortalia, erit planè mortale peccatum. Nequè rurſus oportebit huius rei rationem petere à priori, præter ipſam rei naturam, & quia naturale lumen ita dictat, vt hi motus appetitus cenſeantur notabiliter naturæ & rationi difformes, hoc eſt peccata mortalia. Certumquè teſtimonium eſſe debet, communis in hoc Doctorum exiſtimatio, ita vt oppoſita ſententia improbabilis reputetur. Et habet hæc ratio locum in omnibus motibus appetitus, tum iјs qui ſe habent per modum actus proſequentis obiectum, tum etiam in iјs qui ſe habent per modum qualitatis afficientis appetitum, quod ſequenti probatione adhuc clariùs innoteſcet.

Demõſtratur magis in materia venerea.

Quintò. Hæc veritas magis perſpicua eſt in motibus appetitus circa peccata carnalia, in qua materia frequentiùs contingit moroſa delectatio ſenſualis, dum quis turpiter delectatur, actum venereum imaginatione reuoluens: quod ſine dubio præſefert notabilem deformitatem luxuriæ contra caſtitatem: & hæc delectatio eſt quaſi inchoatio quædam peccati carnalis externi. Vnde, ſicut tactus venerei ſunt peccata mortalia, etiam ſi fiant abſquè animo deueniendi ad copulam: ita etiam ſine dubio illa delectatio per cogitationem eſt mortale peccatum. Accedit, quòd ex delectatione appetitus apta eſt ſequi voluptas etiam externa in carne, & commotio ſpectans ad ſenſum tactus: idquè totum ex natura ſua ordinatur ad conſummationẽ actus carnalis, & illa voluptas ex natura ſua eſt ſeminis deciſiua: illa ergo delectatio eſt mortale peccatum. Sed reperitur etiam hoc ſenſualitatis peccatum circa alias materias, vt notauit S. Thom. art. 8. citato ad 1., & alij communiter. Qui enim odio incenſus aduerſus alterum, libenter commoratur in hoc odio & auerſione animi, ac delectatur cogitans ſi eum occideret, quamuis non habeat animum reipſa occidendi, verè peccat mortaliter. Imò etiam circa obiecta, quæ non ſunt opera noſtra poteſt contingere hoc peccatum: vt ſi quis ex odio contra alterum delectetur, cogitans ſi ei mors obueniret aliudvè malum: ſicut ſi quis carnaliter delectetur, cogitans non actum turpem proprium, ſed vel actum turpem aliorum, vel membra turpia, peccabit etiam mortaliter.

Cum motibus appetitus facilè coniunguntur ſimiles voluntatis affectus.

Sextò demum. Si motus appetitus ſint per modum actus, verbi gratia deſiderium & concupiſcentia ad fornicandum, & velit quis in hac appetitus concupiſcentia immorari; vix moraliter fieri poſſe videtur, aut fortaſſe ne vix quidem, vt non habeat ſimile deſiderium in voluntate: ſiquidem ob naturalem connexionem harum potentiarum, facilè ex actu vnius ſuſcitatur ſimilis actus in altera potentia. Atquè dum voluntas recuſat ſuo actu deſiderare fornicationem, inde naturaliter aliquo modo compeſcitur appetitus à ſua concupiſcentia. Vndè videtur difficile, quòd quis conſentiat, appetitum quidem ſuum concupiſcere fornicationem, & in hac concupiſcentia immorari; & ſimul recuſet, voluntatem ſuam concupiſcere. Sed etiam ſi fieri poſſit, vt quis velit habere & retinere illud deſideriũ in appetitu, nullatenus volũtate deſiderante fornicationẽ; adhuc illud ipſum eſt mortale peccatum. Faciliùs autem huiuſmodi peccatum in ſenſualitate, abſquè conſenſu voluntatis in opus, continget in motibus appetitus per modum qualitatis, quòd videlicet velit quis habere delectationem aut ſimilem affectionem inordinatam in appetitu, nullo modo deſiderans tranſire ad actum externum.

Explicatur quadã authoritas Auguſt.

Obijcit in contrarium Corduba. Auguſtinus eodem illo loco videtur docuiſſe, peccatum illud delectationis eſſe tantùm veniale: ait enim, *Negandum non eſt eſſe peccatum, ſed longè minus quàm ſi etiam opere ſtatuatur implendum, & ideo de talibus cogitationibus venia petenda eſt pectuſquè percutiendum.* Sed certè hæc ſunt remedia ad obtinendam remiſſionem venialium peccatorum: ergo illud peccatum non eſt pluſquam veniale. Quod autem dixit Auguſt., *Totus homo damnabitur*, Corduba exponit de damnatione

natione ad pœnam temporaneam: vel dictum eſſe ob periculum peccati mortalis, in quod venialia pertrahunt. Item Hieron. & Nicolaus de Lyra ſuper illud Matt. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum*, ſignificant, tunc ſolùm concupiſcentiam eſſe peccatum, quando voluntas operi malo conſentit.

Reſpondetur cum S. Thom art. 8. citato ad 6., illa remedia non ſolùm valere contra peccata venialia, ſed etiam contra mortalia, cum conditione tamen debitæ pœnitentiæ. Quod patet ex eodem Auguſt. in Enchirid. cap. 71., vbi ait orationem dominicam delere peccata venialia & mortalia. Cumque ibi dixerit, homo damnabitur, intelligi debet propriè de damnatione æterna, vt nomen ſonat. Quamuis enim dixerit etiam lib. de Mendac. cap. 6., eum qui mentitur ob ſaluandam vitam alterius, amittere pro ſe vitam æternam: tamen fortaſſe loquutus eſt de mendacio quod ſimul eſſet alteri tertio pernicioſum, & ita mortale. Vel ſi loquutus eſt de mendacio tantùm officioſo, notauit idem Auguſt. eo lib., & lib. 1. Retract. cap. vlt., ſe ibi pleraquè dixiſſe non aſſerendo, ſed diſputando. Dum verò alij Patres dixerunt, concupiſcentiam eſſe peccatum ob conſenſum in opus, non negarunt etiam ob conſenſum in ipſam concupiſcentiam & delectationem ſenſus incurri peccatum: & fortaſſe per conſenſum in opus, intellexerunt quoquè conſenſum in delectationem, quæ etiam appellari poteſt opus malum.

Obijcit præterea Corduba quaſdam rationes: quæ tamen nullius momenti ſunt, & ex dictis ſolutæ manent.

SECTIO DECIMA.

Qualiter Motus Appetitus ex cogitatione dicti obiecti mali, poſſint eſſe non mali, imò boni.

NOn quærimus hîc, qualiter motus appetitus alioqui ex ſuo genere mali, poſſint ex defectu aduertentiæ & libertatis excuſari à culpa. Sed quærimus, quo pacto dari queant motus appetitus ex cogitatione circa obiectum natura ſua malum, qui adhuc ex genere ſuo, vel non ſint mali mortaliter, vel nullo modo ſint mali, vel etiam ſint boni moraliter.

Delectatio de cogitatione poteſt eſſe nō mala, ac etiā bona.

Atquè aſſerendum eſt, verè dari tales motus appetitus. In primis enim diſtingui debet cum S. Thoma q. 74. art. 8., delectatio de cogitatione obiecti mali, & delectatio de obiecto ipſo ſeu de re cogitata: illaquè delectatio quæ eſt de cogitatione, poteſt non ſolùm non eſſe mala, ſed etiam moraliter bona. Hanc S. Thomæ doctrinam Caiet. & alii communiter ſequuti ſunt. Et patet facilè: qui enim ſtudendo cogitat de rebus moralibus, poteſt in hoc honeſtè & licitè delectari, nó minùs quàm in ſtudio aliarum rerum, gaudens cum inuenerit veritatem, deſiderans ac ſperans inuenire, & ſimiles affectus habens: ſi ergo hoc ſtudium & hi affectus exerceantur cum debita moderatione, vtiquè non imputabuntur ad culpam: & ſi vlterius homo debitum ac rectum finem aſpiciat, nec aliam prauam circumſtantiam apponat, erunt actus boni & laudabiles. Similiter pænitens in ordine ad confeſſionem recogitans ſua peccata, & piè gaudens quòd ſibi in memoriam veniant, vt integrè confiteatur; vtiquè non peccat, ſed potiùs eſt laude dignus. Et hoc totum verum eſt de delectatione ac ſimilibus affectibus, tum appetitus, tum etiam voluntatis.

Si verò illud ſtudium ſit nimium, aut cogitatio ſit nimis curioſa, erit peccatū curioſitatis, quod de ſuo genere eſt veniale: & ità S. Thom. ipſe vocauit. Quòd ſi inſuper adſit periculum delectationis de obiecto etiam cogitato, vel conſentiendi in opus prauum; ex hac parte poterit eſſe mortale peccatum, iuxta doctrinam poſtea tradendam de obligatione remouendi cauſam prauorum motuū in appetitu.

Item delectatio de nouitate aut artificio rei.

Rurſus diſtingui debet cum Caiet. & aliis cōmuniter, delectatio ſuboriens ex cogitatione obiecti mali, ob nouitatem ipſius rei, vel ob induſtriam, artificium, promptitudinem operantis; ac delectatio de eodem obiecto ſecundùm rationem ſuam conſiderato: poteſtquè illa dele-

delectatio non eſſe peccatum mortale, ſed vel tantùm veniale, vel nullum, vel etiam bonum quid. Patet facilè: delectantur enim ſtudioſi in legendis & narrandis hiſtorijs, de bellis geſtis etiam ſi iniuſta fuerint, de furtis artificioſis, & ſimilibus. Item delectantur homines aſpiciendo & audiendo ludos gladiatorios, pugnas, & ſimilia: quæ cum peccato fiunt. Neque tamen ob quamcumquè delectationem culpandi ſunt peccati mortalis. Sic tamquam certum notari & aduerti ſolet: quia videlicet in his delectantur homines, ob nouitatem rei, ob artificium & induſtriam operantium: & huiuſmodi delectatio, nec ſe habet per modum inclinationis aut proſequutionis erga obiectum prauum, nec præſefert notabilem deformitatem contra rationem. Quinimò durisſimum eſſet, damnare omnem talem delectationem: cùm conſtet, homines quoquè pios ac timoratos interdum libenter & cum delectatione audire narrationes de quibuſdam fortibus & audacibus bellantium operibus, de quibuſdam ſubtilibus furandi modis, & ſimilibus. Poteſt tamen in hac re facilè contingere veniale peccatum. Sed tamen ſi res ſiſtat intra debitam mediocritatem, & ſub honeſto motiuo; poterit etiam in hac re delectatio eſſe bona. Si verò adſit periculum delectationis prauæ de opere in ſe, aut conſenſus in opus ipſum prauum, poterit ex hac parte eſſe mortale peccatum.

Etiam in materia veneria.

Habetquè hæc tota doctrina locum, tàm in cogitatione peccatorum carnalium, quàm aliorum. Nam etiam in illis poteſt eſſe delectatio de ſola cogitatione, vt ſpeculando, ſtudendo, diſputando: vel ob ſolam rerum nouitatem aut artificioſam inuentionem, qua v. g. aliquis vſus eſt ad inducendam & rapiendam puellam. Notauit id S. Thomas quæſt. 15. de Verit. art. 5., rectè addens, *Hæc diſtinctio delectationis in cogitatione de peccatis carnis magis latet, eo quòd propter corruptionem concupiſcibilis, ad cogitationem talium concupiſcibilium, ſtatim ſequitur motus in concupiſcibili, ex ipſis cauſatus.*

Cautum tamē eſſe oportet.

Vndè, in omni peccatorum materia, & præcipuè peccatorum carnis, oportet vnumquemquè cautum eſſe, ne appetitus de vna in aliam delectationem tranſeat, & ne praua delectatione implicetur, in eamquè conſentiat: periculum enim eſt in hac re, ne homo ſeipſum decipiat, & mentiatur iniquitas ſibi. Specialiter verò Doctores monent, eum qui ſe pronum & inclinatum agnoſcit ad aliquod peccatum, debere cautiùs abſtinere à cogitatione talis obiecti. Et rurſus, ſi quis aduertit, ſe libentiùs immorari in cogitatione alicuius obiecti quam aliorum, quamuis illa cogitatio non ſit alioqui magis vtilis, nec maiorem proponat nouitatem aut curioſitatem; ſignum erit, ſe non delectari tantùm de cogitatione vel artificio rei, ſed de ipſa re. Item, qui ab altero fuit offenſus, atquè adeo ſe propenſum ſentit in odium & indignationem contra illum, dum libentiùs audiet & cogitabit mala quæ fortaſſe illi acciderunt, aut ex ſe fingat & cogitet ſi hoc vel illo modo artificiosè eum caperet & occideret; ſuſpectus ſibi ipſi eſſe debet, quòd non delectetur tantùm de cogitatione, nouitate, ſeu artificio rei cogitatæ, ſed potiùs de ipſa re ex odio & indignatione erga proximum.

Et præſertim in materia venerea.

Similiter in rebus venereis, ſi quis libentiùs audiat narrationem talium rerum, & maiorem percipiat delectationem, vel libentiùs illarum quàm aliarum rerum ſtudio incumbat, quamuis alioqui non maiorem nouitatem aut vtilitatem ſecum ferant: tunc inquam ſignum eſt, talem hominem de rebus ipſis venereis delectari. Itaque in ijs narrandis & audiendis, ac in ſtudio talium rerum, debet quiſquè aduertere & conari, vt affectum ſuum ita ſedatum ac rectè compoſitum teneat, ſicut ſi ſermo & ſtudium eſſet, de regimine Ciuitatis, de ædificijs conſtruendis, & ſimilibus. Poterit tamen quandoquè eſſe veniale tantùm peccatum, ex leuitate materiæ, aut imperfectione aduertentiæ ac deliberationis. Omnino autem, in hac materia tàm lubrica, & vbi concupiſcentia eſt tam procliuis, ſalutare conſilium eſt, maximam adhibere cautelam.

Explicatur quædā auctoritas Auguſt.

Sed contra diſtinctionem & reſolutionem traditam obſtare videtur, quod D. Auguſt. lib. 6. Confeſſ. cap. 8. damnat vo-

voluptatem captam ex aſpectu ludi gladiatorij qui apud Romanos exercebatur, & ſimiliter in prooemio Pſalmi 147. At illa delectatio erat tātùm de viſione ipſa ſeu induſtria pugnantium: ergo hæc etiam delectatio non poteſt excuſari. Reſpondetur, D.Auguſt. non explicaſſe, quòd illud eſſet mortale peccatum: & verè quidem erat repræhenſioue dignum, & non vacabat veniali culpa. Vel damnauit tale ſpectaculum ob periculum praui conſenſus. Vel etiam loquutus eſt, præſertim in poſteriori loco, de illis qui ſua auctoritate vel inſpectione iubebant aut occaſionem præbebant, vt tales ludi crudeliter & iniuſtè fierent.

SECTIO VNDECIMA.

Vtrum Motus Appetitus, quos diximus eſſe malos, ſumant malitiam in ſua ſpecie ex dicto obiecto malo.

VAſq. diſput. 111. cap. 3. & alijs in locis, agens de delectatione moroſa, contendit, actum quidem efficacem voluntatis ſumere malitiam ex obiecto; affectum verò delectationis non ſumere malitiam ex obiecto, ſed ex ſe primariò habere ob ſuam oppoſitionem cum ratione: & loquitur non tantùm de delectatione appetitus, ſed etiam de complacentia alijſquè actibus inefficacibus voluntatis. Verùm de his nos quæſt. 19. loquuti ſumus.

Qualiter motus appetitus ſumat malitiam ex obiecto. Quod ergo attinet ad motus appetitus ſenſitiui, verum eſt, non ita ſumere malitiam ex obiecto, quaſi omnes qui quoquo modo ſunt circa obiectum malum, ſeu oriuntur ex cogitatione obiecti mali, eodem modo mali ſint: & ita ſatis patet ex præcedenti ſectione. Item non ità, quaſi non alij motus mali ſint, niſi ex obiecto ſimpliciter malo: nam etiam ex obiecto licito poſſe eſſe malos, ſect. 14. conſtabit. Non tamen per hoc eſt abſolutè negandum, hos motus ſumere malitiam ex obiecto: eatenus enim mali ſunt, quatenus in tali materia verſantur, & quatenus tale obiectum attingunt, vel afficiunt appetitum orientes ex cogitatione talis obiecti; ſicquè habent in ſe oppoſitionem cum ratione, ac deformitatem quæ eſt malitia. Id tamen totum intelligendum eſt iuxta doctrinā quam modò tradidimus, explicātes circa quodnam obiectum, & quonam modo ſumptum, motus appetitus ſint mali: quia nimirum quibuſdam motibus obiectum malum non dat malitiam, eo quòd tales motus non malè attingant malum obiectum: & ex alia parte quoddam obiectum non malum, poteſt dare malitiam motibus appetitus, quia malè attingunt tale obiectum, vel illiciti ſunt quamuis oriantur ex cogitatione talis obiecti.

Qualiter habeant eandem ſpecie malitiam cū obiecto. Præterea communiter docere ſolent, motus appetitus, ſpecialiter delectationem, induere malitiam eiuſdem ſpeciei cum obiecto & opere externo: vt pote delectari de fornicatione, eſſe in ſpecie fornicationis contra caſtitatem; delectari de homicidio, eſſe in ſpecie homicidij. Sic ait S. Thomas in 2. diſt. 39. quæſt. 1. art. 2. ad 1. Et in hac etiam parte quæſt. 72. art. 7. ait, peccata cordis oris, & operis, ſi ſint in eadem materia, differre tantùm ſecundum diuerſos gradus peccati, & pertinere ad vnam perfectam peccati ſpeciem: v. g. dum iracundus appetens vindictam, primò perturbatur in corde, ſecundò in verba contumelioſa prorumpit, tertiò procedit vſquè ad facta iniurioſa. Vbi verum eſt, etiam peccata appetitus ſenſitiui ſpectare ad eandem ſpeciem, ſaltem communiori ratione ſumptam, vt dicit oppoſitionem ad certam virtutem: eam ſcilicet ſpeciem, cuius eſt obiectum & opus externum, circa quod appetitus ſenſitiuus afficitur: ſicque delectationē de fornicatione, ſpecie differre à delectatione homicidij, eſſequè contra diuerſas virtutes, & ſic de alijs.

Qualiter differāt à peccato voluntatis & operis. At quodammodo incompletè, peccatum appetitus ſenſitiui, videlicet delectatio, dici poteſt ſpecie differre à peccato operis, & voluntate faciendi opus: ita nimirum quòd tenetur quiſq; in confeſſione exprimere, ſi habuit peccatum delectationis in ſenſualitate de fornicatione cogitata, vel voluntatē fornicādi: & ſi quis ſimul incurrat vtrumque,

nempè deſideret fornicari, & præſentem voluptatem in ſenſu ex tali cogitatione percipiat, debet vtrumquè in confeſſione diſtinguere: quoniam voluntas fornicandi per ſe tantùm ſe habet vt peccatum internum, videlicet actus elicitus voluntatis: at verò delectatio ſenſualitatis eſt potiùs in genere peccati externi, ſcilicet in genere actuum qui habent malitiam tamquam actus imperati voluntatis. Sed tamen, cùm delectatio de fornicatione cogitata, non ſit peccatum conſummatum fornicationis, dicetur peccatum inchoatum: ſicut tactus impudici ſunt inchoatio fornicationis, ita tamen quòd de ſe conſtituant culpam mortalem, etiam ſi fiant abſquè voluntate & periculo complendi peccatum. Et debet quis diſtinctè explicare in confeſſione, quando habuerit voluntatem fornicandi, quando habuerit tactus impudicos, & quando habuerit vtrumquè. Atquè hoc ipſum eſt, quod S. Thomas indicauit, aſſignans diuerſos gradus in eodem genere peccati.

SECTIO DVODECIMA.

Vtrum Motus Appetitus ſumant malitiam etiam ex circumſtantijs.

Auctorũ placita.

COmmunis videtur ſententia affirmans: vtporè delectari cogitando de muliere coniugata, habere non tantùm malitiam luxuriæ, ſed etiam iniuſtitiæ & adulterij, ſicut ipſum opus; & ſic de alijs circunſtantijs: etiam inquam ſi quis non delectetur eo motiuo & ratione quia illa eſt coniugata. Et ſic cum alijs defendit Monteſin diſp. 7. de Peccatis. quæſt. 4. At ex aduerſo Vaſq. diſput. 112. cap. 2., Salas loco antea citato, Azor. tomo 1. lib. 4. cap. 6. quæſt. 3., Emanuel Sà verbo *Luxuria* num. 13., Sayr. lib. 8. cap. 7. num. 19. & 20., Leſſius lib. 4. de Virtutibus cap. 3. dub. 15. num. 123., Angelus verbo *Luxuria* num. 2., & alij tàm ex Theologis quàm ex Summiſtis, probabile putant, delectationem moroſam non accipere malitiam ex circunſtantijs obiecti; & ita delectationem de copula cogitata cum coniugata, non habere malitiam adulterij, & cogitata cum muliere Deo ſacra, non habere malitiam ſacrilegij, & ſic de alijs: niſi videlicet capiatur delectatio de obiecto per ſe formaliter ratione circunſtantiæ, vt ſi quis delectaretur de copula cogitata cum muliere quatenus coniugata, ſiue de iniuria quem inferret viro. Notant tamen ijdem Auctores, omnino differre ſpecie delectationem de peccatis ſpecie differentibus intra idem genus luxuriæ ob differentias intrinſecas ſubſtantiales, & non ob ſolas circunſtantias accidentales: vt pote delectationem de peccato cogitato iuxta vſum naturalem, & contra vſum naturalem, quod rurſus habet in ſua latitudine plures ſpecies. Fatentur etiam aliqui ex his Auctoribus, probabiliorem & tutiorem eſſe communem illam ſententiã, aſſerentem, etiam ex circumſtantijs accidentalibus peccatum delectationis ſumere certas ſpecies.

Motus ſe habentes per modum actus, ſumunt malitiam ex circunſtantijs.

Dico primò. Motus appetitus qui ſe habent per modum actus tendentis in obiectum, vt deſiderium & complacentia de opere malo, accipiunt malitiam etiam ex circunſtantijs, ſicut de actibus quoquè inefficacibus voluntatis diximus quæſt. 19. ſect. 2. Probatur ex dictis: hi actus appetitus habent ſecum adiunctos ſimiles actus voluntatis circa idem obiectum, illiſquè conformantur: qui ergo deſiderat coniugatam, delinquit non ſolùm in ſpecie fornicationis, ſed etiam adulterij: & qui deliberate vult, vt ſuus appetitus ſenſitiuus concupiſcat hanc mulierem quam ſcit eſſe coniugatam, perinde ſe habet ac voluntate ipſa deſiderans copulam cum coniugata. Vbi etiam ſi quis non eo motiuo concupiſcat quia illa eſt coniugata, nequè ad hunc finem vt iniuriam inferat viro, ſed tantùm ex motiuo pulchritudinis & voluptatis, ſciens tamen illam eſſe coniugatam, peccat adhuc peccato adulterij. Niſi inquam deſiderium attingat tale obiectum vt denudatum à tali circunſtantia, ſeu ſub conditione ſi non adeſſet talis circumſtantia: quia vt eodem loco diximus, qui haberet talem actum, vellem cognoſcere illam mulierem niſi eſſet coniugata, peccat tan-

tantùm peccato fornicationis, & non adulterij.

Motus ſe habentes per modum qualitatis nõ videntur ſumere.

Dico ſecundò. Probabile eſt, motus appetitus ſe habentes per modum qualitatis, vt potè delectationem afficientem appetitum, orientem ex cogitatione obiecti mali, non ſumere malitiam ex circunſtantijs accidentalibus obiecti & operis, niſi per ſe & formaliter capiatur delectatio de ijs circumſtantijs, ex earumquè cogitatione oriatur. Probatur primò: immoratur quis in hac cogitatione praua, mente reuoluens ac ſi cum aliena coniuge miſceretur, & ex hoc voluptatem carnalem percipit in appetitu: hæc voluptas carnalis vt talis eſt, vtiquè non oritur ex cogitatione illius circunſtantiæ coniugij, ſed ex actu venereo in ſe ſpectato: quamuis is qui ſic delectatur, ſciat & recordetur illam eſſe alteri nuptam: hæc ergo delectatio eſt tantùm in ſpecie luxuriæ contra caſtitatem, non verò adulterij contra iuſtitiam.

Secundò explicatur magis: ſi quis ſenſualiter delectetur, ſibi in mente repræſentans actum matrimonii inter mulierem coniugatam & eius virum, vtiquè peccat; non enim cohoneſtatur talis delectatio, ſicut in ſe honeſtus & licitus eſt actus ille inter ipſos coniuges: quia nimirum ea delectatio non capitur formaliter ex honeſtate coniugii, ſeu ex illa circunſtantia perſonarum, quòd coniuges inter ſe ſunt; ſed ſimpliciter capitur ex actu carnali repræſentato: ſic ergo, etiam qui cogitat ac ſi ipſemet cum illa coniugata rem haberet, adhuc delectatio vt carnalis eſt, non ſumit malitiam ab illa circunſtantia coniugij, ſed tantùm à voluptate luxuriæ cogitata.

Sicut interdum nõ ſumũt ex ipſo obiecto.

Tertiò. Idem colligi poteſt ex dictis antea, quòd delectatio de obiecto malo, ſumpta ob rei nouitatẽ & artificium, per ſe non ſit mala, quamuis obiectum ipſum malum ſit: & ratio erat, quia talis delectatio non ſumebatur de ipſo obiecto in ſe, ſed de nouitate & artificio, & ex huiuſmodi cogitatione formaliter oriebatur; atquè in materia ipſa venerea, illa non erat delectatio venerea, ſed potiùs ſtudioſitatis cuiuſdam aut curioſitatis: ergo, ſi ipſa rei nouitas & artificium, eſſet ſecundùm ſe circunſtantia addens nouam ſpeciem malitiæ, hæc delectatio haberet tantùm malitiam deriuatam ex tali circunſtantia, non verò ex obiecto principali: pariter ergo, quando contingit, obiecto ineſſe alias malas circunſtantias, ſi delectatio capiatur tantùm de obiecto & non de circunſtantiis, hauriet malitiam tantùm ex obiecto & non ex circunſtantiis.

Et interdũ ſumunt ex ſola circũſtantia.

Quartò, iuxta hoc, ſi quis cogitans ſe potiri aliena coniuge, formaliter delectetur ſolùm quatenus talis actio eſt iniurioſa viro ſibi fortaſſe inimico, & in appetitu habeat ſolum affectum odii & auerſionis contra illum, abſquè alia turpi commotione & delectatione carnali, ſed pari modo ſe habens ac ſi delectaretur de alia iniuria cogitata contra illum inimicum: hæc inquam delectatio haberet tantùm malitiam iniuriæ contra proximum, non verò luxuriæ, cùm non eſſet delectatio venerea carnaliter afficiens appetitum: & reſpectu huiuſmodi delectationis, proprium obiectum eſt, factum illud vt iniurioſum, ex cuius cogitatione eo modo afficiebatur appetitus. In vniuerſum ergo delectatio appetitus ſumit malitiam tantùm ab obiecto ex cuius cogitatione formaliter deriuatur, non verò ex circunſtantiis per accidens ſe habentibus.

Interdum ex obiecto ſimul & circunſtãtia.

Quintò. Hinc patet, quòd vbi obiectum habet duplicem malitiam, videlicet alteram luxuriæ, & alteram iniuriæ contra proximum, dupliciter poteſt ex eius cogitatione affici appetitus; vno modo voluptate carnali, alio modo affectione iniurioſa, qualis eſt ira vel odium contra proximum. Atquè hæc erunt diſtincta peccata: & ſi vtraquè affectio ſimul adſit, erit ſimul duplex peccatum; ſi verò alterutra tantùm, erit vnum ſolum peccatum, aut luxuriç, aut iniuriæ. Similiter, cùm in percuſſione clerici ſit duplex malitia, altera iniuſtitiæ, & altera ſacrilegij contra religionem; dupliciter poteſt ex tali cogitatione affici appetitus: vno modo affectione iniurioſa contra proximum, vt potè ex odio aut vindicta: alio modo affectione iniurioſa contra ſacrum ordi-

ordi-

ordinem, vt pote ex prauo affectu erga res ſacras, & oriretur formaliter ex cogitatione illius percuſſionis vt percuſſio perſonæ ſacræ eſt: & ſic in aliis ſimilibus exemplis.

Et tunc circunſtãtia ſe habetvt obiectum.

Sextò demum. Hinc manifeſta eſt altera concluſionis pars, ſcilicet delectationem accipere malitiam ex circunſtantiis, ſi formaliter capiatur delectatio de ipſis circunſtantiis, & ex earum cogitatione. Tunc tamen ſe habebit circunſtantia reſpectu talis delectationis, per ſe & tamquàm obiectum, vt antea indicauimus: dicetur autem circunſtautia reſpectu operis in ſe ſpectati. Poterit etiam in delectatione quę capitur ex obiecto, inueniri malitia ex circunſtantia, quatenus fortaſſe affert periculum capiendi delectationem etiam de circunſtantia, vel conſentiendi in opus prauum, qui actus haberent malitiam etiam ex circunſtantiis.

Sumunt malitiam ex circunſtãtijs perſonæ operantis.

Dico tertiò. Motus appetitus ſumunt malitiam ex circunſtantijs quæ ſe tenent ex parte perſonæ operantis. Explicatur & probatur concluſio. Si quis habens votum caſtitatis, delectatur carnaliter, cogitando aliquod obiectum turpe; peccat contra votum, quamuis non capiat delectationem de actu carnali formaliter vt eſt contra votum, ſed tantùm vt eſt obiectum delectabile in ſe. Et ratio eſt: quia vouens caſtitatem, promiſit nullum peccatum carnale contra caſtitatem committere: atquè adeo circuſtantia voti directè cadit ſupra delectationem illam appetitus, & hæc erit conſequenter contra votum. Item ſi coniugatus delectetur cogitans de non ſua, peccat peccato adulterij, quia fides matrimonij requirit, vt coniux non aliam voluptatem carnalem admittat quàm cum propria coniuge. Qui ergo delectatur cogitans de aliena vxore, non committit peccatum iniuriæ contra virum illius, quia non habet delectationem formaliter de tali iniuria: tamen quandocumquè delectatur cogitans de non ſua, eo ipſo iniuriam facit ſuæ vxori contra fidem matrimonij. Notauit hoc Vaſq. diſput. 112. in fine, tamen dicens, ſibi non eſſe admodum certum, quòd vir ſolo peccato delectationis moroſæ de non ſua, faciat contra fidem matrimonij propriæ vxori debitam. An verò, etiam circunſtantia virginitatis, ſi puella delectetur cogitans de actu carnali, det ſpecialem malitiam huic peccato, res eſt communis ad alia peccata carnalia in perſona talis virginis: de qua re proprio loco agendum erit.

Addi poſſunt pro hac & præcedenti concluſione hæc exempla. Si quis quando erat ſolutus peccauit cum muliere, & poſtea dum eſt coniugatus delectetur ex memoria & cogitatione illius peccati, peccabit contra fidem matrimonij. Si Sacerdos vel Religioſus delectatur cogitans de peccato carnali quod ante ordinationem vel profeſſionem commiſerat, peccat adhuc contra votum. At verò ex alia parte, ſi quis dum erat coniugatus peccauit cum non ſua, & poſtea mortua propria vxore delectatur ex memoria illius peccati, ſolùm ob voluptatem carnalem; non peccabit peccato adulterij. Similiter, ſi quis voueat caſtitatem ad tempus, v. g. ad annum, & interim peccet, ac poſtea anno elapſo delectetur ex memoria voluptatis habitæ; non peccabit tunc contra votum. Et ratio huius doctrinæ eſt, quia priori modo circunſtantiæ illæ afficiunt peccantem prout tunc operatur & peccat: ſed poſteriori modo circunſtantiæ ſe tenent ex parte obiecti cogitati: & perinde ſe habet capere voluptatem ex memoria actus carnalis præcisè ſpectati vt delectabilis, ſiue talem actum quis fecerat quandò erat matrimonio aut voto ligatus, ſiue fuiſſet ſolutus.

Explicatur quadam auctoritas Chriſoſtomi.

Sed contra ſecundam concluſionem obijcies primò auctoritatem Chriſoſt. hom. 17. in Matth., ſuper illa verba, *Qui viderit mulierem &c.*, vbi ait: *Si vis videre, & ex viſu capere voluptatem, aſpice propriam coniugem, & illius vſquè amore perfruere, hoc enim nulla lex prohibet omnino: ſi vero alterius venuſtatem penitus intueberis, etiam tuam iniuria affeciſti, à qua in aliam oculos auertis; & iſtam etiam quam contueris, nefariè illam tangens, ſi enim non illam attrectaſti manu, ſed oculis tantùm, at voluptate palpaſti, propterea hoc proculdubio adulterium reputatur.* Itaquè Chriſoſt. docet, ex circunſtantia coniugii deſumi malitiam

tiam adulterij, in delectatione ſolo viſu capta. Reſpondetur. Aliqui notant, non eſſe legendum, *Voluptate palpaſti*, ſed *Voluntate palpaſti*: & ita verè quidem ſi quis deſiderat alienam coniugem, eſt mente adulter. Sed etiam iuxta priorem illam lectionem, ſenſus Chriſoſt. clarus eſt pro tertia concluſione, ſcilicet circunſtantiam coniugij ſe tenentem ex parte eius qui delectatur de non ſua, tribuere delectationi malitiam adulterii, quatenus cedit in iniuriam propriæ vxoris.

Aſſignatur differentia inter delectationem & deſiderium.

Obiicies ſecundò. Satis eſſe videtur, quempiam delectari cogitando de aliena coniuge, ad hoc vt contrahat malitiam adulterij, etiam ſi non delectetur formaliter de iniuria viri: quia eadem ratio eſſe videtur delectationis ac deſiderii: qui autem deſiderat alienam coniugem, etiam ſi non deſideret ex hoc motiuo vt iniuriam inferat viro illius, eſt adhuc mente adulter. Reſpondetur. Non ſatis eſſe, quòd quis voluptatē intra ſe ſumat ex cogitatione coniugis alienę vt cēleatur inferre iniuriam viro, ſicut ſi eam exterius tactibus violaret. Nec etiam ille dicetur habere affectum iniurioſum ipſi viro, ſicut ſi delectaretur formaliter de iniuria & ignominia eius. Atquè in hoc planè differt delectatio à deſiderio: quia deſiderium eſt actus tendens in obiectum, & ita afficitur ex circunſtantiis obiecti, quamuis hæ non moueant per ſe ad deſiderandum: ſed delectatio afficit appetitum per modum qualitatis orientis ex cogitatione obiecti: vnde attendi debet, ex quanam cogitatione, ſeu ex cuius rationis exiſtentis in obiecto conſideratione, reſultet, ſiue contra quam virtutem prauè & inordinatè afficiat formaliter appetitum, vt dicebamus. Quæ differentia vel ex eo clariùs innoteſcet; quòd ſi quis deſideret exercere dexteritatem ſuam & induſtriam in furando, ex motiuo ſolùm ipſius artificii, vtiquè peccat: at ſi ſolùm delectatur ex cogitatione dexteritatis & induſtriæ quam adhibere poteſt in furando, non peccat mortaliter.

Qualiter circunſtantia delectationis debeant explicari in Confeſſione.

Obiicies tertiò. Confeſſarii ſolicitè interrogare ſolent pænitentes de circunſtantiis perſonarum, ex quarum aſpectu vel cogitatione delectati ſunt, maximè in genere carnalium peccatorum: ergo putandum eſt, illas etiam circunſtantias refundere malitiam in prauas delectationes. Reſpondetur, Confeſſarios prudenter ſic interrogare: tum quia facilè contingit, vbi eſt peccatum delectationis, inueniri etiam deſiderium vel complacentiam per modum actus, & fortaſſe hac ipſa ratione, Doctores præſertim antiquiores communiter dixerunt debere has circunſtantias explicari: tum quia cùm concluſio à nobis poſita ſit vt probabilis, tutius adhuc erit, tales circunſtantias à confeſſariis inquiri, & à pœnitentibus explicari.

SECTIO XIII.

Vtrum Motus Appetitus ſenſitiui circa obiectum poſitiuo iure probibitum mali ſint.

Auctorū placita.

IOannes Medina Cod. de Reſtitut. quæſt. 21. §. *Mihi tamen*, quem ſequutus eſt Lorca diſput. 28. de Peccatis membro 3. concluſ. 4., dixit, eandem eſſe rationē de obiectis ſolo iure poſitiuo prohibitis, ac de obiectis iure naturali illicitis: eodemquè modo circa illa obiecta malam eſſe delectationem aliosquè motus ſenſitiui appetitus. Aliorum ſententia eſt, delectationem de obiectis ſolo iure poſitiuo prohibitis, vt potè de comedendis carnibus in Quadrageſima, non eſſe per ſe loquendo peccatum, ſaltem mortale, ſcilicet ſecluſo periculo conſentiendi in opus ipſum prohibitum, & niſi quis eo motiuo formaliter delectetur quia illud eſt prohibitum & contra legem. Ita Gabriel in 4. diſt. 15. quæſt. 13. art. 3. dub. 3., Corduba lib. 2. quæſt. 30., Ledeſma 1. quarti quæſt. 21. art. 3., Leſſius lib. 4. de Virtutibus cap. 3. dub. 15., Vaſq. diſput. 110., Salas diſput. 6. de Peccatis ſect. 5. concluſ. 6., qui alios pleroſque refert. Et fauet S. Thom. quæſt. 74. art. 8, dum in fine corporis ait, peccare mortaliter eum qui eligit affectum ſuum habere con-

conformè his quę ſunt ſecundùm ſe peccata mortalia: quo loquendi modo videtur excipere ea quæ ſolo iure poſitiuo mala ſunt. Aliqui autē ex his Auctoribus, magis amplè loquuti ſunt, quàm ad rem præſentem ſpectet, ſcilicet etiam de cōplacentia voluntatis circa hæc obiecta: ſed de hac nos egimus q. 19., & modò ſolùm agendum ſupereſt de motibus appetitus.

Motus appetitus per modū qualitatis circa tale obiectū, nō ſunt pariter prohibiti.

Dico primò. Motus appetitus qui ſunt per modum qualitatis, videlicet delectatio afficiens appetitum ex cogitatione obiecti delectabilis, poſitiua tantùm lege prohibiti, non habet per ſe loquendo malitiam peccati mortalis, niſi capiatur formaliter de prohibitione ipſa, ſeu ex prohibitionis cogitatione formaliter oriatur, aut afferat periculum conſentiendi in opus. Suadetur hæc concluſio primò ab exemplis. Qui enim in Quadrageſima videns ægrotum veſci carnibus, aut mente fingens ac ſi ipſemet tunc carnibus veſceretur, in hac inſpectione & cogitatione immoratur ac delectatur, non erit damnandus culpæ mortalis. Similiter qui delectatur de ludo ſibi prohibito, de ornatu veſtium, & ſimilibus, Sacerdos cogitans de audiendis confeſſionibus, de habēdis concionibus, etiamſi id ſit ſibi prohibitum; non per hoc mortaliter peccant. Vnde Vaſq. diſput. citat. cap. 1. ait, oppoſitam ſententiam eſſe intolerabilem: & innumera eſſe in moralibus exempla, in quibus ridiculum eſſet, concedere mortale peccatum in pura delectatione moroſa: imò & eſſe periculoſum, cum multis ſimplicibus poſſet eſſe occaſio grauis ruinæ abſquè fundamento vllo probabili.

Secundò. Ratione à priori probat idem Auctor: quia delectatio non accipit malitiam ab obiecto, ſed ex oppoſitione ſuimet cum aliqua virtute: ergo ex eo præciſè quòd delectatio ſumatur de obiecto poſitiua lege prohibito, non accipit eamdem malitiam; ſed poterit adhuc talis delectatio ſecundùm ſe, non importare grauem & notabilem oppoſitionem cum virtute: ſic enim cogitatione delectari de edendis carnibus, non eſt ſecundùm ſe mortale crimen contra abſtinentiam, ſicut eſt veſci carnibus contra prohibitionem legis. Hæc tamen ratio, prout à ſuo Auctore proponitur, ex vna parte excedit: quia accipit delectationem nimis amplè, ſcilicet includendo etiam ſimplicem complacentiam voluntatis, quam tamen ſumere malitiam ab obiecto diximus q. 19. ſect. 2. Ex alia parte deficit, quia non eſt abſolutè dicendum, delectationem & motum appetitus non ſumere malitiam ab obiecto, vt notauimus ſupra ſect. 11.

Quia non cadūt ſub eandem legis prohibitionem.

Tertiò. Alia ratione probauit Ledeſma: quia legiſlator in poſitiuis præceptis non intendit obligare ſubditos cum tanto rigore, vt nec etiam cogitatione delectentur de rebus quas prohibet: ſed intendit tantùm obligare ne opere perficiant. Hanc rationem impugnat Vaſq. num. 6. Quia, nec de tali intentione legiſlatoris conſtat: nec vnquam in legibus ferendis à Principe & Conſiliarijs diſcuſſum eſt, num expediret alios etiam actus præter opus externum prohibere. Quinimò, ſi interior delectatio poſſet humana lege interdici, eo ipſo eſſet vetita, quando prohibetur opus externum, ſicut eo ipſo interdicitur volūtas faciendi tale opus. Ratio tamē benè intellecta, optima eſt. Non enim putandū eſt, ſuperiores in ferendis legibus poſſe ex ſuo arbitrio, vel prohibere ſolum actum externum, vel etiam delectationem quæ de eo cogitato capi poteſt: ad quod tantùm faciunt rationes Vaſquez. Sed poſſunt ſuperiores per ſe & directè prohibere ſolos actus externos, vt ſupponimus ex materia de legibus: & indirectè eos tantùm actus internos prohibent, quorum prohibitio intrinſecè ſequitur ex prohibitione actus externi, nempè intentionem & deſiderium faciendi tale opus, & complacentiam de opere facto poſt prohibitionem. At ex prohibitione actus externi, non ſequitur eo ipſo illicitam reddi etiam delectationem appetitus internam quæ ex eius cogitatione oriri poteſt, neque ad hanc delectationem humana prohibitio ſe extendit: cùm ergo delectatio de tali obiecto, per ſe ſpectata, non ſit alioqui ex natura rei mortale peccatum, ſicut eſt delectatio de obiecto natura ſua malo; nec etiam ex vi legis humanæ reddetur mortale peccatum. Si autem legiſlator habeat poteſtatem vetandi etiam talem delectationem inter-

ternam in appetitu, eamquè per ſe prohibeat, tunc redderetur vtiquè in ſe mala, ſicut omnis actus vetitus. Hanc poteſtatem Deus habet. De facto tamen in diuinis legibus poſitiuis non conſtat includi ne homo ex quarundam rerum cogitatione delectetur: ſed tantùm conſtat, obligari hominem non facere actus tali lege prohibitos, ſiue facere actus tali lege præceptos.

Niſi quis formaliter delectetur de fractione legis.

Quartò deinde facilè conſtat, ſi quis formaliter delectetur cogitans ac ſi faceret actum prohibitum, delectetur inquã formaliter de tranſgreſſione ipſa legis, ſic planè peccare mortaliter: haberet enim affectum formaliter iniurioſum legi & legiſlatori. Vnde hic affectus videbitur potiùs eſſe peccatum ſpeciale contra virtutem obedientiæ, quàm contra virtutem in cuius materia occurrit præceptum. Vt pote ſi quis haberet huiuſmodi delectationis affectum ex cogitatione comedendi carnes in Quadrageſima, quatenus id eſt contra prohibitionẽ Eccleſiæ: hic affectus, non tàm eſſet gulę, quàm contemptus & contumaciæ aduerſus Eccleſiam. Sicut ſi quis determinet comedere carnes in die prohibito, ex hoc motiuo vt faciat contra legem, vtiquè committeret peccatum ſpeciale inobedientiæ: ſed etiam committeret peccatum gulæ. Hæc tamen guloſitatis malitia, non reperitur in delectatione moroſa, niſi formaliter capiatur de cibo inquantùm delectabili guſtui: at ex hac parte non erit mortalis, ſed tantùm venialis in ſuo genere gulæ.

Quintò demum conſtat etiam, ob periculum conſentiendi in opus prohibitum, delectationem appetitus reddi poſſe mortale peccatum: quia ſe exponens periculo peccandi mortaliter, eo ipſo mortaliter peccat.

Motus appetitus per modum actus, regulariter erunt peccata mortalia.

Dico ſecundò. Motus appetitus per modum actus tendentis in obiectum poſitiua lege prohibitum, v.g. deſiderium comedendi carnes in Quadrageſima, ſi deliberatè habeantur, regulariter loquendo erunt peccata mortalia. Quia nimirum diximus ſect. 9., hos actus appetitus ſecum ferre ſimiles voluntatis: ergo ſaltem concomitanter ratione horum actuum incurritur mortale peccatũ. Si tamen contingere poſſit, quempiam deliberatè velle habere in ſuo appetitu ſenſitiuo deſiderium comedendi carnes die prohibito, non habendo ſimile deſiderium in voluntate, videtur excuſari à culpa mortali. Etenim pro rigore & obligatione legis poſitiuæ, non oportet plus adijcere, quàm id quod ita intrinſecè ſequitur ex præcepto cadente ſuper actum externum, vt hoc prohibito non poſſit non ſequi: quo quidem modo res ſe habet de intentione, deſiderio, & ſimilibus actibus voluntatis. Sed tamen ex prohibitione legis poſitiuæ poſſunt ſubtrahi dicti actus appetitus per ſe ſumpti: dum enim prohibetur ne homo faciat talem actum, & conſequenter ne velit aut cupiat ſua voluntate illum facere; non per hoc pariter prohibetur, ne etiam habeat in appetitu actum concupiſcentiæ & deſiderij de tali actu faciẽdo: non enim ex prohibitione illius actus intrinſecè neceſſariò ſequitur prohibitio huius alterius actus. Et poteſt hæc res explicari magis in obligatione voti, de quo loquemur concluſione ſequenti.

Eodem autem modo intelligenda nunc eſt hæc concluſio ſicut præcedens: nempè ne hi motus appetitus ſint circa obiectum formaliter vt prohibitum, quia alioqui ſanè eſſent ex natura ſua mali contra obedientiam: itemquè ne adſit periculum conſentiendi per voluntatem, ſeù habendi ſimiles actus circa obiectum prohibitum, quia alioqui ratione huius periculi incurreretur mortale peccatum.

Ita ſe habet obligatio voti ſicut legis poſitiuæ.

Dico tertiò. Eadem doctrina locum habet in obligatione voti, dum ſcilicet quis voto ſe obligat non facere aliquid: non inquam erunt peccata mortalia motus appetitus circa idem obiectum, quod ille ſibi ſuo voto prohibuit, niſi iuxta regulas traditas, & niſi obligatio voti directè cadat etiam ſupra motus appetitus, hoc eſt promiſerit vouens ab his etiam abſtinere. Hæc concluſio patet: quia votum eſt quaſi lex poſitiua, quam vouens ſibi ipſi priuatim imponit: ergo eadem doctrina hic locum habet. Et huc ſpectat, quod ijdem Auctores allegati pro ſecunda ſententia notant, non peccare mortaliter Religioſum qui delectatur cogitans ſi magnificos ſumptus faceret, neque hanc delectationem eſſe

con-

contra votum paupertatis. Etenim hæc delectatio non eſt per ſe ex genere ſuo mala & mortalis, ſed tantùm poteſt reddi huiuſmodi ex intentione & obligatione vouentis: at votum paupertatis fuit de non faciendis ſumptibus, non verò fuit de non capienda delectatione ex ijs cogitatis: nec ex illa obligatione hæc etiam per ſe oritur. Huc etiam ſpectat, quod Religioſi quarto voto adſtricti ad non ambiendas extraneas dignitates, non peccant mortaliter contra votum, ſi delectentur cogitando ac ſi fierent & eſſent Prælati. Similis ratio eſt de aliis votis.

Si tamen quis delectetur de transgreſſione voti formaliter, hoc eſt de actu quatenus eſſet contra votum; hic affectus erit vtiquè peccatum mortale contra virtutem religionis: & reperiri poteſt etiam in illis qui de præſenti non ſint adſtricti voto, ſed delectentur cogitantes de transgreſſione voti ſi illud haberent. Item quando ex delectatione aliouè motu appetitus oriatur prauus conſenſus voluntatis in opus, vel eius periculum; hinc planè contrahetur mortale peccatum. Poteſt etiam quis habere talem intentionem in vouendo, & obligare ſe, vt à delectatione quoquè & motibus appetitus circa tale obiectum abſtineat: ſicquè hi motus erunt peccata mortalia contra votum, quando deliberatè habeantur. Huiuſmodi de facto eſt votum caſtitatis, non ſolùm ſolemne, ſed etiam priuatum abſolutè factum. Nam qui caſtitatem vouet, promittit ab omnibus peccatis carnalibus abſtinere, inter quæ ſunt praui motus appetitus in genere luxuriæ: & ita hi motus, quandocunquè erunt culpabiles contra caſtitatem, ſimul erunt etiam culpabiles contra religionem ratione voti.

Demum, quo pacto motus appetitus quos a culpa mortali excuſauimus, facilè ſint peccata venialia ex ſuo genere, ſint etiam peccata mortalia circa obiectum quod per ſe ante legem poſitiuam vel votum erat mortaliter malum, eſt per ſe notum. Vt poſſe delectari de comedendis carnibus, erit peccatum veniale guloſitatis. Et delectari de quibuſdam peccatis carnalibus humana lege prohibitis, erit peccatum mortale; non quidem ex vi & prohibitione ipſius legis humanę, ſed ex ſuo genere & natura.

In contrarium obijcies primò ex Ioanne Medina. Iuxta noſtram ſententiam ſequitur, eum qui videt alterum die ieiunij comedentem carnes, aut Sacerdotem omittentem officium, poſſe de hoc delectari: quod eſt abſurdum. Ad hoc, aliqui diſparitatem ponunt inter delectationem de omiſſione officij, & delectationem de eſu carnium. Sed ſine ratione. Itaque, de vtroquè obiecto, delectatio eſt mala, ſi ſit complacentia voluntatis de peccato alterius: non tamen de hac delectatione modò loquebamur. Item mala eſt delectatio appetitus de his obiectis formaliter vt prohibitis. At de ijs materialiter tantùm ſpectatis, per ſe loquendo, verè non eſt mortale peccatum, iuxta doctrinam traditam. *Obiectiones ſoluuntur.*

Obijcies ſecundò ex Lorca. Delectatio adæquatè ſumit malitiam ex obiecto: ergo de obiecto malo, quamuis ſola lege poſitiua prohibito, eſt verè mala. Reſpondetur, delectationem ſumere malitiam ex obiecto, non tamen ita vt de quocunquè obiecto malo mala ſit: ſed intelligi debet de obiectis ita malis, & de tali delectatione circa obiectum, ſicut hactenus explicatum eſt.

Obijcies tertiò. Vt delectatio de obiecto ex ſe malo mala ſit, non oportet quempiam delectari de tali obiecto formaliter vt malum eſt, ſed ſufficit delectari de eo materialiter ſpectato: ergo etiam delectatio de obiecto lege poſitiua prohibito, quamuis non ſit formaliter de eo vt prohibito, mala erit. Reſpondetur, delectationem vt mala ſit, non debere quidem eſſe formaliter de malitia obiecti, ſed tamen debere eſſe de illa ratione in qua fundatur malitia. Vnde ſectione præced. diximus, delectationem non trahere malitiam ex circunſtantiis, niſi de iis formaliter capiatur. At obiectum ſolo iure poſitiuo prohibitum, ſecundùm ſe ſpectatum, non per ſe fundat malitiam, ſed tantùm ratione prohibitionis: quare niſi delectatio capiatur de eo formaliter vt prohibito, non erit mortale peccatum. Et

præ-

præterea, delectatio de obiecto ex natura ſua malo, per ſe habet deformitatem & oppoſitionem cum ratione: at delectatio de obiecto tantùm lege poſitiua prohibito, per ſe non habet hanc deformitatem; nec etiam habet ex vi prohibitionis, cùm non cadat ſub prohibitionem legis qua actus exterior interdicitur.

SECTIO XIV.

Vtrum Motus appetitus, etiam circa obiectum aliquod licitum, mali ſint.

RAtio dubitandi eſt: quia ſi obiectum eſt licitum & non malum, non poterit iis motibus tribuere malitiam: quandoquidem ne obiectum quidem iure poſitiuo prohibitum conferebat illis malitiam. At ex alia parte, ſi quiſpiam delectetur, inſpectans vel cogitans copulam carnalem brutorum quæ in ſe non eſt mala, vel actum coniugalem viri & vxoris qui in ſe eſt licitus & honeſtus, item ſi vidua delectetur ex memoria actuum coniugalium cum ſuo viro, aut ſponſa ex cogitatione actuum habendorum cum ſuo ſponſo, & ſi quis etiam delectetur cogitando de quadam muliere apponendo hanc conditionem ſi eſſet ſua vxor: hi omnes inquam videntur peccare, quamuis delectentur de obiecto licito. Imò Nauarr. in Summa cap. 16. num. 10. ait, etiam coniuges peccare mortaliter, ſi delectentur ex cogitatione copulæ carnalis habitæ vel habendæ, quando interim ſunt loco abſentes, nec poſſunt ſub matrimonij honeſtate coniungi.

Refellitur primus dicendi modus. Idcirco de his ſingulis partibus, diuerſæ & oppoſitæ referuntur ſententiæ. Pleriqi tamen Auctores non inter ſe cõtraria reuera docuerunt, quia in diuerſo ſenſu loquuti ſunt: & aliqui cum diſtinctione reſpondentes, conati ſunt huius rei veritatem aſſequi & aperire.

Primò ergo dixerunt quidam, licitam eſſe de his obiectis licitis delectationem in voluntate, non autem in appetitu. Et ſanè manifeſtum eſt, in voluntate licitos eſſe tales actus, nempe complacere de actu coniugali honeſto, viduam lætari de actu præterito, ſponſam deſiderare futurum, & habere hanc voluntatem conditionatam, ſi hæc eſſet mea vxor ad eam accederem. Et vlteriùs negari non poteſt, poſſe ſimiles actus reperiri in appetitu: licèt enim aliqui ſpecialiter dubitauerint de actu conditionato, at ſaltem de actu complacentiæ, & actu deſiderij res eſt clara. Si autem hi actus in appetitu contingant abſque vlla turpi commotione, & abſque præſenti voluptate venerea, damnari non debent culpæ mortalis, ſed ita ſe habent, ſicut quando ſimiles actus occurrunt circa alia obiecta licita.

Refellitur ſecundus dicendi modus. Secundò. Vaſq. diſp. 114. cap. 2. inquit, delectationem ſumptam de actu coniugij quatenus voluptuoſo eſſe malam, quatenus honeſto non eſſe malam: & ſic explicat, quomodo licitè poſſit, aut non poſſit, vidua delectari de actu præterito, & ſponſa de actu futuro. Verùm negari non poteſt, etiam ſi vidua habeat complacentiam & gaudium de voluptate quam olim habuerat in vſu coniugij, & ſponſa deſideret habere in futuro; poſſe id contingere abſque culpa lethali, licèt non ſine veniali, ſicut dum coniuges ipſi ex voluptatis motiuo iunguntur.

Refellitur tertius dicendi modus. Tertiò. Dixerunt alij, poſſe quidem viduam delectari de actu coniugali, apprehendendo tantùm vt præteritum, & ſponſam vt futurum, & coniuges abſentes ſimiliter vt præteritum aut futurum: tamen ſi delectentur cogitando & imaginatione fingendo actum tanquam præſentem, peccare mortaliter. Verùm experientia conſtat, poſſe viduam ex memoria ſolius actus præteriti præſentem voluptatem carnalem capere, ac ſi cogitaret actum tanquam præſentem; & vtroque modo peccare mortaliter. Ad coniuges autem, durante vtriuſque vita, parum refert illa differentia, de actu cogitato vt præſenti, aut cogitato vt præterito vel futuro.

Refertur quartus dicendi modus. Quartò. Meliùs dixerunt alij, duplicem delectationem capi poſſe ex cogitatione talis obiecti: alteram honeſtam, contingentem abſque vlla turpi commotione præſenti, videlicet non carnalem & veneream, ſed conſimilem ac ſi

quis

quis habeat complacentiam de honoribus vel pecunijs acquiſitis, ſiue deſideret acquirere: alteram verò delectationem veneream & carnalem. Priorem dicunt eſſe licitam, aut ſaltem non eſſe peccatum mortale: poſteriorem verò eſſe illicitam & mortalem inter perſonas actu non coniugatas, etiam cogitando de actu coniugali præterito vel futuro.

Affertur verus dicendi modus.

Quintò. Poterit hæc res explicari etiam iuxta diſtinctionem illam motuum appetitus per modum actus & per modum qualitatis ſenſibiliter afficientis appetitum. Actus enim deſiderij, complacentiæ, & ſimiles, circa obiectum licitum, per ſe loquendo erunt liciti: at præſens affectio appetitus per modum qualitatis, vtpote voluptas conſurgens ex cogitatione obiecti, quamuis liciti, ſi non eſt in ſtatu præſenti & abſolutè licitum ipſimet qui delectatur, habet adhuc ſuam deformitatem, eritquè mortale peccatum. Quod quidem, diſcurrendo per ſingulos caſus ab initio commemoratos, clariùs innoteſcet.

Non eſt licita venerea delectatio de actu licito aliorũ.

Qui haberet ſolùm complacentiam aut deſiderium de actu coniugali aliorum, abſque delectatione carnali in ſe ipſo, non peccaret: ſiquidem licitum eſt, efficaciter intendere & procurare, vt duo inter ſe matrimonio iungantur. At qui in aſpectu aut cogitatione illius actus immoraretur, & exinde veneream in ſe ipſo caperet voluptatem, ſine dubio peccaret mortaliter; quia nullatenus fit ei licitum, tali delectatione frui, eo quòd cogitet actum inter coniuges licitum: & alioqui poſſent homines ſub hac excuſatione in ſeipſis carnaliter delectari abſque culpa mortali, cogitando actum inter coniuges conſuetum: quod ſanè eſt apertè falſum.

Nec viduis de actu ſuo præterito, & ſponſis de futuro.

Similiter viduis, & ſponſis de futuro, licitum quidem eſt, approbare & deſiderare actum matrimonij habitum vel habendum: nullo tamen modo licebit præſentem voluptatem veneream ex tali cogitatione capere. Huiuſmodi enim voluptas cohoneſtari tantùm poteſt ratione matrimonij iam præſentis & permanentis. Itaque in viduis, matrimonium donec ſtabat viuente altero conſorte, fecit quidem pro tunc licitam voluptatem carnalem: at poſtquam ſolutum eſt, relinquit eam in ſua natura, hoc eſt in ſua malitia quam abſque matrimonio habet. Et ſimiliter matrimonium futurum non præbet ſponſis facultatem fruendi delectatione venerea præſenti ex cogitatione copulæ futuræ; licèt ijs permittantur tactus quidem honeſti manuum & oſcula in ſignum beneuolentiæ, vt ſuo loco tractatur.

Nec ſub conditione faciente pus licitum.

De obiecto quoque apprehenſo ſub conditione illud cohoneſtante, licitum erit habere conſenſum conditionatum: at nequaquam licebit præſentem voluptatem veneream ex tali cogitatione capere. Conditio enim quæ apponitur, non reddit licitam voluptatem præſentem quæ abſolutè capiatur: & alioqui prætextu harum conditionum palliarent homines ſuam luxuriam, & prauis delectationibus fruerentur: neque de hac re poteſt eſſe difficultas.

Licita tamen eſt coniugibus.

At verò, coniugibus etiam abſentibus, plerique permittunt delectationem ex cogitatione copulæ inter ipſos licitæ: & ita defendunt Vaſq. diſp. 113., Salas ſect. 30., & alij: ſicut etiam ijs permittunt tactus abſque animo perficiendi copulam. Quia nimirum præſens matrimonii ſtatus licitum eis facit ſic delectari. Quamuis enim matrimonium ſit principaliter inſtitutum ad filios procreandos; tamen eſt etiam concomitanter ordinatum ad remedium concupiſcentiæ, ob quem finem permittuntur hæc coniugibus, etiam abſque animo habendi copulam, ac etiam tunc quando propter abſentiam coniungi non poſſunt, ſed poſſunt ex dicta cogitatione delectari. Aduertunt tamen Doctores, dummodò non adſit pollutionis periculum, hæc enim cederet in iniuriam matrimonii: & dummodò vnus ſe ſolo non ſe tactibus prouocet ad carnalem voluptatem. Notant etiam, illas delectationes quas excuſant à culpa mortali, eſſe ſaltem venialia peccata, & plerunque ſecum ferre grauius periculum: ideoquè Confeſſarii debent monere & hortari coniuges vt ab illis abſtineant.

Reſpectu motus il-

Cæterùm, de iis motibus appetitus quos dicimus eſſe malos, etiam circa obie-

liciti ſemper dicetur obiectum illicitum.

obiectum licitum, hoc eſt prouenientes ex cogitatione obiecti liciti, dici poteſt; quòd quamuis ſit licitum quoad executionem pro tempore congruo, & quoad conſenſum voluntatis relatum in idem obiectum quatenus licitum; tamen eſſe illicitum quoad hoc vt de eo præſens in appetitu delectatio capiatur: atque adeo omnem prauam delectationem, omnemquè prauum motum appetitus, eſſe de obiecto, quod ſaltem reſpectu eius dicetur illicitum. De ijs verò motibus quos per ſe excuſamus à peccato, notum eſt, poſſe adhuc contrahere mortalem malitiam, ſi ſecum afferant periculum aliorũ motuum quos diximus eſſe peccata; facilè etiam eſſe ſaltem venialia peccata, vel tanquam actus otioſos, vel iuxta materiã ſpecialem in qua contingunt, vt dicebamus de cogitatione & delectatione inter coniuges.

SECTIO XV.

Vtrum non ſolùm Motus Appetitus quibus voluntas poſitiuè conſentit, ſed etiam quibus nõ reſiſtit, mali ſint.

Motus quibus voluntas reſiſtit, ſunt occaſio meriti.

HActenus vidimus, quinam motus appetitus ſint mali ex parte obiecti: ſed quia vt ſint reipſa & formaliter mali ac imputentur ad culpam, requirunt voluntatis conſenſũ, vt ſect.6. ſtatuimus; modò videndum eſt, quinam motus ex parte huius conſenſus ſint reuera mali, ſeu quis conſenſus requiratur ad hanc malitiam. Et quidem ſatis conſtat ex ſupradictis, eos motus inordinatos quibus voluntas ſufficienter reſiſtit, non ſolùm non imputari ad culpam, ſed potiùs eſſe occaſionẽ meriti & coronæ. Conſtat etiam, malos & peccata eſſe illos motus, quibus voluntas poſitiuè & expreſsè conſentit; ſiue quia ipſa voluntas eos cauſet incitando appetitum; ſiue quia ex appetitu ipſo conſurgentes voluntas foueat & acceptet, velitquè in ijs perſeuerare, habeatquè de ijs complacẽtiam; dummodo inquam adſit ſufficiens aduertentia rationis.

Motus quibus volũtas nec cõſentit nec reſiſtit, putantur à quibuſdã nõ eſſe peccata mortalia.

Dubium verò eſt, an ſi contingant hi motus abſque poſitiuo conſenſu voluntatis, ſed tamen voluntas non ijs diſſentiat actu contrario, non conetur eos depellere reſiſtendo & repugnando, habeatquè ſe veluti negatiuè, nec fouens, nec impediens, ſed permittens: An inquam hoc ſufficiat ad peccatum, ſpecialiter mortale vbi materia eſt grauis: ſeu, quod in idem redit, An voluntas teneatur ſub mortali, non ſolùm non ex ſe prouocare aut acceptare hos motus inordinatos, ſed etiam teneatur conari ad eos reprimendos & extingendos: ſeu, vt alij loquuntur, An ad peccatum moroſæ delectationis in parte ſenſitiua, ſatis ſit cõſenſus voluntatis negatiuus & interpretatiuus, ſic appellantes illum ſtatum quo voluntas nec reſiſtit nec poſitiuè conſentit.

Aliqui arbitrantur, non peccare mortaliter eum qui non reſiſtit poſitiuè prauis motibus, dummodò hoc non oriatur ex eorum complacentia, quæ ſanè iam eſſet poſitiuus conſenſus, & dummodò etiam non adſit periculũ eius. Ita Caiet. in Summa verbo *Delectatio §. Magna tamen*, Silueſter & Armilla verbo *Delectatio*, Angelus verbo *Cogitatio*, Nauarr. in Summa cap.16.num.11., Corduba lib.1. q.23.dub.10., Medina q.74.art.5.*§. Quintum documentum*, Lorca diſp.28. de Peccat.memb.2., Granad.controu.6. tract.4. diſp.vltima, & alios refert Salas diſp. 6. de Peccat.ſect.3. & 9., qui noluit ipſe rem definire. Allegatur etiam S. Thom. q.15.de Verit.art.4.ad 10., vbi expreſſe tantùm, quòd ob periculum ruendi in peccatum teneatur homo poſitiuè reſiſtere: & hic q.74.art.4., cùm dixerit, in ſenſualitate eſſe peccatum veniale, non verò mortale, ſignificaſſe videtur, peccatum veniale eſſe in eo quòd voluntas nõ reſiſtat; & tunc ſolùm fore mortale, quãdo voluntas poſitiuè conſentiat. Refert quoque D.Bon. in 2.diſt.24. circa litter., quoſdam dixiſſe, non peccare mortaliter hominem, ſi non poſitiuè reſiſtat, dummodò tamẽ habeat diſplicentiam de hoc quòd praui motus in appetitu morentur.

Ab alijs dicũtur eſſe peccata mortalia.

Oppoſita ſententia eſt, teneri omnino hominem ſub mortali, poſitiuè reſiſtere prauis motibus, & conari eos reprimere & extinguere; ita vt alioqui mortaliter pec-

peccet, quamuis non poſitiuè conſentiat. Referuntur pro hac parte Albert. in 2. diſt.24.art.13., Abulenſ.in cap.4. Matth. q.75., Viguer.in Inſtit.cap.3.§.5., Henric. Quodl.6.q.32. propoſ.3., Almain.lib.3. Moral.cap.24., Bonau., & alij ex antiquioribus. Sequuntur Valent.q.4.de Peccat.puncto 3., Vaſq.diſp.108., Zumel.q.74. art.4. dub.1. diſp 2. concl.2., Azor. tom.1. lib.4. cap. 21. q.5., Sayrus lib. 8. cap.7. num. 3. Fauet etiam Caiet. q. 74. art.4. Et alij ex ijs qui pro altera ſententia afferebantur, hanc potiùs partem approbaſſe videntur, ſed non ſatis clarè loquuti ſunt. Vnde Valent.ait, hanc eſſe commuuem & receptam ſententiam: & Vaſq.teſtatur, pleriſquè Recentioribus oppoſitam non videri probabilem.

Cũ periculo conſenſus aut cũ complacentia, ſunt ſine dubio peccata mortalia.

In primis ergo ſatis certum & per ſe notum eſt, eſſe mortale peccatum, non reſiſtere prauis motibus appetitus ſenſitiui in materia graui, quando adeſt periculum poſitiui conſenſus: & ſimiliter ſi non reſiſtere proueniat ex complacentia talis delectationis afficientis appetitum. Etenim tenetur homo ſub mortali, non tantùm non ſeipſum poſitiuè conijcere in periculum peccandi mortaliter, ſed etiam non immorari in ipſo periculo de ſe occùrrente, tenetur non permittere in ſe periculum: quinimò tenetur fugere, vitare & remouere periculum: idquè totum continetur in illis verbis Eccleſ.3 1. *Qui amat periculum in illo peribit*. Et vlteriùs, qui non conaretur delectationem inordinatam depellere, eo quòd ei placeret talis delectatio; iam conuincitur poſitiuè conſentire, & ſic prorſus peccare mortaliter.

Secluſo periculo poteſt contingere vt nõ ſint peccata.

Secundò. Secluſo dicto periculo & complacentia, poteſt contingere vt non ſit malum & culpabile, non conari depellere prauos motus ſenſualitatis: ſi videlicet quis experientia nouerit, ſe nihil proficere dum conatur reſiſtere, ſequè in hoc nimium fatigari, & interim ab vtilioribus impediri. Imò ſi quilpiam expertus ſit, quando plus conatur aduerſus prauos motus, tunc potiùs inualeſcere, & ſumere maiores vires; in tali inquam caſu laudabilius eſſe poterit, de ijs motibus non curare, eoſq; contemnere: dũmodò tamen voluntas ab omnĩ cõplacentia ſeruaretur immunis, ad quod ſanè totis eſt viribus enitendũ. Eritq; quoddam vincendi genus per contemptũ taliũ hoſtiũ: qui contẽptus, adhibita ſimul aliqua eleuatione mẽtis ad Deũ, ac firma volũtatis intentione, erit ſufficiens reſiſtẽtia aduerſus prauos motus, & plerumquè vtilior ac validior. Qua etiam ratione, ſæpè magis iuuabit diuertere cogitationem ab obiecto turpi, quàm velle per alias conſiderationes inſiſtere ac decertare. Et in hoc ſenſu monuit S. Thomas 2.2. q. 35.art.1. ad 4., tentationes carnis magis eſſe vincendas auellendo cogitationem à rebus turpibus, & ſic fugiendo, quàm aliter reſiſtendo: quia in tali materia cogitatio auget peccati incentiuum.

Per ſe loquendo ſũt peccata.

Tertiò certum quoque eſt, malum eſſe per ſe loquendo, inordinatis motibus ſenſitiuis non reſiſtere ex negligentia. Ita planè conſtat ex S. Thoma hìc q.24.art.1.& q.74.art.6.in corp.& ad 3., qui ait, motus appetitus, non tantùm prout à ratione cauſantur, ſed etiam prout non reprimuntur, eſſe culpabiles. Idẽ indicauit D.Aug.lib.12.de Trin.c.12., cũ dixit, *Quæ ſtatim vt attigerunt animũ, reſpui debuerunt*. Et ſumitur etiam ex frequenti doctrina aliorum Patrum, qui hortantur homines pugnare cum ſuis prauis concupiſcentijs: quod non ſolùm intelligitur, ne conſentiant in opera praua, ſed pariter ne permittant in ſe tales concupiſcentias. Sumitur etiam ex Sacra Scriptura, quæ frequenter idem admonet. Et Caiet.ipſe notauit, adimplere nos debere quod dixit Propheta, Pſal.17. *Perſequar inimicos meos, & comprehendam illos, & non conuertar donec deficiant.* Et ſuper illud Pſalmi 136. *Beatus qui tenebit & allidet paruulos ſuos ad petram*, plerique notant, proponi pijs hominibus, vt ſtatim & ſolicitè conentur extinguere prauos motus appetitus, cùm inſurgunt, & adhuc tenues ſunt; conentur ſcilicet per memoriam paſſionis Chriſti, quod eſt allidere tales paruulos ad petram. Clariùs Prouerb.21. *Deſideria occidunt pigrũ, noluerunt enim quicquam manus eius operari:* hoc eſt, quia neglexit piger pugnare & reſiſtere aduerſus ſua praua deſideria. Ratione idem facilè ſuadetur: quia planè inordinatio quædam eſt, permittere in ſe prauos motus appetitus: non ergo poteſt omni culpa vacare qui eis

reſiſtere

reſiſtere negligit. Quare culpabile etiam eſt, tepidè ac languidè reſiſtere, ob defectum ſcilicet validioris reſiſtentiæ quæ poſſet adhiberi: ideoque pij & timorati viri ſolent ſe in confeſſione accuſare de negligentia & tepiditate in expellendis prauis cogitationibus, in reprimendis prauis motibus. Eſtque hæc res apud omnes certa.

Poterunt eſſe tãtùm venialia.

Quartò. Poterit hoc peccatum non reſiſtentiæ ſeu tepiditatis, eſſe tantùm veniale: ſi nimirum ſit leuis negligentia: tunc enim ex communi ſenſu Doctorum & piorum hominum, excuſabitur à culpa mortali. Tum quia alioqui periculoſiſſima eſſet vita cuiuslibet timorati viri, paſſim incurrendi mortale peccatum; cùm facile ſit etiam piis viris, in huiuſmodi negligentias delabi. Tum ratione à priori: quia non tenetur homo ſub mortali adhibere maximam & exquiſitam diligentiã quam in rigore poſſet ad reprimendos & extinguẽdos hos prauos motus: ergo non omnis defectus diligentiæ erit mortale peccatum, ſed poterit eſſe tantùm veniale. Atque facilitas labendi in has negligentias, eſt potiſſima quædam ratio, quare non contingat in hac vita abſque priuilegio ſpeciali abſtinere ab omnibus venialibus collectiuè. Poteſt rurſus non reſiſtentia eſſe tantùm venialis culpa, ſi motus ſenſualitatis leuis ſit, non afficiens notabiliter appetitum. Vel ſi homo putet, quòd inordinatus motus facilè de ſe euaneſcet abſq; alio ſuo conatu, aut ob alias rationes quibus ſupra dicebamus poſſe excuſari: ſi inquam hæ rationes ſint tales & in tali ſtatu, vt excuſent quidem ab obligatione graui & culpa mortali, non tamen ab omni prorſus obligatione, & ab omni culpa. Et ſic tandem locum habebit prior illa ſententia Caietani & aliorum.

Pro ſe loquendo in materia graui ſunt mortalia.

Quintò tandem aſſerendum eſt, poſſe negligentiam reſiſtendi prauis motibus eſſe mortale peccatum: ſi nimirum motus ſenſualitatis ſit grauis & vehemens, notabiliter afficiens appetitum, ac reſiſtendo compeſceretur & extingueretur, negligendo autem permaneat & commaculet animam, vt præſertim in delectatione venerea contingere ſolet; ſic inquam negligentia reſiſtendi erit ex genere ſuo mortale peccatum. Et probatur primò: quia vix moraliter hoc contingere poteſt abſque periculo expreſſi conſenſus, imò abſque actuali & pręſenti cõplacentia circa talem motum & delectationem ſenſualem: magna eſt enim vis ſenſualitatis ad trahendam ſecum voluntatem, niſi compeſcatur. Vnde dum quis aduertit, ſenſualitatem ſic notabiliter affici & delectari, & poteſt illi reſiſtere, & alioqui illa praua affectio perſeuerat, & nihilominus non curat reſiſtere; ferè conuincitur, ex complacentia quadam ceſſare: & maximè res eſt ſuſpecta in materia delectationis venereæ, quæ vehementior eſt, & validiùs ſolet rapere voluntatem. Et periculum quoque eſt, ne ex eadem complacentia oriatur nimia tepiditas & remiſſio in reſiſtendo: ne videlicet, dũ quis ex vna parte remorſu cõſcientię fręnatur, & ex alia parte impetu paſſionis vrgetur, inſidioſa complacẽtia irrepat & occupet voluntatem, & hæc impediat fortem ac virilem reſiſtentiam, quæ deberet & poſſet adhiberi. Et præſertim cauere debent quicumque ſuæ ſaluti conſulunt, ne illius opinionis ſupra relatæ ſpecie ſibi ipſis illudant; & putantes ſe non peccare dum non reſiſtunt, iam peccauerint conſentiendo per occultam complacentiam; & putantes ſe longè abeſſe à ruina, iam ceciderint.

Quia tenetur homo non permittere tales motus in ſuo appetitu.

Probatur ſecundò. Etiam ſecluſa formali & poſitiua complacentia eiuſq; periculo, non poteſt non damnari culpæ mortalis, ille qui deliberatè in ſua ſenſualitate prauum motum notabiliter afficiẽtem ac deturpantem ſineret immorari; dum commodè poterat illum motum reprimere; nec alia rationabili cauſa excuſatur. Et ad hoc valet ratio, qua ſuperiùs cum S. Thoma probauimus, prauos ſenſualitatis motus eſſe peccata mortalia, etiam abſque conſenſu in opus malum: quia nimirum deforme & mortale eſt, deliberatè habere ſenſualem affectum ad obiectum mortale: tenetur ergo homo non habere hunc affectum; atque adeo dum ex corruptione naturæ inſurgit in ſenſu, tenetur conari ad eum reprimendum ac depellendum.

Probatur tertiò: quia non ſolùm tenetur homo, non incitare appetitum ſenſitiuum ad malum, vel ei cooperari aut conſentire, ſed tenetur etiã regere &

gubernare, ne ad malum tendat: ergo per hoc preciſè quod ſinit appetitum tendere ad malum,& affici motu inordinato,dum alioqui poſſet obſtare & impedire, verè peccabit mortaliter. Sic tenetur Prælatus, non ſolùm non inducere ſubditos ad malum, ſed etiam corrigere, nec permittere eorum mala,niſi rationabili cauſa excuſetur. Et milites in bello non ſolùm tenentur non conſpirare cum hoſtibus ſed etiam contra illos decertare & ad victoriam conari, ex præſcripto ſui ducis. In homine autem ratio eſt ſuperior & veluti princeps reſpectu ſenſus: ergo tenetur homo per rationem corrigere & moderari ſenſum. Adeſt bellum inter partem rationalem & partem ſenſitiuam, vt deſcripſit Apoſt.Rom. 7.& Galat.5.,ergo tenetur homo per rationem compeſcere ſenſum, & non tolerare huiuſmodi internos hoſtes,qui ſunt praui ſenſualitatis motus,ad quos potiùs debellandos conari debet:& alioqui notabilis deformitas eſt, ſinere vt vigeant praui motus,hoſtes animæ: & ita peccabit mortaliter homo non reſiſtens.

Sicut etiā hoc in corpore. Quartò. Si poſſent membra externa ex ſe abſque rationis imperio quicquam operari,poſſent tamen à ratione impediri; teneretur vtique homo non permittere,ſed impedire, vt membra externa non operentur aliquid ex ſuo genere malum: & alioqui vbi actus exterior eſſet mortale peccatum, homo non impediendo peccaret mortaliter. Et de facto ſi mulier,quamuis nihil agendo,ſinat ſe violari aut impudice contrectari,non impediēs, cùm poſſet, vtique peccabit mortaliter: ideoquè Deuteron. 22 cautum erat,vt ſi ſponſa vnius violari ſe permitteret intra ciuitatem,morte puniretur, eo quòd potens clamare non clamauit. Similiter ergo tenetur homo ſub mortali cohibere ſenſum,ne prauis motibus deturpetur: & ita conſurgente præſertim delectatione venerea in ſenſu,tenetur omnino procurare depellere.

Explicatur S. Th. Qui verò oppoſitum putare videbantur,poterunt intelligi iuxta alias regulas priùs traditas. Specialiter autem S.Tho. eo loco de Verit., licèt expreſſerit peccatum mortale contingens ex periculo poſitiui conſenſus, non propterea dixit, per hoc ſolùm poſſe delinqui:itaque non negauit,per ſolam negligentiam reſiſtendi incurri poſſe mortale peccatum. Alio verò loco, quomodo intelligendū ſit diſcrimen quod poſuit de peccato mortali & veniali in ſenſualitate,diximus ſect.6. Imò,cùm S.Doctor indiſtinctè & pari loquendi forma docuerit,motus ſenſualitatis eſſe peccata,vel quatenus imperantur à ratione,vel quatenus non reprimuntur; vtroque modo putaſſe videtur, poſſe in ſenſualitate tàm mortale quàm veniale peccatum contingere.

Diciq; debent peccata commiſſionis. Ceterùm dubitari poteſt,an peccatum hoc non reſiſtendi prauis motibus, ſit peccatum commiſſionis vel omiſſionis: quidam enim vno modo, & quidam alio locuti ſunt. Sed certè res eſt facilis, & diſſenſio ſolùm poteſt eſſe de nomine. Conſtat nanque, ex parte ſenſualitatis reperiri motum poſitiuum,ratione cuius peccatum vocari poterit commiſſionis; at ex parte voluntatis eſſe carentiam operationis,ratione cuius peccatum vocari poterit omiſſionis. Abſolutè tamen loquendo, videtur potiùs appellandum peccatum commiſſionis:differentia enim vniuſcuiuſq;generis peccati,maximè penſanda eſt penes id in quo peccatum veluti perficitur & conſummatur, ſitnè omiſſio actus debiti,vel actus quiſpiam poſitiuus. Et ideo in exemplis quoque adductis, ſi membra externa non impedita à volūtate quicquā facerent, & ſi mulier nō impediret actus impudicos quos alter in eius corpore faceret;hæc abſolutè cēſenda eſſent peccata cōmiſſionis. Et rurſus nō conſtituitur peccatum cōmiſſionis per actū poſitiuū ex parte voluntatis qui attingat ceſſationem alterius operationis: vtpote nolle audire miſſam, dicitur adhuc peccatum omiſſionis, & non cōmiſſionis, quamuis ſit actus poſitiuus: quia nimirum attenditur id in quo completur tale peccatum, quod eſt ceſſatio operationis. Praui ergo motus ſenſualitatis, non impediti à voluntate,dicentur magis propriè conſtituere peccatum commiſſionis; ſicut & illi motus quibus voluntas poſitiuè conſentit,aut quos per ſe excitat in ſenſu.

SECTIO XVI.

Num etiam Motus Appetitus quorum voluntas non tollit cauſam, mali ſint.

ALio tandem modo intelligi poteſt conſenſus voluntatis, interpretatiuè & in cauſa: quando ſcilicet homo aliquid facit, aduertens ſiue aduertere debens, inde ſequi aut ſequuturum eſſe inordinatum motum appetitus: ita tamen quòd homo non propter talem finem illud faciat vt ſequatur talis motus & delectatio in ſenſu, nec de eo complacentiam habeat: alioqui hic eſſet poſitiuus & expreſſus conſenſus. Hos ergo motus eſſe dicimus quorum voluntas nõ tollit cauſam: & de his dubitatur an imputétur ad culpam, an teneatur homo tollere cauſam.

Sententia negans. Ex ſententia relata ſect. ſuperiori eorum qui dicebant non teneri hominem poſitiuo conatu reſiſtere prauis motibus, pariter ſequeretur non teneri remouere cauſam: tollere enim cauſam eſt veluti poſitiua reſiſtentia, & non tollere eſt tãtùm permiſſio quædam. Faciunt etiam pro hac parte ij qui dicunt, non teneri hominem abſtinere ab actione alioqui licita, ex qua præuideatur ſequutura pollutio. Sed expreſsè Nauarr. cap. *Si cui* de Pænit. diſt. 2. num. 10. & deinceps ait, tactum & viſum ex cauſa licita ſed non luxurioſa factum, non eſſe maius peccatũ propter motum inde conſurgentem, quàm ſi non inſurgeret, dummodò voluntas non conſentiat: imò nec peccare mortaliter illum qui tangit aut inſpicit mulierem formoſam, cauſa vanitatis, leuitatis, curioſitatis, aliauè ſimili ob quamdam vanam animi recreationem, venialiter tantùm culpabilem, etiam ſi inde reſultet delectatio venerea in ſenſu, cui tamen voluntatis conſenſus non accedat.

Vaſquez verò diſp. 108., cùm cap. 2. dixiſſet, teneri hominem ſub mortali poſitiuè reſiſtere prauis motibus; cap. 3. ait, quando aliquis dedit cauſam, verbo, aſpectu, aut lectione, etiam venialiter ſecundùm ſe culpabili, ex qua ſequatur motus delectationis in appetitu, etiam ſi fuerit præuiſus & caueri potuerit, non eſſe peccatum mortale, ſed tantùm veniale. Idem docet Syrus lib. 8. cap. 7., etiã ſi, inquit, cauſæ per accidens huiuſmodi motuum, vel ſint indifferentes, vel parum vtiles, & quæ ſine magno incommodo tolli poſſint, vt quędam politicæ conuerſationes, vſus aliquorum ciborum, lectio aliquorum librorum, qui de rebus alioqui inutilibus vel iucundis, non tamen ex profeſſo de turpibus tractant: ſupra autem dixerat, teneri hominem poſitiuo conatu prauis motibus reſiſtere.

Sententia affirmans. Nihilominus iuxta ſententiam eorum qui ſuperiori ſect. dicebant, teneri hominem poſitiuè conari ad reprimendos prauos motus appetitus, planè ſequi videtur, teneri hominem remouere cauſam inducentem tales motus: etenim hæc eſt facillima & promptiſſima reſiſtentia, quando per ſubtractionem cauſæ euaneſcunt praui motus, & alioqui ſtante cauſa inordinatè afficiunt appetitum.

Tenetur homo remouere cauſã imminẽte periculo conſenſus. In primis autem ſupponendum eſt, teneri hominem ſub mortali remouere cauſam praui motus ſenſualis, quando imminet periculum expreſsi conſenſus aut complacentiæ. Eſt res certa: & ſatis patet ex dictis ſect. præcedenti. Dixerunt tamen aliqui, tantam eſſe poſſe neceſsitatem, videlicet extremam aut grauiſsimam, faciendi aliquod pium aut vtile opus, vt etiam ſi inde immineat periculum expreſsi conſenſus & peccati mortalis, non teneatur homo abſtinere ab illo opere: vt pote ſi vrgeat neceſsitas Medico curandi feminam, aut Sacerdoti audiendi eius confeſsionem, & ſimilia. Ita videre eſt apud Salas diſp. 6. de Peccatis ſect. 17. Sed hoc non niſi ſic verificari poteſt: quod etſi quis alioqui expertus ſit, ſe in talibus occaſionibus labi in conſenſum & peccatum, ita vt ob hoc periculum teneatur ab illis abſtinere; tamen vrgente tanta neceſsitate, piè ac prudenter poſsit ſperare à Deo validiorem gratiam & opitulationem, qua præſeruetur à lapſu idque, debeat feruenter petere. Et rurſus quòd vbi quis ob talẽ neceſsitatem aggredietur operationem alioqui ſibi periculoſam, tunc talis occaſio non tàm vehementer impellet. Itaque poterit homo ex his formare

probabile iudicium, quòd quamuis aliàs in tali occaſione ſolitus ſit labi, tunc fortiùs reſiſtet &c. non peccabit: ſicquè nō tenebitur ab illa actione ceſſare: quinimò poterit obligari exercere ob indigentiam proximi. Alioqui, ſi omnibus penſatis non poſſit quis tale iudicium apud ſe formare, ſed ſibi perſuaſum habeat fore vt conſentiat; perinde erit ſe in tale periculum conijcere, ac reipſa peccare, ad finem ſuccurrendi proximo: quod ſanè nullatenus licitum eſt: *Quid enim prodeſt homini, ſi totum mundum lucretur, animæ verò ſuo detrimentum patiatur?* Nulluſquè erit vnquam tam optimus & ſanctus finis, ob quem debeat vel liceat committi vllum peccatum.

Secluſo tali periculo non tenetur remouere cauſam rationabilem.

Secundò. Secluſo tali periculo conſenſus, non tenetur homo abſtinere ab operatione neceſſaria, aut valde vtili, pia, & honeſta, etiam ſi videat ſubſequi inordinatos motus appetitus: atque adeo hi motus ex iuſta & rationabili occaſione permiſſi, non imputantur ad culpam. Eſt res certa, & communis omnium ſententia. Probari ſolet: quia hi motus non ſunt peccata niſi quatenus voluntarij reſpectu voluntatis: at effectus non eſt voluntarius in cauſa niſi quatenus poteſt & debet quis remouere cauſam, vt ſumitur ex D. Thom. ſupra quæſt. 6. art. tertio: ſed non tenetur homo remouere dictam cauſam horum motuum: ergo non ſunt voluntarij. Verùm ad voluntarium in cauſa abſolutè loquendo non requiri hanc obligationem, iam oſtendimus ibi quæſt 6., quare hi motus dicendi erunt phyſicè volūtarij, etiam ſi non ſint culpabiles. Et præterea hoc nunc probari debet, non teneri hominem remouere dictam cauſam.

Hac autem ratione id probandum eſt: quia non obligatur homo cum tanto rigore impedire eos motus, vt abſtinere debeat ab opere aliàs neceſſario aut valde vtili: quinimò poterit eos abſque culpa permittere, vbi neceſſitas aut rationabilis cauſa excuſet. Quod quidem naturalis ipſa ratio ita proponit: nec dictamen rectæ rationis adſtringit hominem vt tollat talem cauſam. Id etiam atteſtatur communis exiſtimatio vſuſquè piorum ac ſapientum. Exemplum quoque artificum, qui non deſiſtunt in proprijs materijs operari, ob defectus quoſdam præter intentum conſequentes. Et in rebus moralibus exploratum eſt, prudenter poſſe ac ſolere quædam inconuenientia permitti ob meliorem finem: nec teneri homines cum notabili detrimento ceſſare à ſuis functionibus ob effectus malos ſequuturos, quos tamen graue peccatum eſſet directè intendere & procurare.

Quæ ſint rationabiles cauſæ.

Cauſæ verò iuſtæ ac rationabiles, quas homo non tenetur tollere, etiam ſi motus inordinati ſequantur, hæ in exemplum afferri ſolent. Audire confeſſiones mulierum ac de rebus venereis; ob quam rem Opuſculum quoddam edidit Caietanus de pollutione ſequente in confeſſione præter intentum: Item docere & ſtudere de rebus venereis quatenus oportet: Rurſus mederi feminæ etiam in partibus occultis: Seruare conſuetum morem patriæ in oſculis & amplexibus, ne quis appareat ruſticus & inurbanus aut ſingularis. Sed quia non poſſunt omnes iuſtæ cauſæ hoc loco congeri & recenſeri; harum exemplo & prudenti arbitrio expendendum erit, quæ aliæ operationes habeant excuſationem iuſtæ cauſæ. Et quo grauior fuerit commotio ſenſus, eo grauior quoque cauſa requiretur: & quo etiam certior fuerit euentus inordinati motus ſequuturi in ſenſu, maior etiam vtilitas cauſæ requiretur ad excuſandum: habetquè hæc res ſuam latitudinem prudenti menſura diſcernendam.

Notauit autem benè Caietanus eo Opuſc., debere Confeſſarios eſſe cautos, vt quantò minùs fieri poteſt hiſce motibus cauſam præbeant: ideoquè monet, vt de huiuſmodi commotionibus quantum fieri poteſt non cogitent, neuè ſolicito timore imaginationem excitēt, quia frequenter imaginatio ipſa facit caſum: item ne ſuperfluas circa peccata venerea interrogationes multiplicent, ſed potiùs celeriter pertranſeant, non prætermiſſa tamen diligentia requiſita ad confeſſionis integritatem. Benè etiam notauit Sayrus lib. 8. cap. 7. num. 4. cum Azorio quem refert, debere Confeſſarium conari reprimere prauos motus ſi poteſt: quamuis enim non teneatur abſtinere

ſtinere ab audiendis confeſſionibus, tenebitur ſaltem eo modo illis motibus reſiſtere, ac ſi orirentur non adhibita cauſa, iuxta prædicta ſect. precedenti. Eademquè doctrina applicanda eſt pro alijs occaſionibus, in quibus dictum eſt non teneri hominem ab operando ceſſare.

Debet homo remouere cauſam vanam.

Tertiò aſſerendum eſt, motus inordinatos prouenientes ex tali cauſa quæ facilè abſque incommodo tolli poſſit, etiam ſi alioqui illa cauſa ſit in ſe licita, eſſe verè culpabiles; atque adeo verè teneri hominem tollere illam cauſam. Eſt etiam res certa. Et patet ex concluſione 3. ſectionis præcedentis. Si enim debet quiſque conari ad extinguendos prauos motus inſurgentes, debebit vtique non apponere cauſam ex qua præuidet ſequuturos, quando commodè poteſt ab ea abſtinere. Vnde Nauarr. ipſe cap. 11. Summæ num. 9. dixit ſolùm non eſſe culpam lethalem, quaſi ſupponens eſſe aliquam culpam ſaltem venialem. Quod verò dixit cap. *Si cui*, loquens de viſu & tactu, vbi ab omni culpa eos motus excuſare videtur, tantùm verificari poterit, quando illa occaſio eſt aliqua ratione conueniens & rationabilis.

Quæ ſint cauſæ vanæ.

Hæ autem cauſæ vanæ, & quæ remoueri debent, erunt, aſpectus, colloquia, lectio quorundam librorum, & ſimiles, magis verò tactus alioqui honeſtus: quibus nempe occaſionibus excitantur plerunque turpes motus in materia venerea, in qua frequens eſt peccatum delectationis ex parte ſenſus: tunc inquam hæ cauſæ ſunt vanæ & remouendæ, quando alioqui per ſe etiam habent aliquam malitiam, quamuis ſolùm venialem, vt aſpectus curioſus, colloquia otioſa aut ſcurrilia: ſic enim non habebunt excuſationem cauſæ iuſtæ & rationabilis. Et tunc duplex erit malitia, vna nempe curioſitatis aut ſcurrilitatis, & altera luxuriæ ob turpem motum venereum. Rurſus, etiam ſi illæ actiones eſſent alioqui licitæ, non tamen habeant aliud motiuum quo fiant, niſi quandam iucunditatem & commoditatem, quàm poteſt abſque detrimento quiſque præcidere: tunc inquam debebit homo ab iis abſtinere, ne praui motus inſurgant. Imò etiam ſi illæ actiones aliquam modicam vtilitatem ſecum ferant, prudenti iudicio æſtimandum eſt, num hæc vtilitas tanti ſit, vt propter eam liceat non remouere cauſam alicuius praui motus, ſpectata etiam vehementia motus inſurgentis, quia nimirum vehementiores motus debemus maiori cum diligentia compeſcere & impedire.

Interdum motus prouenientes ex tali cauſa erunt tàtùm veniales.

Quartò. Fatendum eſt, poſſe hos motus ex certa cauſa culpabiliter prouenientes, eſſe tantùm venialia peccata. Conſonat hæc concluſio quartæ concluſioni ſuperioris ſectionis: & pro ea faciunt Auctores quos initio memorauimus. Probatur ac declaratur: ſi videlicet motus inſurgentes ſint leues nec adeo notabiliter commouentes ſenſum, ſed de ſe facilè euaneſcentes: ſic enim ob leuitatem materiæ excuſantur à mortali. Rurſus, ſi poteſt homo abſque remotione cauſæ alia via reprimere prauum motum, poterit hac ratione ſuæ obligationi ſatisfacere, ne ſit reus culpæ mortalis. Hoc eſt quod voluit Vaſq. dicens, ſi quis trahatur ſola delectatione viſus, ſed ex alia parte ſtatim ac ſentit delectationem turpem inde ortam, illam reprimere velit, non peccabit mortaliter. Et Sayrus etiam, motus, inquit, turpes ex aſpectu prouenientes, imputantur tantùm ad veniale peccatum, modò in illis homo non delectetur & detineatur ex plena aduertentia. Addunt hi Auctores ad id confirmandum: quia cùm huiuſmodi occaſiones ſint valde frequentes, difficillimũ eſſet in humano conuictu à mortalibus cauere. Poterit quoque talis quædam occaſio incidere, habens aliquam vtilitatem, ob quam excuſet à culpa mortali, & non etiam à veniali: vel non tàm certò allatura inordinatum motum, ita vt etiam ex hoc capite poſſit excuſare à mortali malitia, ſed ſufficiat ad venialem.

Interdum imputantur ad culpam mortalem.

Quintò demum aſſerendum eſt, poſſe prauos motus ex cauſa vana & non rationabili prouenientes, imputari ad culpam mortalem. Conſonat hæc concluſio concluſioni quintæ ſectionis præcedentis: eſtquè vt plurimum ad mentem eorundem Auctorum qui volebant teneri hominem ſub mortali reſiſtere

poſitiuè prauis motibus. Probatur ac declaratur: ſi videlicet cauſa ſit de ſuo genere inductiua talis effectus, vtpote attenta cogitatio de rebus venereis: ſi enim quis abſque alia neceſſitate, cum plena aduertentia in his cogitationibus immoretur, etiam ſi dicat ſe in iis detineri ſolùm ex curioſitate, non tamen ob delectationem veneream conſequentem in ſenſu, ſine dubio peccabit mortaliter. Item loqui de rebus turpibus, audire & legere turpia, aſpicere partes occultas, tactus immoderati etiam in partibus honeſtis, & aliæ ſimiles actiones, etiam ſi fierent ex vanitate, curioſitate, aliauè ratione non neceſſaria, ac etiam ſi ſecundùm ſe non eſſent peccata mortalia; tamen ob turpes motus inde conſequentes non poterunt excuſari à culpa lethali: etenim perinde ferè eſt, talem cauſam apponere, ex natura ſua motuum turpium inductiuam, atque expreſsè velle tales motus. Vnde etiam illi qui dicunt non teneri hominem remouere cauſam alioqui licitam ex qua ſequitur pollutio; tamen fatentur teneri, quando cauſa eſt ex natura ſua inductiua talis effectus: ideoq; tactus inter cõiuges alioqui licitos, & delectationem moroſam ex cogitatione actus coniugalis, non licere cum periculo pollutionis, ſed ratione huius effectus induere malitiam culpæ mortalis.

Rurſus, ſi ſint aliæ cauſæ non tàm coniunctæ cum his effectibus, tamen quæ vel ob diſpoſitionem ſubiecti, vel accedente opera Dæmonis, vel alio modo, inducant graues motus in appetitu, quos durante tali cauſa nequit homo reprimere, etiam ſi ad id conetur, vt v. g. inſpectare pulchram feminam; tales inquam motus imputabuntur quoq; ad mortalem culpam. Certè enim nemo non damnaret lethalis peccati eum qui perſiſtere vellet in tali inſpectione, aduertens interim turpem commotionem in ſenſu, quamuis diceret ſe ex ſola curioſitate, & non ob ſenſualem voluptatem, in eo aſpectu immorari. Ideoquè Vaſq. & Sayrus dixerunt, motum turpem non imputari ad culpam mortalem, dummodò homo illum reprimere velit, nec in eo detineatur: ſi ergo non poteſt quis aliter reprimere prauum motum, tenebitur per remotionem cauſæ, & alioqui reus erit peccati mortalis. Idquè ſatis etiam confirmatur ex dictis ſect. præcedenti, teneri hominem idoneam diligentiam adhibere, quamuis non teneatur maximam, ad repellendos prauos motus: ſed certè remotio cauſæ non neceſſariæ nec valde vtilis, non eſt maxima & exquiſita diligentia, quinimò eſt valde facilis & prompta: ergo tenebitur homo in tali caſu ſub graui culpa remouere huiuſmodi cauſam.

Et ſolent etiam afferre vel indicare expreſſum cõſenſum & complacentiam.

Accedit, vix poſſe quempiam ex tali cauſa in praua delectatione immorari abſque graui periculo expreſſi conſenſus, præſertim in materia venerea, imò abſque actuali complacentia talis delectationis, quæ trahat voluntatem vt in ea immoretur. Si enim homo nulla neceſſitate & iuſta cauſa inducitur ad non remouendam cauſam praui motus, valde timendum eſt, ne ex complacentia ipſius delectationis rapiatur ad apponendam ac retinendam cauſam; complacentia inquam licèt fortaſſe ipſi occulta, quam tamen aduertere & ſimul cum praua delectatione deberet auertere. Neque nimium in hac re quiſquam ſibi fidere debet, maximè dum delectatio de præſenti oritur ſtante cauſa: tunc enim manifeſtiùs hæc locum habent. Sed etiam qui expertus ſit, ex appoſitione præſentis cauſæ, fore vt poſtmodum delectatione noxia notabiliter inuoluatur, quam non facilè poterit extinguere: dici debet, quòd tenebatur tunc ab illa occaſione abſtinere.

Ad maiorem demum ſecuritatem conſcientiæ, præſertim in materia venerea, iuuabit in hac re abundare potiùs in cautela, nec contemnere illa ipſa quæ non plus quàm venialia quiſque opinabitur. Sic enim præcipuè in hac materia pij & timorati viri ſolicitè ſe cuſtodire ſtudent: & inter peccata venialia, de quibus in vniuerſum dicitur diſponere ad mortale, hæc quæ cum maiori aduertentia in materia carnis contingerẽt, periculoſiùs ſanè rapiũt ad mortale.

Quando pollutio prauiſa in cauſa imputetur ad culpã.

Ex his tandem obiter colligi poteſt, quando pollutio ſequens præter intentum ex aliqua cauſa de qua id præuiſum fuerat, imputetur ad lethalem culpam. Sequens enim ex delectatione & commo-

motione appetitus in ijs caſibus in quibus ipſa delectatio eſt mortale peccatū, vtique à fortiori pollutio erit culpa mortalis, quia eſt in genere luxurię conſummata delectatio, & iniurioſa naturæ. Sed inſuper poterit eſſe talis cauſa, videlicet mediocriter vtilis, ex qua ſi non timeatur pluſquam delectatio in appetitu, non teneatur homo ſub mortali illam cauſam tollere: ſi tamen timeatur pollutio, vrgeat tunc grauis obligatio ſub mortali. Aliter autem poteſt ſequi pollutio ex ſuperfluitate humoris vel debilitate naturæ, tanquā emiſſio excrementi abundantis in corpore: quo pacto poteſt faciliùs obuenire ex nimio cibo aut potu, vel ex calefactione aut defatigatione corporis, vt commemorat S. Thomas 2.2. quæſt. 154. art. quinto: & hanc neceſſe nō eſt tàm ſolicitè timere, eiuſquè remouere cauſam: & hoc voluerunt plerique ex ijs, qui pollutionem præuiſam in cauſa alioqui non per ſe illicita ſub genere luxuriæ, excuſant à culpa mortali.

SECTIO XVII.

Qualiter Motus Appetitus ſenſitiui augeant vel minuant bonitatem & malitiam actuum voluntatis.

Agit de hac re S. Thomas hìc quæſt. 24. art. 3., & rurſus ſpecialiter de peccati malitia quæſt. 77. art. 6. Et vtroque loco diſtinguit, dupliciter poſſe comparari paſſionem appetitus ad voluntatem: vel antecedenter tanquam trahens & alliciens voluntatem ad inſectandum obiectum: vel conſequenter tanquam conſurgens ex tendentia voluntatis ad obiectum.

Motus cōſequentes indicant maiorem bonitatem aut malitiam.

Si ſe habeat conſequenter, rectè docet, eſſe indicium intenſioris actus voluntatis, atque adeo maioris bonitatis vel malitiæ. Quod certè propriè loquendo, non eſt paſſionem augere bonitatem vel malitiam, ſed tantùm eſt ſignificare maiorem. Sed præterea ſi homo ex ſua deliberatione eligat concitare etiam appetitum, vt ſimul tendat in idem obiectum quod voluntate amat; videlicet ad hoc vt alacriùs operetur, vel etiam ad hoc vt in ſe ipſo plus & quoad omnes ſuas partes afficiatur erga illud obiectum; ſic veriùs dicetur paſſio appetitus augere bonitatem & malitiam voluntatis, nempe tanquam obiectum volitum, & ſimul cum obiecto principali à voluntate adiunctum.

Motus antecedentes vna ratione minuunt, & alia augēt.

Si verò paſſio ſe habet antecedenter, aſſerit S. Thomas, minuere potiùs bonitatem & malitiam voluntatis, quia minuit quodammodo & obſcurat iudicium rationis, ac minuit voluntarium ideſt liberum, vt explicauimus quæſt. 6. ſect. 13. Hinc addit S. Thomas quæſt. 77. citata art. 7., adeo poſſe excreſcere paſſionem, vt peruertat omnino iudicium rationis, tollatquè vſum libertatis; & tunc ſi non fuerit volita in alia cauſa, excuſare penitus à culpa. Ex alia tamen parte, quatenus paſſio auget voluntarium ſumptum pro ſpontaneo, hoc eſt facit vt voluntas vehementiùs feratur in obiectum, ſicut vidimus ibid. quæſt. 6. ſect. 13., ſic videtur conferre potiùs ad augendam bonitatem & malitiam voluntatis. Attamen quia reuera plus refert modus ille operādi magis vel minùs liberè, ideo paſſio plus minuit ob illam priorem, quàm augeat ob hanc poſteriorem rationem.

Simpliciter minuunt malitiam.

Itaque abſolutè loquendo dici debet paſſio trahens voluptatem, minuere malitiam, vt docuit S. Thom., & eſt communis ſententia aliorum. Indicauit etiam Auguſt. lib. 14. de Ciuit. cap. 12., vbi inquit, grauius fuiſſe peccatum Adami, cuius voluntati nondum cupiditas reſiſtebat. Alii quoque Patres, ex corruptione humanæ naturæ poſt originale peccatum, & ex vehementia paſſionis aut tentationis inducentis ad peccatum, ſignificant alleuiari peccatum. Idemquè habetur in Iure canonico cap. *Sciendum* de Pœnit. diſt. 2. ex Gregor. 25. Moral. cap. 11. Imò ſumi poteſt ex Scriptura, Geneſ. 8. *Nequaquam vltra maledicam terræ propter homines, ſenſus enim & cogitatio humani cordis in malum prona ſunt ab adoleſcentia ſua.* Et Pſal. 6. *Miſerere mei Deus, quoniam infirmus ſum.* Et Pſal. 102. *Miſertus eſt Dominus timentibus ſe,*

quo-

quoniam ipſe cognouit figmentum noſtrum, recordatus eſt quoniam puluis ſumus &c. In quibus & ſimilibus locis proponitur aliqua peccatorum excuſatio ob infirmitatem humanæ naturæ, ob paſſiones nēpe trahentes ad peccatū. Addi poteſt ratio: quia licèt paſſio appetitus faciat vt voluntas vehementiùs feratur in obiectum prauum, tamen non facit vt ſit magis voluntaria ipſa formaliter malitia, ſed tantùm delectatio quæ apparet in obiecto, hæc enim eſt quæ mouet: ſed ex alia parte facit vt actus voluntatis ſimpliciter ſit minùs liber; & omnibus penſatis, minùs liberum eſt voluntati, actu vehementiori ferri in obiectum vrgente paſſione, quàm actu remiſſiori ſecluſa paſſione.

Augent bonitatem

Vndè quamuis etiam quoad actus bonos paſſio antecedens minuat bonitatem quatenus minuit liberum, vt ijſdem locis concedit S. Thomas: tamen quatenus auget voluntarium, plus valere videtur ad augendam bonitatem quàm malitiam: quia concurrente paſſione circa obiectum in ſe bonum, faciliùs fit vt magis placeat voluntatemquè moueat bonitas ipſa formaliter & honeſtas obiecti. Quamuis enim appetitus formaliter non attingat honeſtatem moralem, tamen cùm bonitas abſolutè ſit quæ mouet ad proſecutionem obiecti, & honeſtas ſit quæ mouet voluntatem ad actum virtuoſum; dum voluntas per concomitantiam appetitus feruentiùs proſequitur obiectum bonum, magis intendit ipſam honeſtatem ob quam mouetur. Fit etiam per concomitantiam appetitus, vt intellectus magis attendat ad conſiderandas rationes honeſtatis in obiecto, minùs verò rationes inconuenientiæ: vnde ex hac etiam parte fit magis voluntaria honeſtas in obiecto bono, minùs autem voluntaria turpitudo in obiecto prauo, vt patet quoque ex dictis quæſt. 6. ſect. 13. & 14. Verè ergo plus valet paſsio appetitus ad augendam bonitatem in bonis, quàm malitiam in malis: & fortaſſe plus ſimpliciter auget quàm minuat bonitatem in bonis actibus voluntatis.

Motus repugnātes augent sæ malitiam quàm bonitatem.

Alio tandem modo comparari poteſt paſsio appetitus ad actum voluntatis, nempe per oppoſitionem, cùm videlicet voluntas aliquid appetit repugnante ac renitente appetitu. Quod quidem maximè contingit in appetendis rebus honeſtis. Sed etiam obiectum aliquod prauum appeti poteſt repugnante appetitu, vt dum quis conſentit v. g. furari ſtante paſsione timoris de morte aut infamia imminente ob tale furtum. Huiuſmodi ergo paſsio repugnans deliberationi voluntatis, vna ratione videtur augere, & altera minuere, ſiue bonitatem ſiue malitiam voluntatis: quia ex dictis quæſt. 6. ſect. 14. auget liberum, minuit voluntarium. Sed iuxta hæc quæ modò dicta ſunt, plus auget quàm minuat, & ſimpliciter loquendo auget, idquè tàm quoad bonitatem quàm quoad malitiam. Etenim magis laudare ſolemus eum, qui aduerſus vehementem impetum paſſionis & tentationis fortiter reſiſtens, abſtinet à peccato, & rectè iuxta virtutem operatur: atque ità communiter Theologi notant, difficultatem boni operis augere meritum. Magis etiam vituperamus eum, qui ne timore quidem mortis, aliauè paſsione appetitus, ſeſe continuit à peccato, & qui non ſolùm aduerſus dictamen rationis, ſed etiam aduerſus impetum paſſionis, maluit in peccatum ruere, quàm vel honeſtatis intuitu, vel ſaltem ſuæ commoditatis amore, ſectari virtutem.

QVAE-

QVÆSTIO QVADRAGESIMANONA

Et ſequentes vſque ad Quinquageſimam quartam.

De Habitibus humanis moralibus.

AGit S. Thomas his ſex quæſtionibus de habitibus qui in ordine ad actus homini inſunt, quatenus ſunt principia intrinſeca humanorum actuum, ſupponens in prima parte tractatum de potentiis, quæ vtique magis intrinſeca ſunt in nobis operandi principia. Quæ verò S. Th. de habitibus hoc loco pertractat, ſunt vt plurimum purè naturalia, videlicet nec theologica, nec moralia: ferè etiam plura ſunt de habitibus quatenus ſunt effectus, quàm prout ſunt principia actuum. Ac proinde potiùs ſpectant ad ſcientiam philoſophicam quam theologicam, potiùs ad naturalem quam moralem: & ideo nos iam ſimul cum actibus & potentijs animæ, de habitibus quoque ſuo loco in Philoſophia tractauimus, nempe quæſt. 49. Verè tamen pertinet quoque ad Theologum & Moralem ſua tractatio de habitibus, quatenus res ſupernaturales & morales attingunt: quia nempè humanis actibus connectuntur ſub ordine bonitatis & malitiæ moralis. Agendumquè vtique eſt à Tractatore morali, de virtutibus & vitijs, quæ habitus ſunt: & ſic obſeruauit Ariſtoteles in ſuis moralibus, ſic etiam Theologi in morali parte Theologiæ.

De humanis ergo habitibus, quatenus morales ſunt, eſt hoc loco tractandum, nunc quidem communiter ad virtutes & vitia, ſicut hactenus conſiderauimus actus communi ratione ad bonos & malos. Poſtea verò de actibus ipſis & habitibus bonis, ac rurſus de malis ſingillatim agemus. Sub hac ergo communi habituũ ratione, præueniemus hìc nonnulla ex ijs quæ S. Th. alijquè in tractatu ſequẽti de virtutibus inſerunt, nimirũ quia inuenimus eſſe communia etiam vitiis, atque adeo omnibus habitibus moralibus. Quæ verò S. Th. ſuis ſex quæſtionibus complectitur, hæc ſunt.

Quæſtione 49. tractat de eſſentia habituum: docetquè, habitum eſſe qualitatem, eſſe certam ſpeciem qualitatis, ordinari ad actum, requiri ad aptam diſpoſitionem ſubiecti & principii operatiui. Quæſtione 50. tractat de ſubiecto habituum: docetquè, inueniri aliquem habitum in corpore, eſſe aliquem habitum in eſſentia animæ, eſſe habitus in potentiis animæ ſenſitiuis, eſſe in intellectu, eſſe in voluntate, eſſe quoque in Angelis. Quæſtione 51. tractat de cauſa habituum: docetquè, habitus non eſſe à natura niſi inchoatiuè, ſed gigni ex actibus, & præſertim per plures actus, aliquos verò habitus infundi à Deo. Quæſtione 52. tractat de augmento habituum: docetquè, verè habitus augeri, non tamen per additionem, nec per quemcumque actum. Quæſtione 53. tractat de corruptione & diminutione habituum: docetquè, habitus poſſe corrumpi, poſſe diminui, & aliquando per ſolam ceſſationem actuum. Quæſtione 54. tractat de diſtinctione habituum: docetquè, poſſe plures habitus in vna potentia reperiri, & diſtingui inter ſe penes obiecta, diſtingui in habitus virtuoſos & vitioſos penes bonum & malum, vnum verò habitum eſſe ſimplicem qualitatem non conſtitutam ex pluribus habitibus.

SECTIO PRIMA.

Num Homini inſint & quidnam ſint Habitus morales.

Inſunt homini habitus morales.

INeſſe homini, ac proximè in humanis potentijs reſidere, habitus proportionatos actibus, ex communi habituum doctrina ſupponimus. Hos habitus eſſe morales, patet ex communi modo loquendi Ariſtotelis, S. Thomæ, & aliorum, appellantium virtutes morales. Quamuis ſumendo moralitatẽ propriè, vt communis eſt bonitati ac malitiæ: ſic moralitas dicatur analogicè de habitibus, per attributionem ad actus: quoniã actus ſunt formaliter morales, hoc eſt boni vel mali; habitus verò per ordinem ad actus.

Qui habitus ſint propriè morales.

Quænam ſit eſſentia habitus in communi, ſupponimus ex naturali tractatu de habitibus, habitum eſſe qualitatem ſuperadditam potentiæ, adiuuantem ad operandum. Solùm ſupereſt explicare, quid addatur ad rationem habitus moralis, de quo hic agimus. Et quidem quoad originem ſignificationis, qua morale dicitur à more, id eſt conſuetudine, habitũ eſſe moralem, non addit quicquam ſupra habitum, præſertim acquiſitum, qui nimirum communi ſua ratione dicit conſuetudinem operandi. In hac acceptione S. Th. q. 58. art. 1. ad primum admittit, omnem virtutem eſſe moralem. At quoad ſignificationem pro qua morale iam ſumitur, ait S. Thomas ibidem, morem denotare inclinationem ad aliquid agendum: & cùm habitus tribuat inclinationem quaſi naturalem ad agendum, & inclinatio ad agendum quadam propria ratione conueniat potentiæ appetitiuæ, quæ ſcilicet mouet alias potentias ad agendum; hinc infert S. Th., habitus virtuteſquè morales eſſe quæ ſunt in vi appetitiua, quas ſubinde art. 2. diſtinguit à virtutibus intellectualibus. Quod idem eſt ac ſi dicatur, habitum moralem eſſe cauſatiuum actus per ſe & formaliter voluntarij, eo modo quo ſupra q. 6. ſumebatur voluntarium elicitum pro actibus voluntatis & appetitus ſenſitiui.

Eademquè eſt communis ſententia aliorum, qui virtutes morales in voluntate & appetitu conſtituunt, atque ab intellectiuis diſtinguunt. Eadem videtur planè ſententia Ariſtotelis, qui primo Ethicor. cap. 13., cùm diſtinxiſſet duplicem animæ partem, rationalẽ & irrationalem, intelligens per irrationalem partem appetitiuam; conſequenter duo virtutis genera diſtinguit, intellectualis & moralis. Alijſquè libris ſub virtute intellectuali diſtinguit omnes quæ ſunt in intellectu, vt ſapientiam, prudentiam, & alias: ſub virtute morali conſtituit, tàm eas quas lib. 3. cap. 10. ait eſſe partis irrationalis, vt temperantiam & fortitudinẽ, quàm illas quæ ſunt in voluntate. Quocirca hæc acceptio habitus moralis pro eo qui eſt in appetitu tam ſenſitiuo quã rationali, cauſatiuus voluntarij eliciti, admittenda ſine dubio eſt. Doctorum enim conſenſio potiſſimè in vſu nominum ſpectari debet. Valet etiam illa ratio S. Thomæ, quòd ſpeciali quadam ratione appetitui tribuitur inclinatio in obiectum.

Propriè ſunt qui attingunt actus morales bonos & malos.

Attamen, iuxta ea quæ dicta ſunt de actibus moralibus, de bonitate & malitia morali, ſub qua ad moralẽ tractationẽ ſpectant & habitus; alio modo accipienda eſt ſignificatio & ratio habitus moralis. Diciquè debet debitus moralis propriè qui reſpicit actum moralem, hoc eſt bonum aut malum. Nam alioqui habitus morales dicerentur etiam qui ſunt in appetitu ſenſitiuo brutorum, vbi vtique non reperitur bonitas & malitia moralis. Maximè ergo accipienda eſt ſignificatio habitus moralis per ordinem ad bonitatem malitiamquè moralem.

Et rurſus ſub hac ſignificatione dupliciter poteſt aſſignari habitus moralis. Vno modo qui proximè attingit actum per ſe formaliter liberum, & ſic bonum aut malum; cuiuſmodi ſolùm eſt actus elicitus voluntatis. Hoc pacto videtur accepiſſe virtutem moralem Ariſtoteles 2. Ethicor. cap. 6., cùm dixit, virtutem eſſe habitum electiuum: electio enim ad voluntatem propriè ſpectat. Alio modo aſſignatur habitus moralis, qui attingit actum vtcunque liberum, etiam imperatum à voluntate, & vt ſic bonum aut malum. Nam actus quoque imperati denominantur morales, & boni aut mali mora-

moraliter: ſic ergo omnes habitus attingentes hos actus, debent in hac ſignificatione appellari morales. Vnde hoc ſenſu, vltra habitus voluntatis, non ſolùm quicunque habitus ſenſitiui, ſed etiam habitus intellectus, ac ſi qui ſint in alijs humanis potentijs, erunt adhuc dicendi morales per ſubordinationem tamen ad voluntatem, vt poſtea tractabimus. Atque hæc eſt magis apta explicatio habitus moralis, accomodata ad præſentem tractationē quā propoſuimus de habitibus moralibus. An verò dentur etiam habitus morales per indifferentiam inter bonum & malum, in fine videbimus.

Quid ſit moralitas in habitu. Deinde, quoad rem, quidnam ſit hæc moralitas in habitu. Dixerunt aliqui eſſe relationem, ex Ariſtotele 7. Phyſ. tex. 17. dicente, virtutes & vitia eſſe ad aliquid: & hac ratione ibi probat, ad habitum nō dari alterationem aliumuè motum, quia ad relationem non eſt per ſe motus. Facit pro hac ſententia Scotus in 1. diſt. 17. q. 3. §. *Quantum ad iſtum*, vbi videtur rationem formalem virtutis conſtituere in relatione; & §. *Hanc viam*, vbi locum Philoſophi exponit de habitu quoad hanc relationem. Cùm enim Ariſtoteles in prædicamento qualitatis collocet habitum primam ſpeciem qualitatis; alio loco tantùm voluiſſe videtur, moralitatem habitus, penes quam dicuntur virtutes aut vitia, eſſe relationem.

Et quidem explicatur ſanè moralitas habitus per modum relationis: dicitur enim habitus moralis, per ordinem ad actus morales, bonus per ordinem ad bonos, & malus ad malos. Certè tamen non ſunt ad hanc rem adducendæ relationes prædicamentales, quaſi realiter ſuperadditæ rebus abſolutis: tales enim relationes non agnoſcimus, & vtique ſine ijs intelligi poteſt optimè totum genus moris. Relationes autem rationis, poſſunt quidam ab intellectu fingi: ſed non determinant quid ſit res in ſe realiter: quod maximè quæritur. Itaque, cùm habitus in communi eſſentialiter ſit inclinatio ad actum, atque adeo ordo & relatio tranſcendentalis ad actum: conſequenter moralitas habitus dicenda erit differentia eſſentialis talis habitus, ſeu relatio tranſcendentalis ad actus morales. Plura autem de hac re dicemus in ſpeciali, de bonitate morali virtutum, & malitia vitiorum, in ordine ad ſuos actus.

Difficilis quidam locus Ariſtotelis examinatur. Locum Ariſtotelis, qui eſt ſanè difficilis, non poſſumus in hoc ſenſu intelligere, ſcilicet Ariſtotelem voluiſſe, virtutes & vitia eſſe relationes tranſcendentales: hoc enim non obſtabat, quominus ad ipſos habitus daretur per ſe motus & alteratio. Aliqui ergo dicunt, Ariſtotelem eſſe loquutum de habitibus ſolùm corporeis, hoc eſt de quibuſdam affectionibus conſiſtentibus in commenſuratione & proportione variarum qualitatum; vt ſunt ſanitas & pulchritudo, quæ in exemplum affert ipſe Philoſophus. Et ad has quidem affectiones, vt formaliter conſiſtentes in dicta commenſuratione, non datur per ſe motus & alteratio, ſcilicet vltra illum motum, qui datur ad qualitates ipſas abſolutas, ex quibus ea diſpoſitio conſurgit. Verùm Ariſtoteles tex. 18. & ſequent. docet, etiam ad virtutes & vitia animæ non dari per ſe alterationē. Sed tamen de his non repetit eandem rationem, quòd ſcilicet ſint ad aliquid: potiuſquè alijs rationibus probat intentum: niſi quòd tex. 20., loquens de habitu ſcientiæ, eandem illam rationem affert, nempe ſcientiam eſſe ad aliquid.

Dixerunt alij, Ariſtotelem negaſſe, ad hos habitus dari alterationem, ſumendo hoc nomen pro motu ſenſibili & ſucceſſiuo, vel pro mutatione corruptiua & deperditiua, quæ ſcilicet præparat ad corruptionem, vel deijcit ſubiectum à maiori perfectione. Sed neque hæc expoſitio benè ſaluat aut ſatis explicat illam rationem, quòd habitus ſunt ad aliquid. Ideo alij non dubitarunt fateri, doctrinam Ariſtotelis in eo capite eſſe falſam: ſed eum eſſe loquutum iuxta ſententiam aliorum. Indicauit id Auerroes Commento. 20., & refert Scotus Quodlib. 13. art. 2. ad 2. argumentum. Poteſt tamen Ariſtoteles explicari cum S. Thoma hic q. 52. art. 1. ad 3., docere voluiſſe, habitus in ſui productione imitari relationes, hoc eſt produci per quandam mutationē præuiam, ad quam conſequitur acquiſitio habituum: habitus enim conſequuntur ex actibus: ideoquè non dari per ſe primò motum & alterationem ad ipſos habitus, cùm præcedat alia productio.

Et hanc expoſitionem S. Thomas ait colligi ex ipſo Philoſopho tex. 20.

SECTIO SECVNDA.

De Subiecto habituum moralium: An dentur in Voluntate.

Sententia negans habitus morales in voluntate

SOcrates, cùm diceret, omnes virtutes eſſe prudentias ac ſcientias, vt refert Ariſtoteles 6. Ethicor. cap. 13., videtur omnes habitus morales conſtituere voluiſſe in intellectu, & non in voluntate: eadem enim eſt ratio de vitiis ac de virtutibus. Sic item refert Ariſtoteles lib. 1. ad Eudemum cap. 3. *Socrates omnes virtutes ſcientias eſſe arbitrabatur; vt iuxta hunc, noſſe iuſtitiam & iuſtum eſſe coincidant.* Et quidem, hęc ſententia non leue fundamentum habet apud eos qui putãt, voluntatem non aliter moueri quàm vt determinatam ab intellectu, vt attingit S. Th. q. 58. art. 2., & nos ſupra narrauimus q. 10. ſect. 2. Et ita ob hanc rationem opinatus eſt Flaminius Nobilius lib. 2. de Felicitate cap. 6., dicens, errorem eſſe Philoſophorum & Theologorum, ponere virtutes morales in voluntate.

Alia etiam via negari poſſent hi habitus in voluntate, dicendo, ſufficere habitus morales in appetitu ſenſitiuo. Qui etiam dicendi modus non leue fundamentum habet in ſententia quadam conſtituente plurimos habitus morales potiùs in appetitu quàm in voluntate. Eadem enim ratio eſſe videbitur de omnibus habitibus moralibus. Imò Ariſtoteles 1 Ethic. cap. vltimo, vt adæquatam virtutis diuiſionem traderet, diſtinguit duplicem animæ partem, primam rationalem ſeù intellectiuam, ſecundam per ſe quidem irrationalem, participantem tamen aliquid de rationali, quatenus poteſt illi obedire. Per primam intelligit potentiam intellectiuam: per ſecundam videtur intelligere appetitum ſenſitiuũ, quem ait ex parte reſiſtere rationi, & ex parte illi ſubdi & obedire. Hinc duo virtutum genera diſtinguit, nempe virtutes intellectuales, & virtutes morales: vtique volens, illas eſſe in intellectu, has eſſe in appetitu ſenſitiuo; non ergo agnouit alios habitus morales in voluntate.

Concluſio affirmans.

Dicendum tamen omnino eſt, dari habitus morales in humana voluntate. Hoc certum eſt apud S. Th. q. 56. art. 6., & omnes Theologos agentes de habitibus & virtutibus. Probari poteſt primò ratione S. Th. Ad attingendum bonum excedens proportionem voluntatis, cùm voluntas ſit de ſe inſufficiens, indiget habitu eam perficiente: igitur concedendi ſunt habitus in voluntate. Hæc ratio probat dari habitus infuſos ad attingendum obiectum ſupernaturale, & eliciendos actus ſupernaturales. Sed de hac re agemus poſtea in ſpeciali de virtutibus. Nunc probandum eſt, dari in voluntate habitus acquiſitos, qui non ſunt ſimpliciter neceſſarii, ſed iuuant ad faciliter operandum.

Secundò, hoc optimè probatur ratione S. Thomæ q. 50. ar. 5. Potentia quæ apta eſt diuerſimodè ordinari in agendo, indiget habitu quo benè diſponatur ad ſuos actus: ſed voluntas maximè eſt, quæ poteſt diuerſimodè ordinari in agendo: ergo in voluntate maximè concedendi ſunt habitus.

Tertiò. Si verè dantur habitus, vllaquè experientia ac ratio perſuadeat comparari habitus actuum exercitio; id maximè in voluntate verificatur. Nam quoad operationes voluntatis magis experimur acceſsionem promptitudinis & inclinationis ad repetendos actus quibus aſſueuimus: & cùm voluntas ſit ex natura ſua indifferens ac libera, conſequenter eſt magis expoſita & idonea, vt alia qualitate ſuperaddita, in vnam vel alteram partem impellatur.

Non ſufficiunt habitus in intellectu vel in appetitu

Quartò. Supponimus, voluntatem non determinari ab intellectu, ſed ex propria poteſtate ſe ipſam determinare: igitur vt voluntas magis in vnam vel aliam partẽ propendeat, facit habitus inſidens potiùs in ipſa voluntate quàm in intellectu. Nec etiam ſufficit ponere habitus in appetitu: non ſolùm quia voluntas ipſa poteſt in ſe habere maiorem inclinationem ad quoſdam actus ſecluſo conſortio appetitus: ſed etiam quia in ordine ad ipſum appetitum eiuſquè paſſiones, poteſt voluntas meliùs ac meliùs diſponi, vt ſect. ſequenti oſtendemus.

Quin-

Quintò. Habitus voluntatis eſſe proprijſsimè morales, patet; ſiue habitus moralis dicatur qui eſt in parte appetitiua; ſiue dicatur qui reſpicit actum moralem bonum aut malum, etiam ſi ſpecialiter cōſideretur in ordine ad actū elicitum à potentia libera. Ipſaq; voluntas vocari ſolet potentia moralis: imò à voluntate hæc denominatio in genere moris ad alias potentias deriuatur. Igitur in toto genere habituum, habitus voluntatis ſunt proprijſsimè morales.

Ariſtoteles explicatur. Fundamentum prioris ſententiæ falſum eſſe, iam diximus. Alterius verò diluetur ſect. ſequenti. Ad Ariſtotelem, nullatenus putandum eſt, eum voluiſſe conſtituere omnes habitus in intellectu & appetitu, excluſa voluntate. Sed explicari debet cum S. Thoma quæſt. 56. art. 6. ad 2., per partem irrationalem intellexiſſe non ſolum appetitum ſenſitiuum, ſed omnem potentiam appetitiuam, quam dixit eſſe per ſe irrationalem, ideſt non cognoſcitiuam; eſſe autem participem rationis, quia cognitione regitur. Itaque, non ſolùm in appetitu, ſed maximè etiam in voluntate, virtutes morales collocare intendebat. Specialiter quidem de appetitu ſenſitiuo dixit, partim repugnare, partim obedire rationi: ſed non propterea voluntatem excluſit: expreſsit autem talem proprietatem quæ facultati appetitiuę conuenit penes quandam partem eius, ſcilicet ſenſitiuam. Et confirmatur hoc totum ex eodem Philoſopho lib. 1. Magnorum Moralium cap. 6., vbi eodem modo diuidens duplicem partem animæ, parti irrationali tribuit, temperantiam, fortitudinem, iuſtitiam: at certè, iuſtitiam eſſe in voluntate, omnes fatentur. Et generaliter ait, in parte rationis experte eſſe omnes virtutes, quas ex moribus dicimus eſſe laudabiles, in parte verò rationali eſſe illas virtutes ob quas nemo laudatur: itaque planè ſub parte irrationali voluntatem intellexit, in eaquè verè poſuit morales virtutes.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Dentur in humana voluntate habitus morales tàm circa bonum proprium quàm alienum, tàm circa paſsiones quàm actiones.

Sententia negans voluntati habitus circa bonum proprium & circa paſsiones. S. Thomas quæſt. 56. art. 6. in corpore. & ad argumenta, diſtinguens duplex bonum appetendum ab homine, ſcilicet bonum proprium, & bonum alienum vel Dei vel proximi: negat voluntati virtutes erga bonum proprium: concedit erga alienum. Quia inquit, cùm obiectum voluntatis ſit bonum rationis ei proportionatum, ipſa potentia voluntatis eſt ad hoc ſufficiens, non indigens virtute perficiente: at bonum alienum excedit proportionem voluntatis; vel quantum ad totam ſpeciem humanam, nempè bonum diuinum; vel quantum ad ſingularem hominem, nempe bonum proximi: ſic ergo ad appetendum bonum alienum indiget voluntas virtute perficiente. Rurſus quæſt. 60. art. 2. ait, virtutes morales quaſdam eſſe principaliter circa operationes, & has eſſe eaſdem quæ reſpiciunt bonum alterius; quaſdam verò principaliter circa paſsiones, & has eſſe eaſdem quę reſpiciunt bonum proprium operantis: vnde pariter ſentit, in voluntate eſſe habitus virtutum circa operationes, non circa paſsiones: quod ipſum indicauerat priori loco ad primum & tertium. Virtutes circa bonum alienum & circa operationes, notat eſſe charitatem & iuſtitiam: circa bonum proprium & circa paſsiones, temperantiam & fortitudinem. Idquè intelligendum eſt de his virtutibus ſecundùm omnes partes ijs annexas, hoc eſt ſecundùm omnes virtutes quæ reducuntur ad ipſas, ſeù ſub ipſis continentur. Quas verò virtutes S. Doctor non ponit in voluntate, poſuit in appetitu ſenſitiuo quæſt. 56. art. 4. Et hoc totum eodem modo docuit quæſt. vnica de Virtutibus art. 5.

Defendunt hanc doctrinam Caietanus alijquè Thomiſtæ in ijſdem locis, Conimbricenſes diſp. 7. Ethicor. quæſt. 5. &

5., & nuper Tarquin. Gallutius lib. 1. Ethicor. cap. 13. quæſt 4., concedens tamen liberalitatem & magnificentiam in voluntate quæſt 5. Voluit etiam Salas tractatu 11. diſp. 2. ſect. 2. defendere hanc ſententiam: ſed concedit in voluntate habitus circa bonum proprium & circa paſſiones, ait tamen non eſſe propriiſſimè virtutes. Durandus quoque in 3. diſt. 33. quæſt. 5. nu. 6. ait, virtutem circa operationes eſſe in voluntate, vt pote iuſtitiam: circa paſſiones eſſe in appetitu, temperantiam in concupiſcibili, fortitudinem in iraſcibili. Alijque plures ſunt, qui hos habitus in appetitu conſtituunt: & ſumunt ex Ariſtotele: ſed non propterea negant ſimiles habitus in voluntate.

Sententia affirmans

Communior ergo ſententia eſt quæ affirmat, in voluntate eſſe habitus etiam circa bonum proprium, & circa paſſiones. Ita Scotus in 3. diſt. 33. quæſt. vnica, Bonauentura eadem diſt. art. 1. quęſt. 3., Riccard. quæſt. 1, & alij eadem diſtinctione, Gabriel diſt. 23. quæſt. 1., Ocham. quæſt. 10. & ſequentibus, Henr. Quodlib. 4. quæſt. 22., Almain. tract. 3. Moralium cap. 6., Valentia quæſt. 2. de Virtutibus pũcto 2. concl. 4. Vaſquez d. 82. Granadus Controu. 5. tract. 1. diſput. 7. Fonſeca 9. Metaph. cap. 5. quæſt. 3. ſect. 3., fauetquè S. Thom. pluribus in locis quæ in conclusionibus afferemus.

Dantur habitus in voluntate etiam circa bonum proprium.

Dico primò. Dantur in voluntate habitus morales ad omnes actus eius, tàm circa bonum proprium volentis, quàm circa bonum alienum. Loquimur de habitibus circa bonum: quoniam voluntas non poteſt proſequi niſi formaliter bonum: ſed cùm fugiat malum, planè eadem ratio intelligetur de habitibus ad fugiendum malum; dari ſcilicet tàm ad fugiendum malum proprium volentis, quam alienum. Probatur concluſio primò. Voluntas eſt naturaliter indeterminata, hoc eſt libera & indifferens; aptaquè diuerſimodè ordinari in agendo, tàm circa bonum proprium, quam alienum: ergo ex eadem ipſa ratione S. Thomæ, qua probauit dari habitus in voluntate, concluditur dari etiam circa bonum proprium. Et reuera, tàm circa bonum proprium quàm alienum ſolent occurrere difficultates retrahentes voluntatem: vnde videmus, voluntatem frequenter non rectè ſe gerere circa bonum proprium volentis: ergo indiget habitu quo rectè diſponatur, & quo plus inclinetur ad rectè proſequendum bonum proprium: ſicut ex actibus non rectis acquiret habitum praue diſponentem.

Secundò. Non obſtat illa ratio, quòd voluntas eſt per ſe ſufficiens ad bonum ſibi propoſitum. Si enim per hoc intelligatur, quia voluntas ex vi ſua naturali potens eſt attingere bonum proportionatum: hoc verum eſt etiam de bono alieno: nec enim ad appetendum bonum alterius, eſt ſimpliciter neceſſarius habitus. Si verò intelligatur, quòd voluntas ſit determinata: hoc falſum eſt, etiam de bono proprio, quatenus hæc determinatio pugnat cum libertate. Si autem intelligatur, quòd voluntas eſt inclinata ad bonum proprium: ſanè inclinata eſt ad omne bonum, quod eſt obiectum adæquatum eius, non ſolum proprium, ſed etiam alienum. Si tandem intelligatur, quòd magis eſt inclinata ad bonum proprium quàm alienũ: inde ad ſummum fieret, voluntatem maiori quadam ratione indigere habitu ad bonum alienum; non autem ſequitur, debere prorſus carere habitu in ordine ad bonum proprium.

Ac etiam circa bonum in communi.

Tertiò. Nec etiam obſtat, quòd voluntas eſt determinata ad proſequendum bonum vt bonum eſt: quominùs per actus elicitos erga bonum in communi acquirat habitum, quo deinceps faciliùs repetat ſimiles actus. Tum quia eſt indeterminata & libera quoad exercitium. Tum quia poteſt in voluntate accreſcere huiuſmodi facilitas, qua alacriùs & prompriùs bonum appetat. Tum quia poteſt quiſque, non ſolùm ſibi, ſed etiam alteri, appetere bonum vt bonum eſt: ſi ergo non obſtante neceſſitate quoad ſpecificationem, datur habitus ad appetendum bonum alteri, concedi quoque debet ad appetendum bonum ſibi.

Sicut intellectus habet ſuos habitus circa verum.

Quartò. Poteſt hæc res à fortiori probari exemplo intellectus: hic enim non ſolùm eſt naturaliter inclinatus ad verum, ſed eſt ita determinatus, vt propoſitionibus euidentibus diſſentiri non

poſsit

poſſit: & tamen tribuuntur intellectui habitus, non ſolùm habitus ſcientiæ circa concluſiones euidentes, ſed etiam ſuus habitus circa prima principia notiſſima: ergo maiori ratione tribui debent voluntati habitus circa bonum etiam proprium. Quaſdam diſparitates conati ſunt ſuggerere Conimbricenſes: quas vt planè friuolas opus non eſt impugnare. Sed quia non eſt tàm certum, dari in intellectu habitus circa has veritates euidentes, diſtinctos à potentia & à ſpeciebus intelligibilibus: ideo duci poteſt argumentum ex re in moralibus certa, videlicet dari in intellectu habitum prudentiæ ad rectè iudicandum. Nam ita ſe habet intellectus ad rectè iudicandum, ſicut voluntas ad amandum bonum: & non minùs inclinatus eſt intellectus ad rectè iudicandum circa bonum proprium hominis, quam voluntas ad appetendum: nec minùs hoc obiectum eſt proportionatum intellectui quam voluntati. Sed non obſtante inclinatione & proportione, tribuitur intellectui habitus prudentiæ ad rectè iudicandum, non tantùm circa bonum proprium, ſed etiam circa alienum: ergo voluntati tribui debent habitus, etiam circa bonum proprium ipſius volentis.

Imò bonũ honeſtum ſemper eſt proprium volentis.

Quintò. Cùm voluntas dicitur inclinata ad bonum proprium volentis tanquam ſibi proportionatum, ſenſus maximè eſt de bono honeſto, ideoquè voluntati illi Auctores negabant habitus virtutum circa hoc bonum: itaque bonum proprium intelligitur bonum honeſtum ipſi volenti. Sed certè bonum cuiuſcumque virtutis, eſt honeſtum ipſi homini virtuoſo: ita vt etiam in materia iuſtitiæ quæ eſt ad alterum, reſpicit quidem iuſtitia bonum alterius, bonum ſcilicet vtile aut commodum; ſed hoc ipſum eſt honeſtum ipſi homini iuſtè agenti, non verò creditori. Quare in eadem actione, bonitas quidem vtilitatis & commoditatis eſt in ordine ad alterum, ſed bonitas honeſtatis eſt in ordine ad ipſum volentem. Ac etiam dum quis vult alteri bonum honeſtum, vel ex charitate, vel etiam ex iuſtitia ſi eſt ſuperior; hic ipſe actus, eſt honeſtus ſic volenti. Hinc de omni virtute dicitur, *Virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum.* Ac ſimiliter omne honeſtum dicitur conſonum rationi & humanæ naturæ, omne peccatum dicitur diſſonum & contrarium: & ſic notat ipſe S. Thom. quæſt. 71. art. 2. Cùm ergo virtus tendat in bonum honeſtum, honeſtum inquam ipſi volenti; vel negari debebit voluntati omnis habitus virtutis circa bonum honeſtum, vt pote proprium ipſi volenti; vel, quod verum eſt, tribui debet omnis habitus virtutis circa omne bonum honeſtum. Vnde, vel nec iuſtitia voluntati ineſt, vel etiam fortitudo & temperantia ineſt. Imò S. Thomas 1. par. quæſt. 60. art. 5. dixit, Angelum naturaliter plus diligere Deum quàm ſe ipſum, hoc eſt magis eſſe inclinatum ad diligendum Deum: ſed certè dilectio Dei reſpicit bonum diuinum, dilectio ſui bonum proprium: ſi ergo huiuſmodi inclinatio excludit habitum, potiùs tribui deberet Angelo habitus charitatis erga ſe ipſum quàm erga Deum, potiùs circa bonum proprium quàm alienum.

Sextò. Voluntas reſpicit tanquam obiectum ſibi proportionatum, non tantùm bonum honeſtum, ſed etiam delectabile: hoc enim ſpectat quoque ad obiectum adæquatum eius. Sed plerunque contingit, in eadem re coniungi honeſtum & iniucundum, inhoneſtum & iucundum, tàm in materia fortitudinis, quam in materia temperantiæ. Et vlteriùs, ſicut voluntas naturaliter tendit in bonum honeſtum, & fugit turpe & inhoneſtum; ſic tendit in bonum delectabile ſeù iucundum, & fugit moleſtum & iniucundum. Igitur, vt faciliùs proſequatur quod honeſtum eſt & iniucundum, atque vt faciliùs fugiat quod inhoneſtum eſt & iucundum, valdè iuuabunt habitus virtuoſi fortitudinis & temperantiæ. Nec obſtat, imo potiùs ad hoc ſuadendum confert, ipſa naturalis inclinatio voluntatis ad bonum proprium volentis.

Indiget quoque habitu ad ſuperandam difficultatem.

Septimò. Si habitus ponuntur ad ſuperandam difficultatem quæ in operando occurrit, debet omnino ex hac ratione poni huiuſmodi habitus. Nam ex inclinatione voluntatis ad bonum iucundum, oritur difficultas ad proſequendum

 dum

dum honeſtum iniucundum, & ad fugiendum inhoneſtum iucundum: & hæc difficultas non reperitur tantùm in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in ipſa voluntate. Imò, ſpectando quædam obiecta, ex ſe ipſis præſeferunt difficultatem, etiam ſecluſo ordine appetitus, nempe ſubire mortem, & ſimilia. Atque animę ſeparatæ & Angelo moleſtum ac difficile eſt, pati magnam triſtitiam; non vtique ob vllam paſſionem appetitus ſenſitiui quo prorſus carent, ſed ratione ipſius rei in ſe ſpectatæ. Igitur tribui debent voluntati habitus ad proſequendum bonum proprium cum difficultate coniunctum. Imò S. Thomas quęſt. 60. art. 5. in diſtinguendis virtutibus circa paſſiones, diſtinguit circa bonum ſpectans ad ipſum hominem, virtutes circa bonum quatenus difficile, à virtutibus circa bonum abſolutè ſpectatum: bonum verò hominis in ordine ad alterum, inquit, non videtur arduitatem habere: ideoquè non diſtinguit alias virtutes circa hoc bonum quatenus difficile, à virtutibus circa hoc bonum abſolutè ſpectatum.

Acquirit quoq; habitus vitioſos circa inhoneſtum.

Octauò quamuis voluntas dicatur habere naturalem inclinationem ad bonum proprium, videlicet in materia fortitudinis & temperantiæ, poteſt adhuc non rectè agere, ſed intemperatè & ignauiter ſe gerere, vt experientia conſtat. Vel ergo his actibus prauis correſpondent in voluntate habitus, vel non. Hoc ſecundum dici non poteſt iuxta illam rationem quod voluntas non indiget habitu circa bonum ad quod eſt naturaliter inclinata: quinimo ea ratione fiet, vt ad obiectum oppoſitum bono honeſto maximè oriātur ex praua conſuetudine habitus in voluntate. At quis dicet, vitia quidem eſſe in voluntate, non autem virtutes? Et ſimiliter, cùm appetitus ſenſitiuus ſit naturaliter propenſus ad bonum delectabile, vel acquiret habitum ex frequenti tendentia in tale obiectum, habitum ſcilicet intemperantiæ, vel non. Primum dici non poterit conſequenter in illa ſententia: quoniam eadem ratio debet eſſe de appetitu ſenſitiuo circa bonum delectabile, ac de voluntate circa bonum honeſtum: ſolumquè acquiri poterit in appetitu habitus temperantiæ retrahens à delectationibus. Sic fiet, virtutes eſſe in appetitu, vitia in voluntate. Quod de ſe apparet ſatis abſurdum: & in vniuerſum contraria ſunt circa idem ſubiectum: & alioqui hæ virtutes & vitia non ſe expellerent. Oportet igitur, omnes habitus, tàm virtuoſos, quàm vitioſos, voluntati tribuere erga bonum, tàm honeſtum quàm delectabile ipſius volentis.

Dantur item habitus in voluntate circa paſſiones.

Dico ſecundò. Dantur ſimiliter habitus morales in voluntate ad omnes actus eius, tàm qui ſunt circa paſſiones, quàm qui peculiariter circa operationes eſſe dicuntur. Vbi pro explicatione aduertendum eſt, reuera omnem habitum reſpicere actum & operationem, vt notum eſt ex definitione & eſſentia habitus, & ſupponit S. Thomas quæſt. 60. art. 2. Sed quia in homine ſunt paſſiones appetitus ſenſitiui, tendentes in obiectum delectabile, concedendi vtique ſunt in homine habitus circa paſſiones, ad eas moderandas rectèque componendas, ſiue ad rectè operandum circa obiectum in quod paſſiones tendunt. Vnde Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 3. dixit: *Virtutes circa actiones & affectus ſunt.* Aliqui autem non diſtinguunt diuerſos habitus circa operationes & circa paſſiones, dicentes, eundem habitum eſſe directiuum operationis & moderatiuum paſſionis: S. Thomas autem diſtinguit, vt ſupra retulimus: nos autem de hac diſtinctione agmus ſect. 13.

Nunc, quantum opus eſt pro hac concluſione, probatur in primis, quòd ſi eſt talis operatio, quæ ſit ab appetitus paſſione immunis, detur habitus in voluntate circa talem operationem: quia nimirum homo eſt capax facilitatis ad exercendos huiuſmodi actus: neque hæc facilitas poſſet tribui appetitui ſenſitiuo, vt patet: ergo omnino debet tribui voluntati. Sic poteſt homo appetere bonum ſpirituale ſibi & proximo, in quod bonum non tendit appetitus ſenſitiuus: ergo tribuenda eſt facilitas ad huiuſmodi actus eliciendos voluntati quæ obiectum ſpirituale attingit: & ſic eſt charitas in voluntate. Neque rectè diceret quis, quòd vbi non habet locum paſſio appetitus, nec etiam aderit difficultas

cultas

cultas ſuperanda habitu, ideoquè ſuperfluum eſſe habitum. Nam, non ſolùm ob difficultatem ortam ex appetitu, ſed alijs quoque rationibus, conſtituendos eſſe habitus, patet iam ex dictis, & patebit amplius ex dicendis.

Tum ad reſiſtendũ paſſionibus. Secundò probatur, conſtituendos eſſe habitus in voluntate circa paſsiones, vt voluntas faciliùs reſiſtat paſsionibus appetitus, vel vt vehementiùs eas ſequatur. Conſtat enim, appetitum ſolere ſecum trahere voluntatem, & ſæpè contra rectam rationem. atque voluntas non mediocrem patitur difficultatem in reſiſtendo huiuſmodi paſsionibus; & quo frequentius aſſueſcit voluntas repugnare paſsionibus, eo maiorem promptitudinem comparat ad ijs deinceps reſiſtendum: igitur ſi ſimpliciter dantur vlli habitus, maximè concedendi ſunt voluntati ad vincendas paſsiones. At ſi ex oppoſito voluntas aſſueſcat ſequi paſsiones appetitus, agendo etiam contra rectam rationem, hinc acquirit maiorem procliuitatem ad conſentiendum appetitui, maioremquè difficultatem ad ſe poſtea continendam: ergo ſimiliter dantur habitus in voluntate inclinantes eam ad ſequendas paſsiones appetitus. Nec ſatis erit pro hac re conſtituere habitus tantùm in appetitu: nam ſic tantùm conferre poſſent, vt appetitus magis vel minùs tendat in ſuum obiectum aut obediat voluntati: ſed vt voluntas faciliùs reſiſtat, aut vehementiùs conſentiat appetitui, nullatenus haberi poterit per habitum appetitus, ſed dici debet præſtari per habitum ipſius voluntatis. Alioqui è contra dicet quis, in voluntate, non in appetitu, eſſe habitum, quo appetitus faciliùs obediat, vel contumaciùs reſiſtat voluntati. Sit ergo in appetitu, habitus quo ipſemet refrænetur aut incitetur circa obiectum delectabile: tamen omnino etiam in voluntate erit habitus, quo voluntas faciliùs contineatur aut validiùs impellatur ad ſequendas paſsiones appetitus.

Tertiò confirmatur hoc ipſum ex doctrina S. Thomæ pluribus in locis. Nam hic quæſt. 58. art. 3. ad 2. planè docet, continentiam & perſeuerantiam eſſe virtutes partis rationalis, non ſenſitiuæ, vt ſcilicet pars rationalis ſe contineat aduerſus paſsiones, ne ab ijs rapiatur, & per continentiam reſiſtat delectationibus, per perſeuerantiam triſtitijs. Similiter 2. 2. quæſt. 143. art. 1. aſsignat continentiam, qua fiat, vt licèt homo immoderatas concupiſcentias patiatur, tamen in voluntate non vincatur. Sed obſeruauit ibi Caietanus, S. Thomam non explicaſſe in qua potentia partis rationalis, intellectu ſcilicet an voluntate, ſint hæ virtutes. Hoc autem expreſſit S. Doctor 2. 2. quæſt. 155. art. 3., vbi ex profeſſo docet & probat, hanc continentiæ virtutem non eſſe in concupiſcibili, ideſt in appetitu; nec in ratione, ideſt in intellectu: ſed eſſe in voluntate. Et idem ſine dubio putauit de vitio incontinentiæ, de quo ſtatim agit quæſt. 156. Quare Caietanus eo art. 3. §. *Ad tertiũ* explicat id quod S. Doctor dixerat eadem 2. 2. quæſt. 53. art. 2. ad 3., continentiam & perſeuerantiam non videri eſſe in vi appetitiua, ſed ſolùm in ratione, ideſt in intellectu: nempe eſſe in intellectu vt in primo mouente: quod ipſum de alijs virtutibus dici poteſt: ſed formaliter eſſe in voluntate. Vel potiùs S. Thom. tunc alio modo accipiebat nomen continentiæ, vt ſignificans conſtantiam in intellectu contra concupiſcentias, & nomen perſeuerantiæ pro conſtantia contra triſtitias: quam conſtantiam ibi faciebat partem prudentiæ. Poſtea verò eos habitus aliter accepit ex parte voluntatis.

Quartò. Conſtituendi ſunt hi habitus in voluntate, non ſolùm vt ſe ipſam cohibeat ne ſequatur paſsiones appetitus, vel vt promptiùs eas ſequatur: ſed etiam vt faciliùs comprimere valeat paſsiones in ipſo appetitu, aut eas fouere. Poteſt enim conari voluntas, non ſolùm ne ipſa conſentiat facere quod appetitus concupiſcit, ſed etiam vt appetitus ipſe à concupiſcendo deſiſtat: & poteſt è contra concupiſcentiam fouere in appetitu. Ad hoc ergo pariter conferet facilitas, & habitus exiſtens in voluntate: igitur etiam quoad hoc tribuendi ſunt habitus voluntati. Sicut namque voluntas afficitur habitibus, quibus prompiùs velit alia quæ velle poteſt: ita etiam vt velit gubernare ipſas paſsiones. Non tamen videtur *Tum ad comprimẽdas paſſiones.*

diſtinguendus alius habitus, quo voluntas in ſe promptiùs reſiſtat paſsioni, & quo comprimat eandem paſsionem: ſed idem habitus in quacunque particulari materia ad vtrunque videtur ſufficiens.

Tum ad rectè operandū circa obiecta paſſionum.

Quintò rurſus probatur, conſtituendos eſſe habitus in voluntate, ad promptiùs attingendas eaſdem res, & exercēdas tales operationes, quas appetitus quoque reſpicit: vtpotè in voluntate eſſe habitum abſtinentiæ à delectatione ciborum, & gulæ ad delectationem ciborum. Quia ſi quæ ſit ratio cur hi habitus non ſint in voluntate, eſſet quia ſufficiunt in appetitu. Sed hæc ratio non obſtat: quia ipſius voluntatis eſt, & non ſolùm appetitus, magis aut minus promptè tendere in hæc obiecta: & voluntas in ſe maiorem vel minorem facilitatem experitur: atque etiam ſi nullus ineſſet homini appetitus ſēſitiuūs, adhuc voluntas per ſe intelligeretur magis aut minùs promptè in talia obiecta ferri: ergo non ſolùm appetitui, ſed etiam voluntati, hi habitus tribuendi ſunt. Non tamen videntur diſtingui ab iiſdem habitibus, quibus voluntas prompta eſt reſiſtere paſsionibus eaſquè comprimere, aut eas ſequi & fouere.

Nec ſufficiunt habitus in appetitu.

Sextò. In appetitu ſenſitiuo non poteſt conſtitui habitus reſpiciens formaliter honeſtatem obiecti: cùm obiectum adæquatum eius ſit bonum delectabile. Nec per habitum fieri poteſt, vt appetitus poſitiuè concupiſcat priuationem delectationis; ſed ad ſummum fieri poteſt per habitum, vt appetitus coerceatur ne tàm vehementer concupiſcat delectationem. Igitur conſtituendus omnino eſt in voluntate habitus, reſpiciens formaliter honeſtatem obiecti, & inclinans ad appetendam priuationem delectationis quatenus honeſtam. E contra verò, appetitus eſt ex natura ſua propenſus ad bonum delectabile: igitur, iuxta eam rationem qua priùs negabatur voluntati habitus erga bonum propriū, magis eſſet conſtituendus habitus appetitiuus delectationis, v.g. habitus gulæ, in volūtate, alioqui inclinata ad bonū honeſtum; quàm in appetitu, per ſe ſatis inclinato ad delectabile.

Sed magis debent conſtitui in voluntate.

Septimò tandem probatur eadem ratione qua S. Thomas q. 56. ar. 4. & q. 58. art. 3. ad 2. probat, dari habitus virtuoſos in appetitu: quia inquit actus egrediens à duplici potentia, non poteſt eſſe perfectus, niſi vtraque potentia ſit benè diſpoſita: vtpotè opus artificis non poteſt eſſe perfectum, niſi artifex & inſtrumentum ſit aptè diſpoſitum: ex quo infert S. Th., in iis quæ communia ſunt rationi & appetitui, ponendos eſſe habitus, non tantùm in ratione, ſed etiam in appetitu. At certè maiori ratione poteſt è conuerſo inferri, non tantùm in appetitu, ſed etiam in voluntate, ponendos eſſe habitus circa res & operationes vtrique communes. Nam S. Th. ipſe ait, appetitum operari vt motum à ratione: & rationem comparat artifici agenti principali, appetitum verò inſtrumento. Spectata etiam indetermitatione & libertate voluntatis, potiori iure conſtituendi ſunt habitus in voluntate quam in appetitu.

Caietanus admittit habitus circa paſſiones.

Propter hæc, quæ pro his duabus concluſionibus allata ſunt, conati ſunt Thomiſtæ quibuſdam modis mentem S. Th. explicare, eiuſquè ſententiam limitare, quo eam defenderent. Caietanus hic q. 56. ar. 6., & 2. 2. q. 151. art. 3., præſertim ob illud argumentum de continentia, concedit in voluntate habitus, non vt eā inclinent ad obiectum quatenus in ſe bonum, ſed vt reſiſtat inſurgentibus paſſionibus. Sed in primis, ſatis eſſet, quòd iam conceduntur habitus circa bonum proprium operantis, & circa paſsiones, ac non tantùm circa operationes ad alterum: vndecunque prouenire dicatur indigentia talium habituum. Nam etiam circa operationes ad alterum, habitus, iuxta ſententiam Caietani, poni non debent circa obiectum præcisè vt in ſe bonum, ſed ob difficultatem quam induit ex reſpectu ad alterum. Satis ergo eſſet, quòd concedantur habitus circa bonum proprium ob difficultatem ortam ex paſſionibus ipſius hominis. Vlteriùs autem, ſatis probatum eſt, non ſolùm ad reſiſtendum paſsionibus, ſed & aliis rationibus, concedendos eſſe habitus voluntati.

Medina circa bonū propriū difficile.

Rurſus Medina q. 56. art. 6. propoſ. 2. & 3. tribuit voluntati habitus ad bonum proprium difficile, negat ad facile. Sed in primis hoc pariter ſe habet ad bonum alienum: dicendumquè erit, dari habitus ad bonum alienum difficile, non

ad

ad facile. Imò difficultas magis reperitur in ijs quæ dicuntur concernere bonum proprium, quam in ijs quæ ſunt ad alterum: nam certè in materia temperantiæ & fortitudinis obuiant maximè difficultates: itaque magis conſtituendi erāt habitus circa bonum proprium. Præterea, ſatis probatum eſt, non ſolùm ob difficultatem rei, ſed ob indifferentiam voluntatis aliaſquè rationes conſtituendos eſſe habitus: vnde concedi debent etiam circa bonum facile tam proprium quam alienum.

Sunt veri habitus & virtutes.

Addunt nonnulli ex Caietano eo loco 2.2. §. *Ad primum*, inueniri quidem & comparari qualitates in voluntate, quæ tamen non ſint propriè habitus, hoc eſt permanentes & ſtabiles; ſed potiùs diſpoſitiones, quæ latiori ſignificatione vocantur habitus, ſunt autem de facili mobiles & variabiles in ſubiecto. Sic ait ibi Caietanus, continentiam eſſe diſpoſitionem, atque durare in voluntate quandiù edometur appetitus ne vehemētes exerat paſſiones. Sed iam probatum eſt, non ſolùm ad reſiſtendum paſſionibus quando inſurgunt, ſed etiam ad facilitatem operationum dari habitus: vnde debent omnino permanenter concedi tanquam propriè habitus. Ac præterea, quatenus iuuant voluntatem ad reſiſtendum paſſionibus, debent in ea permanere: tum quia opus eſt diù pugnare ad edomandum appetitum: tum quia in hac vita ſemper homo patitur moleſtiam appetitus, qui alioqui non niſi per donū integritatis perfectè ſubijciebatur rationi. Vnde etiam iuſti & probi dicunt, *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*: & ideo monentur iugiter caſtigare carnem & inuigilare contra paſſiones appetitus. Tum demum non occurrit cauſa qua corrumpatur habitus qui in voluntate acquiſitus erat: nec eſt cur deſinere debeat poſt domitum appetitum: vnde non eſt facilè mobilis, ſed verè aptus eſt diù permanere.

Demum Conradus, & Lorca diſp. 16. memb.2., ex S.*Th.* iiſdem locis pro noſtra ſententia allegatis, concedentes habitus voluntati, dicunt eos non habere propriè virtutis rationem, & ſic non dari virtutes in voluntate erga bonum proprium & circa paſſiones, ſed de hoc agemus poſtea de virtutibus: nunc tantū probare voluimus, dari hos habitus morales in voluntate.

Explicatur S. Th.

Et neque hæc, neque alia ex memoratis explicationibus, ſatisfacit ad mentem S.Th. eo loco quo negauit habitus volūtati erga bonum proprium. Si enim S.Th. ibi quicquam negauit, planè non negauit tantùm virtutem, aut qualitatem permanentem, ſed prorſus omnem qualitatē, & circa omne bonum proprium, ac etiā ad reſiſtendum paſſionibus, vt ſatis patet ex corpore articuli & ſolutionibus argumentorum. Sed tamen S. Th. alijs in locis planè conceſſit hos habitus in voluntate: imò eadem q.56.art.4., cùm docuit, in parte ſenſitiua dari virtutes; planè ſupponebat, dari ad eadem obiecta eoſdemquè actus in parte rationali mouente appetitum, quod debet intelligi de voluntate. Ideo fortaſſe dici poterit, S.Thomam eo articulo 6., non tàm voluiſſe loqui aſſertiuè, quam potiùs velut permiſſiuè, quòd etiam ſi non ineſſent virtutes voluntati circa bonum propriū, adhuc inſint circa bonum alienum quodammodo excedens proportionem volentis. Alia argumenta quæ aduerſus has concluſiones fieri poſſunt, ex dictis ſoluta manent.

SECTIO QVARTA.

Vtrum dentur in intellectu Habitus morales, non ſolum vt moto, ſed etiam vt mouente voluntatem.

Reſolutio affirmatiua.

SVpponimus abſolutè loquendo reperiri in intellectu habitus tribuentes ei facilitatem ad proprios actus, vt in Philoſophia tractauimus. Hinc concedendi inter eos ſunt habitus Intellectui, ſpectantes ad mores, ſcilicet ad humanos actus pro vt in ijs moralis bonitas & malitia reperitur. Etenim habet intellectus ſuos actus, tum directiuos motum, tum dirigibiles a voluntate in genere moris: his ergo actibus correſpondēt proportionati habitus, quos dicimus habere ordinem ad mores, & vt ſic poſſe-

mus appellare morales. Itaque, cùm intellectus habeat duplicem reſpectum ad voluntatem: vnum quatenus præit, mouet, ac dirigit voluntatem: alium quatenus è conuerſo mouetur & applicatur à voluntate ad aliquid cogitandū & iudicandum: hinc inquam, ſub vtroq; reſpectu inſunt intellectui habitus ſpectantes ad genus moris. S. Thomas quidem q. 56. ar. 3. ſpecialiter ob ſecundum reſpectum, tribuit intellectui vt moto à voluntate virtutes propriè ac ſimpliciter dictas, vt pote fidem & prudentiam: ad differentiam aliarum virtutum, quas tribuit intellectui, præciſo ordine ad rectā voluntatem, vt pote ſcientiæ & artis; quæ vt ſic non dicunt per ſe ordinem ad mores.

Tum de intellectu vt mouetur à voluntate. Patet autem, dari hos habitus in intellectu vt à voluntate mouetur: tum ex habitu fidei, qui vtiq; eſt in intellectu ad aſſentiendum veritatibus reuelatis, ex libera determinatione & pia affectione voluntatis. Tum etiam, dum intellectus ſæpè applicatur ad contemplandas res diuinas, vtique acquirit facilitatem ad ſæpiùs contemplandum: qui actus contemplationis planè eſt moraliter bonus, tanquam actus imperatus; & poteſt eſſe ſimpliciter naturalis: igitur non ſolùm datur in intellectu habitus infuſus ad actus ſupernaturales, ſed etiam acquiſitus ad actus naturales moraliter bonos: & hic habitus ſub nomine ſapientiæ inter virtutes naturales recenſetur. Tum etiam, cùm oratio ſit actus intellectus, tribui debet intellectui, non ſolùm habitus iufuſus ad actus ſupernaturales orationis, ſed habitus quoque acquiſitus conferens facilitatem ad actus orationis, ſiue ſupernaturales, ſiue naturales moraliter bonos.

Tum vt mouet voluntatem. Deinde, dari habitus ordinatos ad mores in intellectu vt mouente voluntatē, patet etiam: quia intellectus eſt qui proponit voluntati, quid faciendum, quid fugiendum ſit. Et in hoc conſiſtit recta ratio, cui dicimus conformari actus bonos, Et, quamuis intellectus non determinet voluntatem, tamen inducit & dictat vt opus fiat, ſeu rectum, ſeu prauum: & voluntas ſequi ſolet dictamen intellectus. Igitur valdè iuuabit, ſi intellectus perficiatur habitu inclinante ad rectum dictamen, qui aſſiduitate actuum comparabitur, & cui contrarius erit habitus inclinans ad prauum dictamen. Atque hæc rectitudo dictaminis maximè ſpectat ad prudentiam eiuſquè partes, quæ virtus inter quatuor cardinales numeratur. Et quamuis etiam verum ſit, ſæpè intellectum à voluntate ipſa moueri ad prudens conſilium, iudicium, & dictamen: tamen ex prudentia magis prouenit, vt intellectus rectè moueat voluntatem ad regulatè operandum.

Hi habitus poſſunt appellari morales. Cæterùm, huiuſmodi habitus intellectus, cùm pertineant ad mores, non incongruè poſſunt appellari morales: ita tamen, quòd cùm diuiduntur virtutes ab Ariſtotele 2. Ethic. cap. 1. (idemquè eſt de habitibus) in morales & intellectuales, hæc diuiſio præcipuè traditur ex parte ſubiecti, ſcilicet alias eſſe virtutes potentiæ intellectiuæ, alias partis appetitiuæ. Virtutes autem intellectiuas conſiderare poſſumus, vel præciſè quatenus inclinant ad verum: quo pacto eas definiuit Ariſtotele 2. Ethic. cap. 3. *Quibus anima affirmando aut negando verum dicit:* quæ vt ſic reſpiciunt veritatē cognitionis, tanquam perfectionem propriā intellectus vt potentia cognoſcitiua eſt, abſque reſpectu ad bonos mores. Vel conſiderare poſſumus, quatenus earum aliquæ inclinant ad actus moraliter bonos: cuiuſmodi planè ſunt illæ de quibus loquebamur. Et ſic Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 5. prudentiam definiuit, *Eſt habitus vera cum ratione actiuus circa ea quæ & bona & mala homini ſunt:* & infra. *Quæ circa humana bona eſt.* Atque vt ſic ad moralem tractationem ſpectat, obſeruare hos habitus intellectus quatenus referuntur ad mores. Et ſic quidem appellantur morales, non vtique ex parte ſubiecti, ſicut habitus appetitus: ſed ex parte obiecti ſeù materiæ, & ratione ordinis quem habent ad voluntatem quoad mores.

Poſſunt appellari virtutes in ordine ad bonitatē moralem. Huc etiam ſpectat, quod S. Th. eo articulo dixit, prudentiam magis propriè eſſe virtutem, non verò alios habitus intellectus, penes illam virtutis definitionem, *Quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum.* Ariſtoteles quoque eodem cap. 5. cùm inter virtutes intellectuales connumeraſſet artem quæ reſpicit

tit rectitudinem artificialem operis: rurſus peculiari appellatione prudentiam præ arte dixit eſſe virtutem, dum ait, *Igitur prudentiam, non artem, ſed virtutem quandam eſſe, manifeſtum eſt*: quia nimirum prudentia non ſolùm eſt virtus in ordine intellectuali quatenus inclinat ad verum, ſed etiam in ordine morali quatenus inclinat ad bonum. Et aliqui addunt, prudentiam, etiam ſi aliquando ferat iudicium falſum, ſi tamen ferat rectum quoad mores, videlicet ex conſcientia erronea; vtpotè cùm Iacob putabat ſe accedere ad Rachelem ſibi deſponſatam; adhuc dicunt, prudentiam agere vt virtutem, non vt virtutem intellectualem reſpicientem verum, ſed vt virtutem moralem reſpicientem bonum. Demum prudentiam appellat virtutem moralem S.Thomas q.58.ar.3.ad 1., & q.61. ar.1. Et omnes communiter quatuor virtutes morales cardinales aſſignant, quarum vna eſt prudentia.

SECTIO QVINTA.

Vtrum dentur in appetitu ſenſitiuo habitus morales.

Sententia negans. OChamus Quodlib.2. q.16., & Gabriel in 3.diſt.23.q.1.art.3. dub.1. concluſione 3., in vniuerſum dicunt, non ſatis poſſe demonſtrari, dari habitus in appetitu ſenſitiuo. Rurſus aliqui, concedentes ſimpliciter habitus appetitui, negarunt eſſe morales, eſſe virtutes. Et ſanè, cùm appetitus non ſit potentia moralis hoc eſt libera, imò communis ſit etiam brutis quibus vtique non conueniunt boni aut mali mores: hinc inquam non videntur tribuendi habitus morales appetitui ſenſitiuo.

Sententia affirmãs. Communis tamen ſententia, hos habitus in appetitu conſtituit & concedit. Ita S.Th.q.56. ar.4., vbi docet concupiſcibili & iraſcibili ineſſe virtutes, Caietanus, Medina, & alij ſequaces ibidem. Item Scotus, Bonauentura, Riccard., Durand., & alij in 3. diſt.33., Fonſeca 5. Metaph. cap. 5. q.3., & ipſimet Ochamus & Gabriel ſimpliciter defendunt, dari hos habitus in appetitu. Imò non defuerunt, qui dixerint, dari in appetitu habitus morales ab intrinſeco: tribuerunt enim appetitui aliquem libertatis vſum, vel ex propria vi, vel per connexionem & participationem rationis in homine. Attribuitur quoque Ariſtoteli hæc ſententia quæ concedit habitus morales appetitui: nam 3.Ethic.cap.10.& alibi, docuit, temperantiam & fortitudinem conuenire partibus irrationalibus, ideſt concupiſcibili & iraſcibili, quæ ſunt partes appetitus ſenſitiui. Sed Ariſtoteles per partem irrationalem intellexit etiam voluntatem, vt notauimus ſect.2.: vnde conuinci non poteſt, Philoſophum collocaſſe has virtutes in appetitu ſenſitiuo.

Sententia media. Rurſus S.Th.q.50.ar.3. ait, vires ſenſitiuas, quatenus operantur ex inſtinctu naturæ, non ſubdi habitibus: ſed tantùm prout operantur ex inſtinctu rationis: quia vt ſic poſſunt ad diuerſa ordinari, & benè aut malè diſponi per habitus. Aliqui verò, ex doctrina eiuſdem S.Th.q.56. ar.6., negant appetitui habitus reſpiciẽtes bonum alterius: ita adæquatè diuidentes habitus, vt circa bonum propriũ ſint in appetitu, circa bonum alienum tantùm in voluntate. Indicat hanc poſteriorem partem Valentia q.2.de Virtutibus puncto 2. concl. 2. Aliqui demum tribuunt appetitui habitus tantùm circa delectabile ſecundùm ſenſus, non verò circa aggredienda pericula: & ſic dicunt appetitui ineſſe temperantiam non autẽ fortitudinẽ. Itẽ negãt circa alia delectabilia, vt potè honorem & gloriam: & ſic humilitatem ac ſimiles habitus negant appetitui. Ita magna ex parte Vaſq. diſp 87.

Negantur appetitui habitus formaliter morales ex parte ſubiecti. Dico primò. Non dantur in appetitu ſenſitiuo habitus formaliter morales ex parte ipſius ſubiecti, nec ex parte obiecti formalis. Explicatur & probatur concluſio. Habitum formaliter moralem ex parte ſubiecti, vocamus illum, qui inſidet potentiæ morali, hoc eſt liberæ, cui formaliter conuenit moraliter operari, ideſt benè & prauè in genere moris. Sic patet, appetitui ſenſitiuo non poſſe tribui habitus formaliter morales: cùm appetitus non ſit potentia libera, ex ſe formaliter benè aut prauè operans, vt modò ſupponimus: ergo quantum eſt ex hac parte, non magis dantur habitus

morales in appetitu, quàm intellectu. Imò intellectus ſe habet propinquiùs ad voluntatem, quæ eſt potentia libera moralis: & intellectui radicaliter tribuitur libertas: eſtquè potentia rationalis, ad quam animæ partem ſpectat moraliter agere. Dum autem voluntati tribuuntur virtutes morales, & negantur intellectui: id potiſsimè debet intelligi, eo quòd voluntas cùm ſit libera, eſt ſecundùm ſe potentia moralis, & ratione libertatis eius actus dicuntur boni & mali moraliter. Non ſic autem ſe habet intellectus. At neque appetitus eo modo ſe habet. Si autem nomine virtutis & habitus moralis, intelligamus reſidentem in parte appetitiua: ſic poteſt explicari, quod dici ſolet, habitus morales eſſe in appetitu, intellectuales in intellectu. Sed patet, moralitatis nomen in hoc ſenſu magis amplè ſumi, quàm eius proprietas in rigore poſcit: alioqui enim moralitatem dici ſecundùm rationem libertatis in qua fundatur bonitas & malitia moralis, ſatis conſtat ex tractatione de bonitate & malitia.

Et ex parte obiecti. Deinde, habitum formaliter moralem ex parte obiecti, vocamus illum, qui formaliter attingit moralitatem obiecti, hoc eſt tendit & inclinat in obiectum prout tale eſt in genere moris, inquantum honeſtas ſeu conformitas ad rectam rationem, eſt bonitas moralis: ſic actus & habitus voluntatis dicitur formaliter moralis ex parte obiecti, eo quòd tendat in obiectum ſub ratione honeſtatis. At obiectum appetitus ſenſitiui, non eſt bonum honeſtum, ſed adæquatè eſt bonum delectabile ſeù commodũ, vt etiã ſupponimus: ergo habitus appetitus ſenſitiui, ſicut & actus, nõ attingit formaliter moralitatem obiecti: igitur non eſt habitus moralis iuxta hanc explicationem.

Ad differentiã voluntatis. Verum eſt autem, quòd actus & habitus prauus voluntatis non fertur formaliter in malitiam moralem obiecti, quaſi ratio appetendi ſit malitia, ſicut aliàs eſt bonitas honeſtatis: cùm nempe voluntas non poſſit appetere malum formaliter ſub ratione mali. Et vt ſic re ipſa talis actus & habitus, non eſt prorſus eodem modo moralis ex parte obiecti, ſicut actus & habitus bonus: hoc eſt non eodem modo fertur in moralitatem, ſcilicet in malitiam moralem obiecti. Tamẽ adhuc ſimpliciter dicitur moralis etiam ex parte obiecti, quia eſt actus & habitus eius potentiæ quæ valet attingere moralitatem obiecti, & quæ deberet ferri in obiectum honeſtum. Vnde actus malus, ſaltem ſecundùm genericam rationem prout eſt actus voluntatis & liber, dicitur priuatus debita honeſtate, & in hac priuatione conſtituitur malitia: ſicut ergo hic actus dicitur moraliter malus eo quòd careat debita honeſtate; ſic dicitur moralis ex hoc ipſo quòd non tendit in morale honeſtum, vt deberet tendere. Hoc autem totum non reperitur in actu & habitu appetitus ſenſitiui, formaliter prout eſt ipſius appetitus erga ſuum obiectum.

Confirmatur magis hæc aſſertio & doctrina: quia eius potentiæ propriè ſunt habitus morales, cuius ſunt actus morales: ſed ipſius appetitus ſenſitiui ſecundùm ſe non ſunt actus morales, hoc eſt boni & mali, ſed tantùm per ordinem ad voluntatem: ergo nec eius præciſè in ſe ſpectati per ordinem ad proprium obiectum, ſunt habitus morales, ſed tantùm in ordine ad voluntatem, vt mox dicemus.

Dico ſecundò. Dantur in appetitu habitus morales materialiter & per concomitantiam voluntatis, non ſolùm quatenus appetitus mouetur à ratione, ſed etiam prout habet vim mouendi voluntatem. Pro hac concluſione opus non eſt, denuo hìc probare, dari ſimpliciter habitus in appetitu, quod in Philoſophia probatum ſupponimus. Et cùm appetitus non operetur tantùm motus à ratione, ſed ſæpè ex ſe præueniens deliberationem partis rationalis, vtroque modo acquiret habitum: non enim ad hoc habent maiorem vim actus eliciti ex motu rationis, atque eliciti ex inſtinctu naturæ. Imò S. Thomas ibi q. 50. ar. 3. concedit habitus ſenſibus internis, non quatenus ab intellectu mouentur, ſed prout ex ſe operantur. *Conceduntur materialiter & concomitãter ad voluntatem.*

Nunc explicandum eſt, vtraque ratione hos habitus eſſe ſuo modo morales, ſicut priùs diximus de habitibus intellectus. Solet appetitus ſuis paſſionibus mouere & inducere volũtatem ad actus morales: igitur habitus eiuſdẽ appetitus reſpi- *Et merito appellãtur morales.*

reſpiciunt ſuo modo in ratione mouentis mores voluntatis: ergo & ipſi habitus vt ſic videntur morales. Rurſus mouetur appetitus à voluntate ad operandum: & ſic hi actus poſſunt eſſe boni vel mali, iuxta vel contra ordinem rectæ rationis: igitur etiam hoc pacto habitus qui ſunt in appetitu dicentur morales. Dico, materialiter, hoc eſt reſpicientes actus qui realiter ſunt morales boni aut mali: non tamen formaliter quatenus morales, bonos aut malos. Dico per concomitantiam voluntatis, nempe vel quatenus apti ſunt mouere voluntatem, vel quatenus ſubſtant motioni voluntatis.

Conceduntur non tàm circa bonũ proprium appetentis, ſed etiã aliorum.

Dico tertiò. Dantur hi habitus morales in appetitu, non tantùm in ordine ad bonum proprium appetentis, ſed etiã aliorum. Hæc concluſio non obſcurè indicatur à S. Thoma, & ab alijs approbatur, vt poſtea referemus. Probatur primò: appetitus ſenſitiuus non tantùm tendit in bonum proprium appetentis, ſed etiam in bonum aliorum: ergo in vtroque aſſueſcere poteſt. Et in vtroque dicit ordinem ad rationem: ergo circa vtrumque afficitur habitibus moralibus. Aſſumptum patet: tum quia ſenſus internus non tantùm apprehendit ſubiectum in quo eſt, ſed etiam alios, & bonũ eorũ, vt ſatis eſt manifeſtum: ergo pariter ferri poteſt in bonum aliorũ. Tum præſertim, experientia patet, non ſolùm inter homines, ſed etiam inter bruta, vnum affici erga alterum. Imò inter paſſiones appetitus, aliquæ ſunt, quæ vel non niſi in alterum tendunt, vel vix niſi in alterum: ſic fuga, odium, & ira, reſpiciunt alterum.

Secundò. Non valet quod ait Valentia vbi ſupra, appetitum poſſe attingere bonum alterius prout æſtimatur proprium, & in eo vt ſic non eſſe aliquam peculiarem difficultatem. Vel enim propter hoc negare prorſus voluit in appetitu habitus circa bonum alterius, vel ſolùm voluit non diſtinguere ab habitibus circa bonum proprium. Primum dici non poteſt: quia quantumuis bonum alterius æſtimetur proprium, & vt ſic dicatur difficultate carere, certè non minùs ſunt concedendi habitus circa tale bonum, quàm circa illud quod non ſolũ æſtimatur, ſed verè eſt proprium: non enim erit magis facile, quod æſtimatur proprium, quàm quod verè eſt propriũ. Si autem dicere voluit ſecundum: ergo iam conceduntur habitus in appetitu circa bonum alterius, ferè non minùs quàm in voluntate habitus erga bonum proprium & alterius, vt potè habitus charitatis. Et præterea etiam voluntas dicitur ferri in bonum alterius æſtimatũ vt proprium, & tamen voluntati vt ſic tribuitur habitus ad alterum. Inſuper concedi debet aliquis habitus in appetitu, tantùm ad alterum, & non ad proprium ſuppoſitum, vt habitus fugæ, & odij, habitus iracundiæ, & virtus manſuetudinis oppoſita.

Suadetur ex aſſignatione virtutum.

Tertiò. S. Thomas alijque Theologi tribuunt appetitui virtutes ad alterum. S. Thomas hîc q. 60. art. 5. collocat in appetitu liberalitatẽ & magnificentiam, affabilitatem & eutrapeliam: duas tamen priores conſiderat vt verſantur circa vſum pecuniæ: ſed planè in hoc ipſo inuoluitur reſpectus ad alterum penes donationes & ſumptus. Vbi Caietanus ait, S. Thomam retractaſſe, quod alijs in locis ex aliorum ſententia eas duas virtutes in voluntate collocauerat. Rurſus 2. 2. q. 134. art. 4. ad 1. S. Doctor conſtituit liberalitatẽ in concupiſcibili, magnificẽtiam in iraſcibili. Et q. 30. art. 3. ad 2. tribuit appetitui miſericordiam qua dolet quis de malis alienis, & nemeſim qua gaudet quis de malis alienis: imò miſericordia dicitur ab eo quod eſt miſerum cor habere, quod planè refertur ad appetitum ſenſitiuum: ideo etiam dicitur compaſſio, quia ſimul patitur qui dolet de malis alterius, quod ſimiliter reperitur in appetitu. Et conſentiunt Thomiſtæ ijſdem locis. Et aliæ quoque virtutes, ac ſimiliter vitia oppoſita, tribuuntur appetitui ſenſitiuo, vt ex ſingularum tractatione in 2. 2. conſtabit. Ac demum experientia ipſa oſtendit, eſſe in appetitu ſenſitiuo affectus qui per huiuſmodi virtutes regulantur: at virtutes quæ ſunt circa paſſiones, collocantur in ipſomet appetitu cuius vtique ſunt paſſiones: ergo. Neque verò, cùm S. Th. conſtituit virtutes ad alterum in voluntate, negauit reperiri quoq; in appetitu: ſed vtrumq; optimè verificari poteſt, vt poſtea dicemus.

Dico

Cōceditur non tantũ ad appetẽdum bonũ ſed etiam ad aggredienda pericula.

Dico quartò. Dantur habitus morales in appetitu, tam circa aggredienda pericula ſiue circa bonum difficile, quàm circa bonum delectabile abſolutè ſpectatum. Probatur primò. Appetitus ſenſitiuus non fertur tantùm in bonum delectabile, ſed etiam in bonum arduũ, & vbi opus eſt aggredi pericula: ideo enim præter partem concupiſcibilem aſſignatur pars iraſcibilis: & dantur paſſiones circa tale obiectum arduum, vt ſpes, audacia. Atque ex hac parte, appetitus non minùs poteſt aſſueſcere, dicitq; etiam ordinem ad voluntatem: ergo etiã quoad hanc partem ei tribuendi ſunt habitus. Imò maior ratio vrget in hac parte, inquantum habitus ſpecialiter requiruntur ad ſuperandam difficultatem occurrentem in operando.

Secundò. Non benè ait Vaſquez, appetitum non cooperari poſitiuè voluntati ad aggredienda pericula, eo quòd non inueniat in ijs aliquam rationem delectationis ſenſibilis, quæ eſt adæquatum obiectum eius, & quæ non repugnet honeſtati virtutis: ſed ſolùm inquit poſſe deſeruire voluntati negatiuè, hoc eſt non repugnando quando opus eſt aggredi pericula. Et ſic fatetur, conſuetudine gigni aliquam diſpoſitionem in appetitu, vel immutato temperamento, vel alio modo, vt quotidie minus reſiſtat voluntati in aggrediendis periculis. Hoc inquam non benè dicit. Tum quia in illud ipſum delectabile, in quod fertur appetitus ſecluſa difficultate & periculis, poterit etiam ferri dum ei proponitur vt difficile & obnoxium periculis, ſitque talis delectatio ſenſibilis non repugnans honeſtati virtutis. Tum etiam ipſe Vaſq. admittit, in periculis eſſe ſolere delectationem lucri & gloriæ: ſed ait, hoc non eſſe obiectũ ſenſibile, ſed intellectuale, ac repugnare honeſtati virtutis. At verè hoc quoque obiectum delectabile attingi ab appetitu, oſtendemus concluſione ſequenti. Neque id ſemper eſt contra honeſtatem virtutis: nam poteſt rectè quoque & ex virtute appeti lucrum & gloria; ita vt ſicut in hac materia datur vitium per exceſſum, datur etiam ex oppoſito per defectum, ſicut in alijs materijs.

Tàm fortitudo quã temperantia tribuitur appetitui.

Tertiò. Ariſtoteles eodem modo loquutus eſt de fortitudine, ſicut de temperantia in appetitu. D. Thomas alijquè Theologi pariter idem ſentiunt de fortitudine atque de temperantia: & plures virtutes tribuunt appetitui, quas faciunt partes fortitudinis. Et quidem meritò: nam habet quoque appetitus ſuos actus in materia fortitudinis circa obiectum arduum, quibus actibus debet in eodem appetitu correſpondere habitus. Neque ſanè ſaluari poteſt illa minor repugnantia appetitus per immutationem temperamenti, vt dicebat Vaſquez. Quæ enim erit hæc mutatio, ex eo quòd voluntas aſſueſcit aggredi pericula, & reprimit appetitum ne repugnet? Neque alia diſpoſitio fingi poteſt, niſi per qualitatem habitualem, vt magis poſtea explicabimus.

Conceduntur etiam circa lucrum pecuniæ & honoris.

Dico quintò. Dantur habitus morales in appetitu, non ſolùm circa bonum delectabile ſenſus, ſed etiam circa bonũ delectabile ipſi appetitui, licet non ſenſibile per ſenſus externos, vt potè circa lucrum & gloriam ſeù honorem. Probatur primò: quia ſenſus internus non apprehendit tantùm qualitates ſenſibiles quæ percipiuntur per ſenſus externos, ſed etiam quaſdam alias affectiones inuentas in rebus corporeis: atque ad hoc munus aſſignatur potentia quæ vocatur æſtimatiua, & ideo dicitur abſtrahere ſpecies non ſenſatas à ſpeciebus ſenſatis: vt potè agnus apprehendit in oue amicitiam, in lupo inimicitiam. Ac certè pariter appetitus poteſt ferri in obiectum apprehenſum ab æſtimatiua ſecundùm rationem non exteriùs ſenſibilem: & ſic agnus ſequitur ouem, odit & fugit lupum apprehenſum vt inimicum. Quoad hoc autem appetitus eſt capax conſuetudinis, & in homine dicit ordinem ad voluntatem: ergo verè debent ei quoad hoc concedi habitus.

Secundò. Experientia conſtat, eſſe quoſdam homines naturaliter nimis lucri cupidos, & in auaritiam ac rapacitatem procliues: ſimiliter eſſe alios nimis honoris & gloriæ auidos. Item conſtat, ſæpè homines paſſione trahi ad ſectandum aliquod lucrum pecuniæ, vel gradum honoris. Percipit etiam quiſque gaudium de lucro acquiſito, & è contra triſtitiam de iactura. Similiter aliæ paſ-

ſiones,

ſiones, timoris, ſpei, audaciæ, iræ contra impedientes, in hac materia occurrunt. Imo illa tria, quæ Scriptura diſtinxit, concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum, & ſuperbia vitæ, vtique referuntur ad appetitum ſenſitiuum: inter quę concupiſcentia oculorum denotat cupiditatem diuitiarum, ſuperbia vitæ cupiditatem honoris & gloriæ. Et ſanè, facile eſt, vt ex vſu & commoditate diuitiarum quam ſenſibus externis percipimus, ex ſignis quoque externis honoris & gloriæ, æſtimatiua interior apprehendat ſuo modo hæc obiecta tanquam commoda & iucunda: & ſic appetitum poſſe illa amare. Non quidem ſumendo honorem & gloriam, quatenus ſunt actus ſpirituales, ſcilicet reuerentiæ & bonæ opinionis, in mentibus aliorum: ſed tantùm ſumendo penes externam apparentiam, aut etiam penes actus exercitos in parte ſenſitiua.

Tertiò. S. Thomas alijquè Auctores, inter partes temperantiæ quas collocant in appetitu, numerant etiam eas virtutes quæ circa hæc bona verſantur. Sic quæſt. 60. art. 5. S. Doctor tribuit parti concupiſcibili, liberalitatem circa pecunias, philothimiam circa honorē: & ſimiliter parti iraſcibili, magnificentiam circa pecunias, magnanimitatem circa honorem.

Conceditur ad retrahendū appetitum ab operando.

Dico ſextò. Dantur huiuſmodi habitus in appetitu, partim vt eum detineant ne inſurgat contra rationem repugnans voluntati, ſiuè vt à ſuis motibus compeſcatur; partim vt poſitiuè operetur, ſuiſquè actibus faciliter ac promptè in obiectum tendat. Explicatur & probatur prima concluſionis pars. Dum voluntas aſſueſcit abſtinere v. g. à delectatione carnali, ac frequenter elicit actus reſpuendi talem delectationem, conatur etiam reprimere appetitum à prauis motibus: tunc inquam appetitus magis ac magis ſubditur voluntati, redditurquè promptior ad ei obediendum. Attamen non ſpectat ad ipſum appetitum, reſpuere actu poſitiuo tale obiectum inquantum delectabile eſt & inhoneſtum: quia non poteſt fugere bonum vt tale eſt, nec poteſt attingerę rationem malitiæ moralis quæ eſt inhoneſtas. Sed eatenus ſolùm poterit induci appetitus ad reſpuendam illam delectationem, inquantum conabitur quis eam apprehendere, & appetitui proponere, ſub aliqua ratione mali ei proportionata, vt potè incommoditatis, periculi, &c. Itaque, quatenus homo per voluntatem aſſueſcit reſpuere delectationem carnalem, & reprimere appetitum, acquiretur in appetitu habitus hoc eſt facilitas ad non concupiſcendum, & ſignabitur appetitus à concupiſcenda delectatione carnali: quod non aliter fieri poteſt, quàm per qualitatem eidem appetitui inſidentem, frænatiuam inclinationis naturalis quam appetitus habet ad delectationes. Sicut Deus poteſt infundere qualitatem appetitui, quæ cum totaliter ſubderet imperio rationis, nec ſineret inſurgere præter ductum rationis: in qua etiam de facto conſiſtebat ex hac parte donū integritatis naturæ, ab initio collatum Adamo.

Conceduntur etiam ad promptiùs operandum.

Explicatur quoque & probatur ſecunda concluſionis pars. Appetitus, ſuis actibus quibus tendit in obiectum, aſſueſcit ad ſimiles actus faciliùs repetendos: quod non fit niſi per habitum. Non ſolùm autem aſſueſcit hoc modo appetitus, dum inordinatè tendit in obiectum delectabile, & ſic acquiritur habitus intemperantiæ: ſed etiam dum iuxta regulam rationis tendit in obiectum delectabile licitum & honeſtum, inquantum concedit regula rationis. Virtus enim temperantiæ, non ſolùm facit ne homo inordinatè appetat delectationes illicitas, quo pacto opponitur intemperantiæ: ſed etiam facit, vt ordinatè capiat delectationes quantū & ſicut oportet, quo pacto opponitur vt dici ſolet inſenſibilitati, quod eſt aliud extremū vitioſum per defectum. Datur ergo habitus in appetitu, quo promptiùs tendat in obiectum delectabile, quatenus in illud à ratione dirigitur. Rurſus, dum homo ſtudet apprehendere in obiecto delectabili aliam rationem incommoditatis, vt v. g. in delectatione carnali periculum vitæ, & ſic excitare appetitum ad actum fugæ; tunc inquam appetitus acquirit habitum, quo faciliùs exercet ſimiles actus fugæ erga obiectum delectabile, quatenus proponitur

nitur vt alia ratione incommodum.

Quomodo in appetitu acquirantur. At, difficile videtur explicare, qualiter priori modo iuxta primam concluſionis partem acquiri poteſt habitus in appetitu: ibi enim appetitus non inclinatur ad operandum, ſed potiùs cohibetur ab operatione: at habitus acquiritur per operationes ſuæ potentiæ: non ergo aderit talis habitus in appetitu quo coerceatur á ſuis operationibus erga obiectum delectabile. Propter hoc dici poteſt, ex iiſdem actibus voluntatis conantis comprimere paſſiones, reſultare in appetitu qualitatem frænatiuam eius, ne voluntati repugnet. Cùm enim voluntas ſit potentia ſuperior, poterit influere in potentiam inferiorem, licèt non poſſit ſimilem influxum exercere appetitus erga voluntatem ſibi ſuperiorem: nec enim ex ſolis actibus appetitus, abſque actibus proprijs voluntatis, vlla in ea qualitas gigni poterit. Vnde vlteriùs, talis qualitas in appetitu, non erit tàm propriè habitus, ſicut qualitas operatiua: quatenus nimirum habitus dicitur eſſe principium & promptitudo ad operandum. Sed ſaltem minùs propriè dicetur habitus, quatenus dicens ordinem ad operationes per modum oppoſitionis. Et quia ſaltem concomitanter reddit appetitum minùs renitentem ad alios actus oppoſitos.

Quòd ſi hoc non placeat, aliter dicere oportebit; tunc ſolum gigni habitum in appetitu, quando hic mouetur ad poſitiuè operandum. Et ſic, aut non aliter voluntatem poſſe comprimere motus appetitus, quàm excitando illum ad motus oppoſitos; & ideo non niſi per actus proprios appetitus gigni in eo facilitatem ad deſiſtendum ab illis motibus repugnantibus voluntati: aut, ſi voluntas poteſt comprimere appetitum, cohibendo ſolùm ab illis motibus; tunc non acquiri facilitatem intrinſecè in appetitu, ſed tantùm in voluntate, ad coercendas & impediendas paſſiones appetitus.

SECTIO SEXTA.

Vtrum dentur in ſenſibus internis, alijſque humanis potentijs, morales habitus.

S. Thomas, cùm quæſt. 50. art. 3. ad 3. concedat habitus ſenſibus internis, poſtea quæſt. 56. art. 5. ait, eos non eſſe habitus per ſe, ſed vt annexos habitibus intellectus, ideoque non eſſe virtutes. *Sententia negans.* Et in ſolutione ad primum reddit rationem diſparitatis inter hos habitus & habitus appetitus: quia in appetitu ſunt habitus prout mouetur á ratione, & in eo conſummatur opus virtutis ex motione rationis; ſed ſenſus in cognoſcendo magis ſe habent vt mouentes intellectum, & opus cognitionis terminatur in intellectu: illius autem potentiæ habitus, eſt virtus, in qua completur opus virtutis: ergo, licèt in appetitu ſint virtutes, tamen virtutes cognoſcitiuæ ſunt in intellectu, non in ſenſu. Eandem ſententiam defendunt Caietanus, Conradus, Medina ibidem, Salas tract. 11. diſp. 2. ſect. 4. & alij. Nec Ariſtoteles vllam mentionem fecit virtutum in ſenſibus.

Concluſio affirmans de ſenſibus internis. Sed tamen, ſuppoſito ex philoſophia, dari in his ſenſibus ſuos habitus, non eſt negandum, hos habitus ſpectare ad mores, & vt ſic eſſe aliquo modo morales; non ſolùm prout ſenſus ex ſe operantur & mouent intellectum, ſed etiam prout à rationali parte mouentur. Pro hac aſſertione, S. Thom. & alij, licèt negent in his ſenſibus propriè virtutes, non negant habitus ſuo modo ſpectantes ad mores. Et dicere voluerunt, ſenſibus ineſſe habitus, magis ad iuuandum intellectum, quam vt moueantur a ratione. Probatur concluſio primò. Cùm ſenſus interni ſubſeruiant intellectui ad cognoſcendum; ſuaquè cognitione proximè moueant appetitum ſenſitiuum, vtique id exequuntur etiam in ijs quæ ad mores attinent, non quaſi formaliter per ſe tendant in obiectum vt morale eſt, ſed quia materialiter feruntur in illud obiectum, circa quod concomitanter ex libertate voluntatis, exercentur humani

mani mores boni & mali. Et rurſus ipſi ſenſus ſuis actibus mouent appetitum, mouent etiam intellectum, & conſequenter voluntatem, vbi bonitas & malitia reperitur. Igitur habitus ſenſuum ſpectant quodammodo ad mores iuxta materias in quibus verſantur: non tamen dicentur propriè morales, idquè maiori ratione quàm dictum ſit de habitibus appetitus & intellectus.

Secundò, addi poteſt, quod Caietanus & Medina quæſt. 57. art. 4. concedunt ex mente Ariſtotelis & S. Thomæ, in potentia cogitatiua, quæ eſt ſenſus internus proximus rationi; ineſſe prudentiam ſecundariò: quoniam Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 5. in fine, & S. Thomas eo art. ad 2., collocant prudentiam in opinatiua parte animæ, quo nomine idem S. Thom. eo loco Ethic. dixit ſignificari potentiam cogitatiuam. Et accedit ratio: quia prudentia verſatur circa contingentia & ſingularia: at circa hæc verſatur magis ſenſus quàm intellectus. Sed fortaſſe, Ariſtoteles ibi, & S. Thom. hìc, nomine potentię opinatiuæ intellexerunt potiùs ipſum intellectum prout verſatur circa contingentia & ſingularia. Sicquè prudentia ineſt quoque Angelis & animæ ſeparatæ. Atque, etiam ſi cogitatiuæ inſit habitus circa ſingularia, poteſt ſolùm materialiter attingere idem obiectum, circa quod intellectus prudenter conſultat & iudicat: ſed non debebit dici propriè prudentia, quia non attingit rationem formalem obiecti, prout prudentia eſt virtus directiua morum: hæc enim directio, vt quis rectè iudicet de agendis iuxta normam rationis in genere boni honeſti, non conuenit ſenſui, ſed tantùm intellectui.

Tertiò. Senſus interni mouentur etiam ab intellectu & voluntate, vt notum eſt, ſæpè enim applicantur ad hoc aut aliud cogitandum ex imperio rationis: dimouentur etiam ſæpè ab illo obiecto, in quo naturæ ductu alteriuſuè cauſæ impulſu morabantur: ſicquè admonentur homines repellere cogitationes vanas & noxias, ac immorari in cogitationibus vtilibus & honeſtis. Poteſt autem hoc pacto ſenſus aſſueſcere ex actibus quos exercet, motus & directus à ratione, ſicut ex actibus quos exercet inſtinctu naturæ, & quibus mouet ipſe rationem: igitur hac etiam ex parte tribuendi illi ſunt habitus.

Quartò. Non poteſt ſatis reddi diſparitas inter ſenſum & appetitum, ne eodem modo tribuantur habitus ſenſui, ſicut appetitui. Sicut enim appetitus ex ſe operatur ac mouet voluntatem, & viciſſim ab ea mouetur, vt docuit S. Th. quæſt. 8. art. 2. & quæſt. 17. art. 7.: ita ſimiliter ſe habet ſenſus internus in cognoſcendo. At appetitui vtroque ex capite tribuuntur habitus, vt iam diximus: ergo ſic etiam tribui debent ſenſui. Aut ſpecialiter tribuuntur habitus appetitui quatenus dirigitur à ratione: & ſic etiam par ratio erit de ſenſu. An verò potiùs in appetitu quàm in ſenſu, hi habitus dicendi ſint virtutes, proprio loco de virtutibus definiemus. *Sicut de appetitu.*

De alijs humanis potentijs, nempe de ſenſibus externis, & potentijs vegetatiuis, ac potentia loco motiua, communis ſententia eſt, tales potentias non affici habitibus: itaque ijs non inſunt habitus morales. Sed hoc intelligendum eſt de habitibus qui actuum exercitio comparantur: nec enim oculus, ſæpiùs videndo, fit aptior ad videndum. Sed, cùm dentur in his potentiis aliæ qualitates ſpectantes ad genus habitus, vt potè in ſenſibus ſpecies intentionales; conſequenter eo modo quo his potentijs conceduntur huiuſmodi habitus, ſic quatenus ſubdũtur voluntati quoad mores, dici poterunt ſuo modo habitus morales. *Concluſio negans de alijs potentijs.*

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum idem habitus moralis, vel circa idem obiectum, & ad eoſdem actus, ſit in pluribus ex dictis potentijs.

IN primis ſatis manifeſtè apparet, non poſſe eundem numero habitum ineſſe pluribus potentijs. Cùm enim hæc ſint ſubiecta diſtincta, vtique non poteſt idem numero accidens pluribus ineſſe ſubiectis. Et quamuis omnes potentiæ *Non idem numero.*

tentiæ in eadem eſſentia animæ fundentur, & hæc eſſentia ſit vnum commune ſubiectum: tamen non eſt ſubiectum proximum, ſed potentia eſt proximum ſubiectum: igitur non poteſt vnus numero habitus niſi in vna potentia collocari.

Nec idem ſpecie. Secundò. Certum pariter eſſe debet, non eundem ſpecie habitum eſſe in pluribus potentijs, ſed omnino in potentijs diſtinctis, non niſi diſtinctos ſpecie ineſſe habitus. Patet: quia habitus qui ſunt in potentijs ſpiritualibus, nempe intellectu & voluntate, ſine dubio differunt ſpecie ab ijs qui ſunt in potentijs corporeis, nempe appetitu & ſenſu: alij enim ſunt ſpirituales, alij corporei. Similiter habitus qui ſunt in potentijs cognoſcitiuis, diſtinguuntur ſpecie ab ijs qui ſunt in potentijs appetitiuis, ſicut vtique ſpecie differunt actus harum potentiarum. Ex quo manifeſtum eſt, ſingulos habitus vnius potentiæ, verè diſtingui ſpecie ab aliarum potentiarum habitibus. Idquè verum eſt, etiam quando habitus vnius & alterius potentiæ reſpiciunt idem obiectum, & inclinant quoque ad eoſdem actus. Patet: quia planè actus intellectus & voluntatis, etiam circa idem obiectum, & ſimiliter actus voluntatis & appetitus, ſpecie differunt: eademquè ratio eſt de habitibus. De quibus inſuper dici poteſt, inclinare ad eoſdem actus, tamen diuerſo modo, vt infra dicemus.

Sed benè circa idem obiectum. Tertiò. Concedendum eſt, ergà idem obiectum dari habitus in pluribus potentijs. Patet: nam in idem obiectum tendit voluntas, quod ei proponitur ab intellectu, & in illam bonitatem quæ repræſentatur ab intellectu: ſimiliter appetitus reſpectu ſenſus. Rurſus, intellectus complectitur & attingit ea omnia quæ ſenſus cognoſcit: & voluntas appetit bonum delectabile in quod fertur appetitus. Itaque, ſi hoc totum verificatur de actibus, vtique eadem ratione concedi debet de habitibus. Et non ſolùm circa idem obiectum materialiter, ſed etiã formaliter, vtpotè circa eandem bonitatẽ delectabilitatis, verſatur ſenſus & intellectus, voluntas & appetitus: licèt, obiectum inquantum cognoſcitur, exerceat munus veri; inquantum appetitur, exerceat munus boni: & ſic explicatur, verum eſſe obiectum intellectus, bonum voluntatis. Neque verò habitus ſpecificantur ſolùm ab obiecto, ita vt non poſſint accipere diuerſitatem ſpecificam niſi ex diuerſis ſpecie obiectis: ſed ſpecificantur etiam ex parte ſubiecti, ex actibus quos primariò reſpiciunt, ex modo tendendi in obiectum: quibus capitibus optimè poſſunt eſſe diuerſi ſpecie habitus circa idem obiectum.

Et ad eoſdem actus. Quartò. Concedendum quoque eſt, ad eundem actum aliquo modo iuuare habitus plurium potentiarum, diuerſo tamen modo. Patet: quia cùm ad actum voluntatis ex habitu, concurrat etiam actus intellectus, ſi hic actus ſit ex habitu intellectuali, talis etiam habitus concurrit aliquo modo ad illum voluntatis actum: & è conuerſo, dum voluntas ex habitu ſuo applicat intellectum ad cogitandum aliquid. Imò contingere poteſt, ad vnum actum concurrere habitus omnium potentiarum: v. g. ad actum aliquem appetitus elicitum ex imperio voluntatis, concurrere habitus intellectus, voluntatis, ſenſus, & ipſiuſmet appetitus. Omnis tamen habitus habet ſuos actus proprios elicitiuè, qui non poſſunt eodem modo elicitiuè prodire ab aliarum potentiarum habitibus: nec enim actus appetitus elicietur ab habitu ſenſus, nec intellectus, aut voluntatis: non niſi ergo diuerſo modo poterit idem actus pendere à plurium potentiarum habitibus: vtpotè actus voluntatis eſt ab intellectu directiuè, actus intellectus à voluntate imperatiuè, actus partis ſenſitiuæ à parte rationali motiuè, & è conuerſo, eo pacto quo ſupra de actibus diximus, has potentias ſeſe mouere ad operandum.

Similiter è conuerſo verum erit dicere, eundem actum concurrere ad acquiſitionem habitus in pluribus potentijs: actus nempe potentiæ mouentis alteram potentiam, eſt cauſa vt gignatur ſeu augeatur habitus, non tantùm in ſua potentia, ſed etiam in potentia mota. V. g., cùm actus intellectus moueat voluntatem ad operandum, non ſolùm gignit habitum in eodem intellectu, ſed etiam aliquo modo confert ad gignen-

gnendum habitum voluntatis, quatenus videlicet cauſat aliquo modo actum voluntatis, per quem proprius acquiritur habitus. At verò, actus potentiæ motæ, licet dependeat ab habitu non ſolum ſuæ potentiæ, ſed etiam potentiæ ſuperioris, non tamen concurrit ad acquiſitionem ſeù accretiorem habitus potentiæ mouentis: vtpotè dum intellectus mouet voluntatem, actus voluntatis nullatenus effectiuè concurrit ad gignendum vel augendum habitū in intellectu; certè enim non agit & influit immediatè in ipſum intellectum, nec efficit actum eiuſdem intellectus, à quo potiùs ipſe cauſatur. Et quod dicitur inter intellectum & voluntatem, pariter inter alias potentias intelligendum & applicandum eſt.

Qualiter eadem virtutes ſint in pluribus potentijs.

Quintò demum. Huc præcipuè ſpectat quod docet S. Thomas quæſt 56. art. 2., non poſſe eandem virtutem in duabus potentijs reſidere. Quod aliqui ſic intelligunt: virtutes morales, quaſdam eſſe in voluntate, quaſdam in appetitu: & ijs virtutibus quæ ſunt in vna harum potentiarum, non correſpondere ſimiles habitus in altera potentia: vt potè fortitudinem & temperantium ita eſſe in appetitu, vt non inſint voluntati ſimiles virtutes. Quia nempe, ad faciliter operandum, ſatis eſſe videtur habitus in alterutra potentia, ad quam ſcilicet præcipuè ſpectat certa operatio: vnde fruſtra multiplicantur plures habitus. Et hæc ſententia ſequitur ex illis quas ſectione 2. & 4. commemorauimus. At ex noſtra ſententia ibidem tradita, potiùs conſtat, non ſolùm non eſſe ſuperfluum, ſed omnino eſſe conueniens, conſtituere hos habitus in pluribus potentijs, quæ nimirum poſſunt attingere idem obiectum. Et certè omnes admittere debent, circa idem obiectum eſſe virtutem in intellectu ad rectè iudicandum, & in voluntate ad rectè volendum: & idem concedendum erit in appetitu ad regimen eius. Itaque, non ſolùm inter intellectum & voluntatem, ac ſimiliter inter ſenſum & appetitum, proportionati habitus ſibi correſpondent: ſed etiam omnibus qui ſunt in appetitu correſpondent ſimiles in voluntate: non tamen omnibus qui ſunt in voluntate, ſed tantùm ijs qui reſpiciunt obiectum materiale & ſenſibile, correſpondent ſimiles in appetitu; cùm hic non poſſit attingere obiectum ſpirituale non perceptibile a ſenſu interno.

Aliud autem eſt, quod ibi docere voluit D. Thomas. Ait enim, non poſſe eandem virtutem eſſe ex æquo in pluribus potentijs, poſſe tamen cum quadam ſubordinatione, ita vt in vna ſit principaliter, & in alias ſe extendat per modum diffuſionis vel diſpoſitionis. Quod ſic intelligendum eſt, vt eum ordinem quem inter ſe ſeruant potentiæ & actus earum, cenſeantur quoque habitus participare. Cùm ergo, idem actus non ex æquo ſit à pluribus potentijs, ſed cum diuerſo ordine, vt aſſerit S. Thomas ibi ad primum; idem erit de habitibus ſentiendum. Idquè manifeſtius eſt ex dictis, quomodo ſcilicet idem actus poſſit à pluribus potentijs earumquè habitibus dependere. Illud verò adhuc non ſatis liquet, num ex habitibus conſimilibus qui ſunt in diuerſis potentijs, vnuſquiſque dicendus ſit propriè & ſimpliciter virtus, quando ad bonum inclinat: ſed hoc ſpectat ad alium tractatum de virtutibus poſtea adiungendum, vt ibi videbimus.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum dicti habitus morales ſint Homini proprij, vel communes etiam Angelis, & Brutis.

NOn quærimus hìc, num in Deo ſint habitus & virtutes: quia de hoc ſufficienter egimus prima parte, de ſcientia & voluntate Dei. De Angelis verò breuiter loquuti ſumus eadem prima parte, in propria materia, dum egimus de intellectu & voluntate eorum: ſed quoad habitus morales, res vſque in hunc locum dilata eſt, vbi plenior eorum habituum cognitio traditur. Et ne quicquam huic loco deſit, loquemur etiam de Brutis, quatenus habituum ſunt capaces. Angelis enim conueniunt habitus intellectus & voluntatis, bru-

tis

tis verò ſenſus & appetitus.

Varia ſententia. In vniuerſum virtutes noſtras morales, Angelis negaſſe videtur Ariſtoteles lib. 10. Ethic. cap. 8. *Iuſtas ne*, inquit, *actiones Dijs attribuemus? ridiculi ſanè viderentur ſi commercia facerent, & depoſita redderent, aliaque huiuſmodi inter ſe contraherent. Nunquid fortes? vt formidoloſa ſuſtineant, periclitenturquè, quia honeſtum ſit. An liberales? ſed cui dabunt? abſurdum quippe ſi eis nummum aut tale quippiam adeſſe dicamus. Si temperantes eos aſſeruerimus, quidnam eiuſmodi eſſent? quod enim prauas cupiditates non habeant, moleſta atque inuidioſa laus eſt. Si demum omnia percurramus quæ ad actiones attinent, parua & indigna Dijs videbuntur.*

Durandus verò in 3. diſt. 23. quæſt. 1. num 10., cùm dicat naturam intellectualem non habere nec requirere habitum niſi prout eſt coniuncta naturæ ſenſitiuæ, & ideo in Angelis non eſſe habitum acquiſitum: ſic planè negat habitus morales in Angelis.

Plerique ſunt, qui cum diſtinctione reſpondent, Angelis ineſſe virtutes ſeù habitus morales qui dirigunt operationes, non verò qui moderantur paſſiones: quoniam Angeli iuxta naturam ſuam ſpectati, poſſunt benè ac malè operari, non tamen poſſunt rectè vel prauè ſe gerere in regendis paſſionibus, cùm non ſubdantur paſſionibus. Præter hos, Azorius lib. 3. cap. 25. quæſt. 4. tribuit Angelis, non ſolùm iuſtitiam & partes eius, ſed etiam temperantiam ac fortitudinem, non quatenus hæ virtutes circa humanas res & paſſiones verſantur, ſed quatenus verſari poſſunt in paſſionibus conuenientibus Angelo, vt potè in eo quòd Deo ſe ſubdant, nobis beneficiant, ſummo bono delectentur, eiquè firmiter adhæreant.

Scotus in 3. diſt. 33. quæſt. 1. §. *Ad primum*, defendit, Angelis ineſſe omnes virtutes morales, etiam quæ verſantur circa paſſiones. Quod dupliciter explicat: quia inquit, Angeli ſecundùm naturam ſuam poſſunt habere actus conditionatos, qui actus eſſent ſi poſſent: quos actus poſſunt habere etiam in materia temperantiæ circa delectationes corporeas, quæ tamen ab Angelis magis diſtant. Imò cum Scotus aſſerat, voluntatem ferri poſſe in impoſsibile per actum inefficacem, poterũt etiã Angeli exercere huiuſmodi actum. Et ita poteſt cogitari actus ac ſimiliter habitus temperantiæ & intemperantiæ in Angelis. Et præterea, poteſt Angelus deſiderare homini bonum temperantiæ, prout eſt ei bonum conueniens; cui actui poteſt correſpondere habitus: qui actus & habitus, inquit, non eſſet charitas, ſed temperantia.

Defendit ex alia parte Scotus ſententiam negantem virtutes morales Angelis, duplici pariter ratione: vel quia virtus non eſt ponenda niſi vbi obuiat difficultas ad rectè operandum; & hæc difficultas non reperitur niſi in habente appetitum ſenſitiuum: vel quia ſola volitio efficax, quæ eſt electio, apta eſt generare habitum. Et priorem illam Scoti ſententiam impugnant Caietanus & Medina quæſt. 61. art. 5., Valentia quæſt. 4. de Virtutibus puncto 3., Salas tract. 11. diſp 4. ſect. 8.

In hac re certum primò eſt, Angelis ineſſe habitus infuſos ordinis ſupernaturalis: de his enim eadem prorſus eſt indigentiæ ratio in Angelis atque in nobis. *Angelis inſunt habitus infuſi.*

Secundò. Loquendo de ſtatu naturali Angelorum, ſunt Angeli capaces habituum moralium circa eas operationes quæ ab ijs iuxta propriam naturam exerceri poſſunt. *Inſunt habitus morales circa proprias operationes.* Etenim, quantum conijcere poſſumus ex noſtra experientia, ſicut nos acquirimus facilitatem ad repetendos eos actus in quibus aſſueſcimus, putare debemus, ſimilem facilitatem acquiri in Angelis: nec enim in nobis tota ratio conſtituendi habitus ſumitur ex parte ſenſus: ſed præcipua ratio eſt habilitas potentiarum ad plura, quæ ſic in vna actuum ſpecie aut in alia aſſueſcere poteſt: quæ ratio, eadem eſt in Angelis. Et rurſus, ſi ad conſtituendas in nobis virtutes ad alterum, peculiaris ratio ſumitur ex hoc ordine ad alterum, ſaltem quoad hoc concedendi ſunt in Angelis hi habitus. Item, ſi peculiaris ratio ſumitur ex difficultate operationis, hæc quoque poteſt in Angelis reperiri ex parte obiecti: licèt non patiantur

repu-

repugnantiam ſenſus. Demum ſi Angeli dicantur habere omnimodam facilitatẽ ad rectas operationes, vtique non dicentur eandem habere ad prauas, imò ex eo ipſo ad has habebunt difficultatem: igitur ſi in his aſſueſcant, acquirent habitus. Sed certè, non ſunt Angelis concedenda vitia, & negandæ virtutes: ergo abſolutè concedi illis debent habitus.

Prudẽtia. Tertiò: Hinc tribuendi ſunt Angelis habitus non ſolùm in intellectu ſpectantes ad mores, ad eas operationes dirigendas circa quas voluntati quoque habitus inſunt, eiuſmodi eſt prudentia: ſed etiam in voluntate, in materia aliarum virtutum, vt potè iuſtitiæ, temperantiæ, fortitudinis. *Iuſtitia.* Quamuis enim Angeli inter ſe exercere nequeant omnes iuſtitiæ contractus in humanis negotijs occurrentes: tamen poteſt vtiquè Angelus, occidere hominem, auferre illi bona, & alia iniuſtè facere: dumquè ablata reſtitueret, iuſtè faceret. Item inter ipſos, poteſt vnus iniuria afficere alterum, poteſt detrahere famæ apud alios, imponendo falſum crimen, aut reuelando ſecretum: atque ſimiliter poſſet honorem vel famã ablatam reſtituere. Poſſunt quoque exercere religionẽ ad Deum, reuerentiã ad inuicem, veritatem in loquendo, fidelitatem in promiſſis, gratitudinem pro beneficijs, & ſimiles quæ dicuntur partes poteſtatiuæ iuſtitiæ. *Fortitudo & Temperantia.* Et ad materiam fortitudinis ſpectat, non ſolùm ſubire pericula mortis, ſed etiam honoris & famæ, quæ poſſunt in Angelis reperiri. Demum, ad materiam temperantiæ ſpectant, non ſolùm corporeæ delectationes, ſed etiam ſpirituales, vt potè in cogitando & contemplando, quæ etiam in Angelis reperiuntur. Itaque aliquæ ſaltem partes fortitudinis ac temperantiæ, non ſunt Angelis denegandæ.

Poſſũt quoque tribui habitus circa paſſiones aliorum. Quartò. Cùm certum ſit, Angelos poſſe velle ac deſiderare alijs, nempe hominibus, operationes, quæ exerceri non poſſunt ab Angelis, ſed ab hominibus, vt potè poſſunt velle hominibus bonum fortitudinis ad ſubeunda pericula mortis, moderationem quoque in delectationibus: & ſimiliter poſſunt velle actus oppoſitos. Idquè totum, non ſolùm merè inefficaciter apud ſe cupiendo, ſed etiam inducendo & procurando: ſic enim de facto Angeli boni nos inducunt ad bonum, mali ad malum. Cùm hoc inquam ita ſit, non ſunt Angelis denegandi habitus ad ſic volendum. Neque hoc negant Caietanus & alij qui Scotum impugnant: ſed dicunt, hos habitus non eſſe eiuſdem rationis cum noſtris habitibus fortitudinis & temperantiæ, ſed eſſe potiùs habitus amicitiæ ſeù charitatis, reſpicientes bonum proximi. Propter quod ait Caietanus, ſe mirari & ſtupere, quomodo in mentem tàm docti viri potuit cadere oppoſitum: cùm inquit conſtet, intemperatam matrem velle & conari filiam habere caſtam, non vtique per habitum temperantiæ, nec per actum, quia numquam ipſa per hoc euadet caſta. Sed de hoc agemus tractatione ſequenti ſect. 15.

Et circa actus proprios conditionatos. Quintò. Cùm Angeli habere poſſint actus illos conditionatos ſeù ſimplicis complacentiæ, etiam circa operationes ipſis impoſſibiles, non videtur ſatis reddi poſſe ratio, cur ijs actibus non correſpõdeant ſui habitus, vel quaſi habitus, hoc eſt diſpoſitiones, quamuis non dicantur ſimpliciter virtutes. Et quidem Caietanus & alij non negant illos actus Angelis: ſed dicunt, ijs non gigni virtutes: quia hæ non gignuntur ſimplici velleitate, ſed actibus efficacibus & exercitio operum: vt dixit Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 1., *Iuſta agendo iuſti, temperantia temperantes, fortia fortes euadimus.* Vnde quamuis pauper frequenter deliberet, quòd vellet magnifica facere ſi eſſet diues, non per hoc acquiret habitum magnificentiæ, nec euadet magnificus. Addit Caietanus, quòd licet hi actus inefficaces in nobis reducantur ad eandem ſpeciem, tamen in Angelis non conſtituere certam aliquam ſpeciem, ſed eſſe actus communis iuſtitiæ, quæ determinant in omnibus, etiam conditionatis obiectis, ſubeſſe diuinæ legi.

Nec apparet ratio ad eos denegandos. Verùm, ſimpliciter non apparet, cur admittendum non ſit, his actibus acquiri facilitatem ad ſimiles actus repetendos: neque in hoc vllum inconueniens occurrit. Quinimò, ſi ex conſuetudine aliorum actuum gignitur facilitas, pariter acquiretur ex his: & ij qui aſſueſcerent his actibus, pariter reddentur promptiones ad eos frequentandos. Non

X enim

enim obſtat ratio quam aliqui pro Caietano reddunt: quoniam hi actus per modum velleitatis, ſunt ex ſe tàm faciles, vt ſuperfluum ſit, ad eos ponere habitus. Nam de reliquo admittuntur habitus ad pleroſque actus, etiam faciles. Imò, ſi hi actus ſint conditionati cum efficaci quadam deliberatione, vt potè dum quis apud ſe deliberat, ſi habuero occaſionem hoc faciam; videntur perinde ferè ſe habere atque actus abſoluti. Et eo magis hoc valet in Angelis, qui optimè cognoſcunt conditionem & ſtatum obiecti etiam non occurrentis: quamuis alioqui homines magis apprehendere ſoleant difficultatem operis imminentis, quàm ſolùm ſub conditione conſiderati. Et rurſus actus inefficax circa obiectum impoſſibile, non eſt tàm facilis: imò aliqui, non ſolùm difficilem, ſed impoſſibilem reputarunt, inter quos erat ipſe Caietanus, vt vidimus q. 8. ſect. 2. Vnde ſi Angeli peccarunt appetendo æqualitatẽ cum Deo, ſiue exemptionem à diuina poteſtate, aliudue ſimile; certè per conſuetudinem huiuſmodi actuum acquirent propenſionem ad eos ſæpiùs repetendos. Ac præterea, apud nos experientia ipſa conſtare videtur, eos qui huiuſmodi deſiderijs licèt inefficacibus, & his actibus conditionatis aſſueſcunt, non ſolùm reddi magis procliues ad ſimiles actus, ſed etiam vt occaſione occurrente efficaciter & abſolutè velint ac re ipſa operentur: & ſimiliter habitus comparati actibus efficacibus, inclinant hominem, occaſione deficiente, ad inefficaciter cupiẽdum, & ſub conditione volendum, quod abſolutè non poſſunt. Nec etiam audiendus eſt Caietanus in eo quod addebat. Poſſunt enim Angeli hos actus exercere intuitu honeſtatis obiecti in ſe, æquè ac nos: habent ergo propriam ſpeciem in ſua materia. Nec magis ſunt actus iuſtitiæ, quàm ſint actus abſoluti & efficaces, quos in materia aliarum virtutum exercerẽt: alioqui de his idem dicetur, & ſic tolletur omnis virtutum diſtinctio, quia omnis virtus reddit hominem diuinæ legi ſubiectum. Ad ſummum ergo admitti poteſt, per hos actus non acquiri qualitates tam validas & firmas, ſicut per actus efficaces. Quod quidem & in nobis contingit: maiorem enim facilitatem comparamus ex actu quopiã efficaci & reipſa operatiuo, quàm ex pluribus inefficacibus & imperfectis. Ideoquè, nec eſſe ſimpliciter & perfectè virtutes. Et hoc ſolummodo eſt quod Ariſtoteles eo loco docere voluit. Atque ſic etiam debet intelligi, quando Ariſtoteles & alij negant Angelis has virtutes, ſcilicet eas conſiderando quatenus operatiuas per actus efficaces in proprio ſubiecto.

Deinde, loquẽdo de brutis Vaſq. diſp. 68. nu. 29. negat, imaginationi eorum ineſſe habitus: ſed ait, illam promptitudinem quam ex conſuetudine quandoquè contrahit imaginatio brutorum circa quædam obiecta, vt in Pſittacis ad imitandas humanas voces, prouenire ex efficaciori impreſſione ſpecierum, facta per aſſiduam exercitationem. Sic pariter ait, in humana imaginatione non eſſe habitus diſtinctos a ſpeciebus, quibus imaginatio promptiùs excitetur ad cogitationem & memoriam rerum, ſed tantùm vt promptiùs diſcurrat eo modo quo poteſt per conſortium rationis. Suarez quoque diſp. 44. Metaph. ſect. 3. in vniuerſum negat habitus brutis. *Sententia negans habitus brutis.*

S. Thomas tamen q. 50. art. 3. ad ſecundum, tribuit brutis habilitates conſuetudine acquiſitas, quæ aliquo modo dici poſſunt habitus, ſed deficere à propria ratione habitus, ad quam requiritur dominium operandi ex vſu volũtatis, quod non conuenit brutis. Durandus quoque in 3. diſt. 23. q. 1. num. 10., quamuis neget Angelis habitus cõſuetudine acquiſitos, concedit brutis: ſed ait non habere rationem habitus quantum ad vſum voluntatis, quia non habent dominium vtendi & non vtendi. Fauet D. Auguſtinus lib. 83. Quæſtionum, quæſt. 36. *Videmus, etiam immaniſſimas beſtias à maximis voluptatibus abſterreri dolorum metu; quod, cùm in earum conſuetudinem venerit, domita & manſueta vocãtur.* Tribuit autem S. Th. habitus brutis, quatenus ab homine diſponuntur per conſuetudinem ad aliquid operandum. Item habitus brutis concedunt Scotus in 3. diſt. 33. q. 1. §. *Ad primum*, verſic. *Ad tertium*, Maironus eadẽ diſt., Maior diſt. 23. q. 2., Almain. q. 1. art. 2., Angeſtus cap. 5. Moralium §. 1. concl. 9., Caietanus, Conradus, Medi- *Sententia concedens.*

Medina, & alij ſuper locum citatum S. Thomæ, Salas tract. 10. diſp. 2. ſect. 2. & 3. Et vtramque ſententiam probabilem reputat Valentia q. 2. de Habitibus puncto 2. in fine.

Ratione ſuadetur. Et quidem, ex dictis de habitibus appetitus & ſenſus humani, videtur ſequi, eſſe pariter concedendos appetitui & ſenſui interno brutorum, quando vel per humanā diſciplinam, vel etiam per naturalem inſtinctum, in aliquibus per repetitionem conſimilium actuum conſueſcunt. Quamuis enim hæ potentiæ in homine ſubdātur libero arbitrio, & ideo maiori ratione dici debeant comparare habitus, quibus magis inclinentur in vnam certam partem: tamen non eſt hæc potiſſima ratio, vt eis tribuantur habitus: ſed potiùs virtus earum intrinſeca plura reſpiciens, hoc eſt plura obiecta, plures actus, & operandi modos: hinc enim capaces ſunt maioris inclinationis & propenſionis in vnam certam partem. Cùm ergo hæc facultas intrinſecè reperiatur, etiam in dictis potentijs brutorum, vidētur illis habitus concedendi. Suadetur magis: quia alioqui potentia motiua in homine, non minùs, imò multò plus ſubditur libero arbitrio; ſed non per hoc eſt capax habitus, nec acquirit habitum: eo nimirum quòd operatio eius eſt per ſe valde contracta ac determinata, motus enim localis eſt eiuſdem rationis, & diuerſitas quæ in eo contingit, accidentaliter ſe habet, nec tàm prouenit ex proprio inſtinctu ipſius potentiæ motiuæ, quàm ex imperio rationis: igitur potiſſima ratio quare tribuantur habitus potentijs ſenſitiuis, eſt illa quam diximus.

Et experientia. Accedit quoque experientia. Conſtat enim, quò frequentiùs bruta aſſueſcunt quædam facere, eò deinceps promptiùs operari: vt patet, non ſolùm quoad cognitionem, in ijs animalibus quæ humanas voces proferre edocentur; ſed etiam quoad affectus appetitus, nempe in exemplo illo de beſtijs, quæ è ferocibus edomitæ & manſuetæ redduntur. Eodemquè ſpectat exemplum, quo Lycurgus Lacedemonijs commonſtrauit quā tam vim habeat conſuetudo, vt refert Plutarchus lib. de Liberis educandis: nam duos catulos ijſdem natos parentibus diuerſimodè educauit, alterum delicatum & cibis deditum, alterum venationibus: deinde ambos protulit, & expoſita patina ac Lèpore dimiſit, ſtatimquè alter patinam alter Lèporem petierunt: quod planè ex diuerſa conſuetudine proueniebat.

Non tamē ſunt habitus morales. An verò, hæ qualitates in brutis, inclinantes ad certos actus, ſint propriè habitus, quæſtio erit de nomine. Sed ſatis conſtat, quòd ſumendo habitum pro ea qualitate quę ſubeſt dominio operantis, vt notauit S. Th., in brutis non ſunt appellandi habitus. Quamuis autem in latiori ſignificatione appellentur habitus, prorſus non erunt dicendi morales: cùm in ijs non inueniatur moralis æſtimatio, bonitas & malitia: ſicut nec actus brutorum appellantur morales. Itaque habitus morales erunt proprij ſubſtantiarum rationalium, Angelorum & hominum.

SECTIO NONA.

Vtrum Habitus morales omni homini in omni ſtatu conueniant.

Hominibus in hac vita mortali degentibus, ratione vtentibus, & in actuum exercitio aſſueſcentibus, conuenire dictos habitus morales, opus non eſt de nouo probare. Et è contra, in illis hominibus, ſiue in eo ſtatu in quo non operantur moraliter, quales ſunt pueri & amentes, non acquiri habitus morales, qui nempe actuū exercitio ſolent acquiri, eſt etiam manifeſtum.

Dubitatur de hominibus in ſtatu innocētia & beatitudinis. Peculiaris autem ratio dubitandi eſt de primis hominibus in ſtatu innocentiæ, num habuerint dictos habitus morales: item de animabus ſeparatis à corpore: ac tandem de hominibus poſt reſurrectionem. Et ſpecialiter id quæri ſolet de Beatis: pro qua re integram quæſtionem 67. proponit infra S. Thomas. Sed difficultas planè eſt communis etiam pro Damnatis: & procedit de habitibus in genere, hoc eſt non tantùm bonis, ſed etiam prauis.

Sententia negans. Durandus in 2. diſt. 29. q. 2., concedens in ſtatu innocentiæ fuiſſe virtutes theologicas, & intellectuales, ac morales

 quæ

quæ ſunt circa operationes, negare videtur eas virtutes morales quæ ſunt circa moderandas paſsiones: quia inquit, in eo ſtatu appetitus ſenſitiuus non habebat indeterminationem nec difficultatem ad appetendum quod rectum erat: & ita non indigebat habitu moderante paſſiones inter exceſſum & defectum. Fauet D. Gregorius lib. 35. Moral. cap. 22.

De Beatis, refert D. Auguſtinus lib. 14. de Ciuit. cap. 9., Ciceronem in Hortenſio negaſſe virtutes Beatis, eo quòd apud Beatos non occurrat materia in qua exerceantur virtutes. Ipſe Auguſtinus ex parte negat, & ex parte concedit virtutes Beatis: ſed loquitur de actibus potiùs quàm de habitibus. D. Thomas in 3. diſt. 33. quæſt. 1. art. 4 negat Beatis virtutes acquiſitas, concedit infuſas: quia in ſtatu beatitudinis non occurrent illarum actus, qui ſpectant ad vitam humanam ciuilem. Durandus eadem diſt. quæſt. 4. ait, remanere in Beatis habitus voluntatis, non verò appetitus: quia etiam ſi dicantur poſt reſurrectionem reſtitui habitus appetitus, vtiq; id non fiet per actiones noſtras, neque valebit dicere quòd remanſerint habitus præcedentes. Valentia quæſt. 7. de Virtutibus puncto 4. concedit Beatis virtutes quoad habitum, negat quoad proprios actus: ſed illis tribuit actus habentes quandam ſimilitudinem cum proprijs virtutum actibus: iuxta id quod ait Auguſtinus loco citato, actum fortitudinis in Beatis fore, firmiter inhærere Deo; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari. Et ratione actuum putat cum Caietano, dictum eſſe à S. Thoma q. 67. art. 1., virtutes morales fore in Beatis quoad formale, non quoad materiale.

Sententia affirmans

Communior Theologorum ſententia eſt, virtutes morales fuiſſe in primis hominibus in ſtatu innocentiæ, & futuras eſſe in Beatis. Ita de ſtatu innocentiæ S. Thom. 1. par. quæſt. 95. art. 3., ſequaces ibi, & Scholaſtici in 2. diſt. 29., Alenſis 2. par. quæſt. 97. memb. 2. art. 2. Damaſcenus quoque 2. Fidei cap. 12. ait, primum hominem creatum fuiſſe à Deo omni virtutum genere coornatum. Et de Beatis S. Thom. hic quæſt. 67. art. 1. idem affirmat: & ad tertium declarat, eas virtutes quæ ſunt in parte ſenſitiua corporea, futuras in anima ſeparata tantùm in radice, quia in intellectu & voluntate erunt ſemina harum virtutum; ſed poſt reſurrectionem futuras eſſe actualiter vt nunc ſunt: ſi ergo S. Thomas in 3. docuerat oppoſitum, hic mutauit ſententiam. Idem tenent ſequaces eadem quæſt. 67., Salas tract. 11. diſp. 7. ſect. 4., Scholaſtici in 3. diſt. 33., Alenſis 4. par. quæſt. 12 memb. 1. art. 1. & memb. 2. art. 2. Item Beda in cap. 26. Exodi tribuit Beatis quatuor virtutes cardinales: & plerique Theologi in 3. par. tribuunt Chriſto alijſquè Beatis omnes virtutes, exceptis illis quæ habent ſpecialem repugnantiam cum tali ſtatu, vt fidem & ſpem.

Concedendi ſunt habitus partis rationalis.

Dico ergo primò. Concedendi ſunt habitus partis rationalis hominibus in ſtatu innocentiæ & beatitudinis, ac etiam dum anima eſt à corpore ſeparata. Probatur primò: quia habitus ſunt perfectiones homini conſentaneæ: & poteſt homo eſſe rectè diſpoſitus per hos habitus ad rectè operandum. Vndè meritò Theologi docent, primis hominibus & Chriſto domino ab initio fuiſſe infuſas virtutes, etiam de ſuo genere acquiſitas. Quare ſic pariter putandum eſt in Beatis, non ſolùm permanſuras eſſe virtutes, ſi eas priùs acquiſiſſe inueniantur: ſed etiam quas non acquiſierant, vel non in gradu perfecto, eis infundendas fore à Deo.

Secundò. Id verum eſt, etiam quoad illas virtutes quæ cum paſſionibus coniungi ſolent: nam in ijs etiam materijs attingi poteſt debita rectitudo, etiam ſeclula conſideratione paſſionum: vtpotè Adamus poterat velle aliquid delectabile iuxta normam rationis, quod ſpectat ad temperantiam. Tertiò, cùm homines ſuapte natura habeant paſſiones etiam cum ſunt in ſtatu tranquillo, conuenienter poſſunt in parte rationali ſic eſſe diſpoſiti, quod ſi paſſionibus pulſarentur eas moderarent. Sic Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 9., cùm dicat actum verecundiæ non eſſe niſi ſuppoſito turpi facto, ait verecundiam ex conditione eſſe laudabilem, qua ſcilicet quis eſt ita diſpoſitus, quòd ſi turpiter ageret, erubeſceret.

ſceret. Quartò, virtus circa paſſiones, non tantùm eſt ad eas reprimendas quando modum excedunt, ſed pariter ad eas excitandas quando opus eſt: ergo ad hunc effectum ita ſunt virtutes in Beatis, ſicut ad alias rectas operationes.

Quintò. Licèt actus aliqui eſſe nequeant in Beatis, v. g. decernere ſubire aliquod periculum, qui eſt actus fortitudinis; quia nempe nullum periculum Beatis occurrit: & hoc eſt quod dixit S. Thom., quaſdam virtutes non remanere in Beatis quoad materiale, ideſt non occurrere Beatis materiam circa quam tales actus exerceant: Tamen poſſunt habere actus conditionatos: & quidem maiori ratione quàm dictum ſit de Angelis: quia nempe hominibus beatis non eſt ſimpliciter impoſſibile obiectum horum actuum, ſed ſolum ratione ſtatus. Poſſunt etiam gaudere de actibus rectè factis in materia talium virtutum dum erant in via: quod gaudium, ſi ſit intuitu honeſtatis propriæ talis virtutis, ad eam ipſam ſpectabit. Et præterea ſatis eſt, quòd Beatis quantum ad naturam ipſorum, illi actus ſunt poſſibiles: & de reliquo, non eſt imperfectio, ſed potiùs decor et ornamentum, habere tales virtutes. Non tamen propter hoc affirmamus, Beatis ineſſe fidem & ſpem, de quibus agit S. Thom. eadem quæſt. 67.: quoniam hę virtutes habent peculiarem repugnantiam cum ſtatu beatitudinis. Sed de his, & ſi quæ ratio ſpecialis eſt de aliqua alia virtute, vtpotè de pœnitentia, proprijs in locis plura dicemus.

Concedendi etiam ſunt habitus partis ſenſitiuæ. Dico ſecundò. Habitus partis ſenſitiuæ non inſunt formaliter animæ ſeparatæ, ſed quaſi radicaliter: quando tamen anima reddetur corpori, erunt in Beatis, fuerunt quoque in ſtatu innocentiæ, perfectioris tamen rationis quam ſint in nobis. Probantur ſingulæ partes. Primò, cùm potentiæ ſenſitiuæ ſint corporeæ, non remanent formaliter in anima ſeparata: ergo nec habitus inhærentes ijs potentijs.

Secundò. Quando anima reddetur corpori, conueniens erit, non tantùm partem rationalem, ſed etiam ſenſitiuam rectè diſponi: ergo huic quoque parti ſunt ſui habitus concedendi: & ſic etiam in ſtatu innocentiæ. Nec obſtat, quòd pars ſenſitiua in ſtatu innocentiæ & beatitudinis non poteſt inſurgere contra rationem, ex quo videtur non indigere habitibus. Quinimò ideo non poteſt cõtra rationem inſurgere, quia habitibus continetur, ne citra rationis imperium moueatur. Neque enim hoc putandum eſt prouenire ſolùm ex prouidentia extrinſeca Dei: ſed abſque dubio perfectionem talis ſtatus magis decet, quòd id ex diſpoſitione intrinſeca hominis proueniat. Nec eſt ratio, quare cum in nobis ſint habitus quibus pars ſenſitiua intrinſecè affecta componatur, non concedantur in ſtatu innocentiæ & beatitudinis: imò maior ratio eſt vt concedantur in eo ſtatu, in quo pars ſenſitiua multò rectiùs & perfectiùs ſub rationis officio continetur.

Tertiò. Habitus qui inſunt nobis in parte ſenſitiua, adhuc non eam totaliter ſubdunt rationi, non faciunt vt moueri nequeat citra vel contra imperium rationis: ſed tantùm reddunt eam magis promptam ad non repugnandum, & ad obediendum rationi. At in ſtatu innocentiæ & beatitudinis, pars ſenſitiua perfectè ſubditur rationi, eique non tantùm ciuiliter, ſed deſpoticè obedit, ad inſtar potentię loco motiuæ. Quod dici non poteſt fieri, tantùm per maiorem intenſionem eorundem habituum qui in nobis ſunt: quantumuis enim hi in hac vita augeantur, addunt quidem maiorem & maiorem promptitudinem, non tamen conſtituunt totalem ac perfectam ſubiectionem partis ſenſitiuæ ad rationem. Itaque, illi habitus ſunt diuerſæ ac perfectioris rationis in ſpecie ſua, quam ſint noſtri habitus: nec oportet alios habitus partis ſenſitiuæ in Beatis diſtinguere, tribuentes facilitatem & promptitudinem ad obediendum rationi: ſed idem habitus intelligetur optimè, tam perfectè ſubijcere ſenſum & appetitum rationi, vt moueri nequeat niſi ad nutum eius, & tunc promptiſſimè moueatur. Dici etiam poteſt, in ſtatu innocentiæ hos habitus ſub nomine iuſtitiæ originalis includi: quo pacto declarauit Durandus, ſe eos non negare.

Quartò. Ad hoc adduci poteſt, quod Ariſtoteles lib. 7. Ethic. c. 1. aſſignat virtu-

tem heroicam ac diuinam, ob cuius excellentiam homines quodammodo diuini efficiuntur: quam ait eſſe præſtantius quàm virtute. Et Plotinus apud Macrobium lib. 1 ſuper Somnium Scipionis cap. 8. aſsignauit virtutes purgati animi quę humanas neſciant paſſiones: quas S. Thomas quæſt. 61 art 5. in fine corporis, ait, eſſe Beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectiſsimorum: & in ſolutione ad ſecundum, virtutes Beatorum eſſe abſque paſſionibus. Certè autem illi Philoſophi per eas virtutes non intellexerunt tàm perfectas, ſicut nos tribuimus Beatis: ſed ſolùm virtutes quæ ad excellentiſſimum quendam gradum peruenerint, vt notat Caietanus eodem articulo, & quæ conueniunt hominibus in ſtatu viæ: tamen hinc colligi poteſt, in ſtatu beatitudinis & innocentiæ, excellentiores adhuc virtutes eſſe hominibus tribuendas, quæ immunem omnino reddant hominem ab omni moleſtia paſſionum: quod non poſſunt præſtare virtutes ordinariæ hominum in ſtatu viæ. Et pari ratione concedendæ ſunt alijs quibus in hoc ſtatu collatum ſit donum integritatis quoad hanc partem, vt ſcilicet vires ſenſitiuæ eſſent penitus ſubditæ rationi: quod quidem de Beata Virgine aſſerendum eſt.

Et ex his patet, non eſſe in hoc laborandum, num dici debeat, habitus partis ſenſitiuæ qui ſunt in via remanere in patria, & num idem habitus ſpecie vt aſſirmat Conradus quæſt. 67. art. 1., vel etiam numero vt alij volunt: patet enim, quomodo ſentiendum & loquendum ſit iuxta prædicta.

Damnatis quoque tribuuntur habitus. Dico tertio. Pariter concedendi ſunt habitus morales Damnatis. Patet: quia non ſolùm poſſunt in ijs remanere habitus partis rationalis quos in via acquiſierunt; ſed etiam in eodem damnationis ſtatu poſſunt exercere actus quibus acquirant habitus. Attamen ijs inerunt ſolùm habitus praui & vitioſi, non autem boni & virtuoſi: quia ſi quos virtutum habitus habuerunt in via, vel ijs ſpoliabuntur ex diuina iuſtitia, tamquam indigni eos retinere: vel intra modicum temporis ſpatium ſuiſmet actibus prauis illos euertent. De habitibus verò prauis quos in parte ſenſitiua habuerant, cùm in morte deſinant ex defectu ſubiecti proximi; non ſequitur, Deum ex ſe eoſdem numero vel ſpecie habitus debere reſtituere & infundere in reſurrectione Damnatorum: non enim oportet, facere Deum tam ſolicitum in reſtituendis habitibus prauis ad ſupplicium Damnatorum, quam in reſtituendis & augendis habitibus bonis ad decorem Beatorum. Eatenus ergo Damnati nouos habitus in parte ſenſitiua contrahent, quatenus eos ſuis actibus comparabunt.

Et ſic tandem intelligendum eſt quod dicebamus, Beatis ineſſe habitus morales, videlicet non niſi bonos & virtuoſos. Si quos verò vitioſos habuerunt in via, ſtatim per habitus bonos oppoſitos, quos Deus quidem infundet, ſed de ſuo genere acquiſitos, delebuntur illi priores: dedeceret enim ſtatum beatitudinis, quilibet cumque habitus vitioſus. Hoc autem fiet, vel ſtatim atque anima è corpore ſoluitur, etiam ſi aliquamdiu in purgatorio detinenda ſit: vel in eodem ſtatu purgatorij anima ſuis actibus bonis depellet à ſe prauos: vel ſaltem tunc cùm anima ad cœleſtem gloriam aſſumetur. In ipſo autem ſtatu beatitudinis putandum non eſt, Beatos bonis actibus acquirere & augere ſuos habitus: nec enim ſtatus ille erit ſtatus proficiendi in virtutibus: ſed tandem ſolùm ibunt homines de virtute in virtutem, donec videatur Deus Deorum in Syon. Itaque omnes habitus in tota intenſione, quantum Beati his actibus deinceps acquirere poſſent, putandum eſt ijs ab initio infundi à Deo. Sic de Chriſto Domino dicemus 3. par. quæſt. 7. Quamuis vtrumque dicendi modum approbat Scotus in 3. diſt. 36. quæſt. 1. §. *Contra hoc eſt Auguſtinus*. Fundamenta demum aliarum opinionum, quæ in ijs referendis inſinuata ſunt, manifeſtè quoque ſoluta manent ex dictis.

SECTIO DECIMA.

De Cauſis & Proprietatibus habituum moralium.

De cauſa materiali & ſubiectiua, ſatis ſunt quæ diximus inquirendo qui habitus & in quo ſubiecto dentur. De cauſa formali intrinſeca, non eſt quid dicatur, cùm ipſe habitus ſit forma afficiens potentiam. Solùm poteſt habitui aſſignari cauſa formalis quæ dicitur extrinſeca, ideſt obiectum: habitus enim reſpicit idem obiectum, circa quod verſantur ſui actus. Vnde quæ proprijs locis dicta ſunt de obiecto humanorum actuum, pariter valent de obiecto habituum moralium. De cauſa finali ſatis eſt quod ait S. Thom. quæſt. 49. art. 3., habitus ordinari ad actus: ſic enim determinatè habitus morales ſunt propter actus morales, tanquam propter finem ſuum proximum.

Quoad cauſam effectiuam habituum refert S. Thomas quæſt. 63. art. 1., Platonicos dixiſſe, virtutes, ſicut & ſcientias, naturaliter eſſe inditas animæ: per diſciplinam verò & exercitium tolli impedimenta ad operandum. Refert quoque alios ex aduerſo dixiſſe, habitus eſſe totaliter ab extrinſeco, ex influentia Intelligentiæ agentis, vt poſuit Auicenna. Ipſe S. Doctor quæſt. 51. art. 1. docet, nullum habitum eſſe complete & totaliter nobis congenitum a natura: in intellectu tamen naturaliter eſſe inchoationem quandam alicuius habitus: in parte autem appetitiua eſſe inchoationem aliquam magis remotam alicuius habitus ſecundum principia ipſius habitus: ex parte vero corporis eſſe inchoationem aliquam ſecundùm diſpoſitionem cuiuſque indiuidui: quia aliqui ex propria corporis complexione ſunt magis diſpoſiti ad caſtitatem, vel manſuetudinem, & ſimilia. Deinde quæſt. 63. art. 1., agens de virtutibus, idem docet contra duas ſententias memoratas: & art. 2. vtriuſque quæſtionis aſſerit, habitus & virtutes gigni per actus: & quæſt. 63. art. 3., quaſdam virtutes infundi à Deo.

Habitus morales ſunt inchoatiuè à natura. In primis ergo concedendum eſt, habitus morales inchoatiuè & penes quandam exigentiam eſſe à natura. Quod non ſolùm intelligendum eſt, quatenus naturaliter habemus potentias elicitiuas actuum, quibus acquiramus habitus: ſed etiam quia natura ipſa habet inclinationem quandam ad aliquos morales habitus, ita vt ij dicantur conformes & conſentanei naturæ. Sumitur hoc ex Ariſtotele 2. Ethicor. cap. 1., vbi ait, *Idoneos nos eſſe per naturam ad ſuſcipiendas virtutes*: & planè intelligit non ſolùm paſſiuè ad recipiendas, ſed præcipue actiuè ad acquirendas virtutes. Et ratione patet: quia actus aliqui morales, nempe boni, ſunt rationi conformes: naturalis enim ratio dictat, eſſe honeſtè agendum, vt manifeſtum eſt ex dictis in tractatu de bonitate actuum: ergo & habitus correſpondentes ijs actibus, pariter ſunt rationali naturæ conformes: & vt ſic dicentur eſſe a natura ſecundùm inchoationem & exigentiam. Atque hoc eſt quod ait S. Thomas, virtutes eſſe à natura humana, conſiderata quoad ſuam ſpeciem & quoad animam rationalem. Itaque patet hoc non eſſe cõmune omnibus habitibus moralibus, ſed eſſe proprium virtutibus: imò vitia dicuntur potiùs eſſe contra naturam, vt docet S. Thom. quæſt. 71. art. 2.

Notum eſt etiam, quod ait S. Thomas, ex parte indiuidui, ſeù ex parte corporis, dari inclinationem peculiarem ad quoſdam actus, ac ſimiliter ad habitus illis correſpondentes. Sic patet, quoſdam ex naturali complexione eſſe magis pronos ad iracundiam, quoſdam magis ad intemperantiam, alios ad miſericordiam. Et Ariſtoteles 6. Eth. c. cap. 13. idem indicat. Vnde ex hac parte, etiam vitia ſunt quodammodo a natura, hoc eſt ab inclinatione ex parte corporis, quæ præſertim in appetitu ſenſitiuo conſiſtit. Et hinc oritur in nobis interna pugna inter appetitum & rationem, cuius meminit Apoſtolus ad Roman. 7. & Galat. 5.

Quo differunt ab habitibus intellectualibus. Diſcrimen verò quod conſtituit S. Thomas inter potentiam appetitiuam & intellectiuam, ita intelligendum eſt, quòd intellectus ſic eſt naturaliter inclinatus, vt ſit determinatus ad aſſentiendum

ſiendum quibuſdam propoſitionibus, ſcilicet euidentibus: at ad appetendum non ineſt homini hæc determinatio ad proſequendum honeſtum; ſed tantùm ineſt determinatio, vt intellectus proponat voluntati quædam recta principia agibilium, vtpote quod tibi non vis alteri ne feceris, & ſimilia. Ipſa autem voluntas non eſt determinata ad rectè operandum licèt ad hoc inclinetur, cùm conſtet, voluntatem poſſe prauè agere. Et propter illa principia moralia naturaliter nota, ait S. Thomas, in nobis eſſe à natura quædam virtutum ſemina, eaque principia eſſe ſeminaria virtutis. Sed addit, eſſe etiam virtutes iuxta naturam ex parte voluntatis, quatenus voluntati ineſt naturalis quidam appetitus boni quod eſt ſecundùm rationem.

Non ſunt completè inditi à natura.

Secundò dicendum eſt, nullum moralem habitum, completè ſiue formaliter ſumptum vt habitus eſt, eſſe inditum homini à natura. Hoc etiam tanquam notum docuit Ariſtoteles eodem loco, loquens de virtutibus. Eademque eſt communis ſententia aliorum: nam etiam illi qui aliquem habitum natiuum tribuunt intellectui, vtpote circa prima principia, nullum tamen habitum moralem tribuunt voluntati inſitum à natura. Ratione probat Ariſtoteles: quia natura habens perfectam & totalem inclinationem ex ſe ad aliquem actum, non poteſt aſſueſcere in oppoſitum. Sic lapis, qui natura ſua deorſum fertur, nunquam aſſueſcet ſurſum ferri, neque ſi millies quiſpiam eum ſurſum projiciendo velit aſſueſacere: nec ignis deorſum ferri: nec aliud quidpiam aliter quam natura comparatum ſit vnquam aſſueſcet. Cùm igitur videamus, quoſdam homines aſſueſcere vitijs, quoſdam virtutibus; vtique virtutes non inſunt nobis à natura, & ſimiliter nec vitia. Hanc rationem impugnat Salas tract. 11. diſput. 2. ſect. 7. num 47. Quia inquit, ideo lapis non poteſt aſſueſcere ad aſcenſum, quoniam de ſe non habet potentiam, ſed potiùs repugnantiam ad aſcendendum; & quia per aſcenſum non acquirit quicquam contrarium grauitati: at homo habet ex ſe potentiam ad actus prauos, & poteſt ijs acquirere habitus repugnantes virtutibus, quibus deſtruat habitus virtutum, etiam inditos à natura. Verùm, ex hoc ipſo quòd homo habet potentiam non ſolùm ad actus virtuoſos ſed etiam vitioſos, & ex eo quòd poteſt acquirere vitia quibus virtutes expellat, infertur, non eſſe homini tribuendum habitum à natura ad vnam partem, nempe ad actus bonos, qui expelli poſſit per habitum aliorum actuum exercitio acquirendum: ſed dici debet, omnem habitum non niſi actuum exercitio acquiri. Et rurſus, ſi homo per habitum oppoſitum poteſt in ſe delere illum quem habebat à natura: ergo poterit rurſus hūc acquirere ac recuperare, & ſic expellere illū oppoſitū: igitur ſi hic habitus ſubditur actuū exercitio vt acquiratur, nō debet dici ab initio inditus à natura.

Probatur ratione Ariſtotelis.

Alia ratione magis à priori idem probat S. Thomas quæſt 63. art. 1. Habitus virtutum non habent vnum modum actionis, ſed diuerſimodè ſe habent iuxta diuerſas materias & circunſtantias in quibus operantur: natura autem eſt determinata ad vnum: igitur virtutes non ſunt nobis inſitæ à natura. Aduerſus hanc rationem objicit Caietanus ibidem: quia ſaltem intellectus principiorum, & ſimiliter ſcientia concluſionum, habet vnum operandi modum: ergo ſequitur, hos habitus ineſſe nobis à natura. Ideo ipſe explicare conatur, etiam hos habitus habere ſuam diuerſitatem: quia inquit, aliter ſcientia componit rem cum materia remota, & aliter cum materia neceſſaria: intellectus aliter ens cum non ente, & totum cum parte. Difficiliora videntur alia, quibus Valentia quæſt. 2. de Virtutibus puncto 3. eādem rationē impugnat. Non minùs inquit, inclinatio potentiæ, quam virtutis, eſt ad diuerſa: & tamen potentia vtique eſt à natura. Item, naturæ ſatis eſt, ſi reſpiciat vnum formaliter licet plura materialiter: quod idem conuenit virtuti. Verùm ratio S. Thomæ ſic intelligenda eſt. Inclinatio, ſeu facilitas, quæ habetur per habitus virtutum, diuerſimodè contingit: hoc eſt, datur in vno facilitas ad quaſdam operationes in tali materia & cum talibus circunſtantijs, in alio ad alias operationes, & ſimiliter in eodem homine pro diuerſo tempore: at natura eodem

Probatur ratione S. Thomæ.

modo

modo ſe habet in omnibus: ergo virtutes non inſunt à natura. Sed, cùm diuerſitas in virtute contingat ex varia hominum exercitatione, colligitur, virtutes acquiri actuum exercitio. Contra quam rationem ſic intellectá, non vrgent quæ Valentia & Caietanus obiiciebant.

Probatur experientia & ratione à priori.

Faciliùs ergo ab experientia ſic poteſt probari aſſertio. Conſtat, homines non à natura percipere illam propenſionem ad certos actus, quam poſtea ipſorum actuum exercitio & conſuetudine comparant & experiuntur: ergo habitus non inſunt homini a natura. Et hinc poteſt reddi ratio a priori: quia, cùm homo non ſolùm habeat facultatem ſimpliciter ad omnes ſuas operationes exercendas, ſed præterea ſit capax adipiſci maiorem facilitatem & promptitudinem ad quaſdam operationes pluſquā ad alias; ſic natura dedit quidem homini eam facultatem, ſed hæc maior promptitudo erit quid diſtinctum ab illa facultate, debetque acquiri actuum exercitio. Confirmatur magis: inter operationes humanas aliæ alijs opponuntur, & præſertim in genere moris bonæ prauis: ſed poteſt quidem homo habere poteſtatem indifferentem ad omnes, promptitudinem tamen & facilitatem ad oppoſitas ſimul habere non poteſt; imò quo magis promptus eſt ad quaſdam actiones, eo minùs eſt ad oppoſitas: igitur non debebant à natura homini tribui omnes habitus: nec debebant tribui quidam præ alijs, cùm natura de ſe ſit aquè potens ad omnes. Sed quoniam bonum honeſtum eſt conſentaneū rationi, ſatis eſt, hominem habere à parte rationali inclinationem ad honeſtum, quæ inclinatio non diſtinguitur à potentia naturali, & non eſt habitus, nec eſt omnimoda promptitudo ad rectè agendum, cùm homo ex ſui libertate poſſit praue agere, & promptitudinem oppoſitam comparare.

Quibus actibus morales habitus acquirantur.

Tertiò. Iiſdem rationibus conſtat, habitus morales acquiri actuum exercitio. Quod docet S. Thom. quæſt. 51. & 63. art. 2. Eſtquè res notiſſima ex communi doctrina de habitibus. Notum eſt etiam, habitus vniuſcuiuſque potentiæ acquiri per actus proprios & elicitos eiuſdem potentiæ. Quia verò vna potentia moueri ſolet ab alia ad operandum; ſic habitus potentiæ motæ, dependent quoque in ſua acquiſitione ab actibus potentiæ mouentis. An autem per vnicum ſui primum actum in aliqua materia acquiratur habitus, de quo agit S. Thom. quæſt. 51. art. 3., diximus in naturali tractatu de habitibus in communi, per primum actum incipere acquiri aliquid habitus, quod diſpoſitionis nomen habeat, vſque dum firmetur in ſubiecto, ita vt difficulter diuelli queat, & tunc dicatur habitus.

Quartò. Dubium eſt, num omnibus actibus morales habitus acquirantur. Et ratio dubitandi eſt, tum pro actibus indeliberatis, qui ſunt primi motus præuenientes aduertentiam rationis & vſum libertatis, atque adeo non ſunt formaliter morales tanquam boni vel mali. Tum etiam pro iis actibus, qui non per ſe & directè intendunt quoddam obiectum, ſed tantùm indirectè & per accidens ad illud terminantur; quando v.g. quis vult nimium ſtudere, præuidens ſequuturam omiſſionem Miſſæ, vel detrimentum proximi, non tamen per ſe intendit hos effectus, qui proinde non ſunt directè voliti, ſed tantùm per accidens & indirectè in cauſa.

An actibus indeliberatis.

Actibus indeliberatis gigni habitum negat Medina quæſt. 50. art. 3. Dubitat verò, an motibus imperfectè deliberatis, qui dicuntur ſecundò primi gignatur habitus: cùm S. Thom. ibi dicat, non gigni habitus in appetitu, quando ex ſe naturaliter mouetur præter imperium voluntatis. Salas diſp. 3. de habitibus ſect. 2. affirmat, iis etiam actibus acquiri habitum. Et ſanè, in vniuerſum negari non poteſt, actibus etiam naturalibus ac non liberis gigni habitus, vt patet ex ſuperiùs dictis, in ſpeciali de habitibus appetitus ſect. 5. Attamen in voluntate, quæ per ſe apta eſt liberè operari, & ſic aſſueſcere, ſaltem aliquid qualitatis habitualis gignetur per actus indeliberatos: non eſt enim cur negetur penitus aliquid poſſe gigni. Actibus autem liberis ac perfectè deliberatis maximè ineſt vis gignendi habitus voluntatis. Loquimur autem de iis qui pollēt vſu libertatis: quia alioqui in pueris & amentibus admittendum videtur, gigni ſimpliciter ha-

habitus volũtatis per actus nõ deliberatos, ad inſtar appetitus ſenſitiui.

An actibus indirectè attingentibus obiectum.

Actibus indirectè attingentibus aliquod obiectum, acquiri habitum inclinantem ad idem obiectum, affirmat Zumel quæſt.71.art.1. Sed certè acquiritur habitus per ſe inclinans ad illud obiectum quod iiſdem actibus directè volitum eſt, v. g. ad ſtudendum: non tamen habitus per ſe inclinans ad directè volendum aliud obiectum quòd ſolùm erat per accidens volitum, videlicet ad omittendum Sacrum, ad inferendum detrimentum proximo. Sed benè quidem ille idem habitus qui per ſe inclinat ad ſtudendum, inclinabit per accidens ad alios effectus, hoc eſt ad ſtudendum, etiam cum omiſſione Sacri, & detrimento proximi: habitus enim acquiritur proportionatis actibus. Si autem idem voluntatis actus eſſe putetur, quo volt quis ſtudere præuidens ſequuturum alium effectum, atque ſi id non cogitaret; tunc idem quoque habitus cenſeri debet acquiri: qui proinde habitus in ſe non erit vitioſus, ſed per accidens poterit inclinare ad malum, ſcilicet ad actum per circunſtantiam mali effectus vitiatum. Si verò diuerſus putetur actus, ſi nimirum ad diuerſitatem actuum ſatis ſit quæcunque diuerſitas in obiecto ſiue effectu cognito, licèt ſub eadem ratione motiua; tunc diuerſos quoque habitus acquiri cenſendum eſt: & habitus inclinans ad ſtudendum cum præuiſione mali effectus ſequuturi, erit in ſe vitioſus, vt pote determinatè inclinans ad malum.

An etiam omiſſione actuum acquirantur habitus.

Quinimò præterea aliqui volunt, non ſolùm actibus poſitiuis, verum omiſſionibus quoque eorum actuum quos facere poſſumus & debemus, acquiri habitus morales vitioſos. Ita ſignificat Medina quæſt.71. art 5. dub. 1. ad quintum primæ opinionis: vbi ait, pura omiſſione, ſi datur, deperdi habitum virtutis, & acquiri habitũ vitii, eo quòd in omiſſione interueniat formaliter vel virtualiter hæc volitio, volo non ſeruare præceptum. Sic inquit, iuxta S. Thomam 2.2. quæſt. 79., cùm omiſſio accipiatur pro ſpeciali peccato contra iuſtitiam, per hanc omiſſionem acquireretur habitus iniuſtitiæ, inclinans videlicet ad non reſtituendum alienum. Addunt aliqui: negligentia, ex eodem S. Thoma 2.2. quæſt.54., eſt ſpeciale peccatum, oppoſitum prudentiæ, & eſt defectus debitæ ſollicitudinis: ergo in omiſſione conſiſtit, eique correſpondet habitus negligentiæ. Conſentit Zumel eodem loco cum Medina, vbi hanc ſententiam probabilem cenſet.

Certum tamen eſſe debet, omiſſione pura, ideſt abſque omni actu, ſi datur, per ſe non acquiri habitum. Dico, omiſſione pura: quia vbi datur actus poſitiuus, videlicet nolo reſtituere ablatum, nolo addiſcere: tunc ſine dubio acquiritur habitus inclinans ad huiuſmodi actus: planè enim eadem eſt ratio ac in aliis actibus. Dico etiam, per ſe: quia per accidens benè poteſt omiſſio eſſe occaſio acquirendi aliquem habitũ, quatenus erit occaſio eliciẽdi alios actus oppoſitos quibus acquiratur habitus: vtpotè qui non reprimet paſsiones, faciliùs inducetur v. g. ad concupiſcendum, & ſic gignet in ſe habitum. Per ſe ergo non acquiri habitum pura omiſsione, notauit Durandus in 3. diſt. 33. quæſt.2. num.6 & 7., aliique ſupponunt, dum non aſſerunt niſi actibus habitus comparari. Et ſuadetur facilè. Tum quia eatenus acquiritur habitus per actus, quatenus actus vel efficiunt, vel ſe habent ad inſtar cauſæ effectiuæ: at certè negatio non poteſt eſſe cauſa effectiua qualitatis realis. Tum etiam, ex pura omiſſione actus mali non acquiritur habitus, v. g. ex non furando, ex non occidendo: ergo nec etiam ex omiſsione actus boni debiti, vtpotè ex non reſtituendo: quia phyſicè loquendo, non habet maiorem vim omiſsio vnius quàm alterius actus. Tum præterea, vel habitus omiſsione acquiſitus inclinaret tantùm ad ceſſationem operationis debitæ: & hoc ipſemet Medina putauit inconueniens. Vel ad actum poſitiuum, vtpotè ad hunc actum nolo reſtituere & hoc etiam eſt inconueniens, nempe ex pura ceſſatione actus acquiri habitum operatiuum & elicitiuum actuum. Tum demum, eſto admittamus per omiſſionem puram deperdi habitum virtutis, neceſſe non eſt, id fieri per acquiſitionem vitii oppoſiti: ſed defendi poterit eo modo

de quo in cõmuni tractatu de habitibus dicebamus, poſſe habitum deperdi vel minui per ceſſationem actuum. Et hoc eſt quod ait S. Thomas quæſt. 53. art. 3., & indicauit Ariſtoteles 8. Ethic. cap 5.

Quia tamen de facto omiſsiones contingere ſolent cum actu poſitiuò, videlicet volendi omittere, nolendi operari, qui actus per ſe ſpectat ad omiſsionem: ideo verè qui aſſueſcit omittere aliquam operationem, acquirit habitum inclinantem ad omittendum, ideſt ad volendum omittere. Si autem non interuenit formaliter huiuſmodi actus, nõ rectè dicetur interuenire virtualiter, ita vt gignat habitum. Itaque in omiſsione illa contra iuſtitiam, & in negligentia contra prudentiam, concedendi vltro ſunt habitus: qui tamen tunc aquirantur, cùm dicti actus poſitiui interueniunt. Nec oppoſitum docuit S. Thomas: quamuis peccata omiſsionis contingant abſque his actibus: tunc enim per ſe non gignunt proprios habitus.

Aliqui habitus infunduntur à Deo. Sextò deinde, veriſsimum eſt quod docet S. Thom. quæſt. 63. art. 3. quoſdam habitus effici & infundi à Deo. Poteſt quippe Deus, eoſdem habitus de ſuo genere acquiſitos, hoc eſt qui nati ſunt acquiri per actus, poteſt inquam ex ſe infundere, & dicuntur infuſi per accidens. Ac de facto ita putant Theologi factum eſſe in primis parentibus, in Chriſto domino, & in Beata Virgine. Sed extant alii habitus de ſuo genere infuſi, qui nullatenus poſſunt acquiri per actus, ſed non aliter fieri poſſunt quàm per infuſionem à Deo. Hi ſunt habitus ſupernaturales, de quibus eo articulo loquutus eſt S. Thom. Quia verò hi habitus per ſe infuſi, non ſunt niſi boni, de iis ſpecialiter agendum erit ſequenti tractatu de virtutibus.

Proprietates habituum moralium. Poſtremo, circa proprietates, habitibus moralibus communia ſunt, quæ de acquiſitione & augmento, de corruptione & diminutione, in communi de habitibus dicta ſunt. Alia quoque ſunt, quæ ad habitus morales propriè ſpectant, vtpotè connexio inter ſe, æqualitas, aliæquè comparationes. Sed quia hæc ſuppõnunt diſtinctionem habituum, & magis ſpectant ad habitus bonos; in tractatu de virtutibus commodiùs de his proprietatibus agemus.

SECTIO VNDECIMA.

De Diſtinctione habituum moralium ex parte ſubiecti.

PErulgata diuiſio eſt virtutum, quæ communis eſt habitibus, nempe in intellectuales & morales. Quæ diuiſio tradi ſolet, non tam de habitu morali in duas ſuas ſpecies, quam potiùs de habitu morali à non morali. Tradidit hanc diuiſionem Ariſtoteles 1. Ethic cap. vltimo: & conſequenter per quatuor libros agit de virtutibus moralibus, poſtea lib. 6. de intellectualibus. Tradidit etiam S. Thom. quæſt. 58.

Vbi obſeruandum eſt, habitus qui ſunt in intellectu, poſſe conſiderari ſecundùm ſe, vt reſpiciunt proprium obiectum quatenus verum. Hoc modo habitus intellectuales contradiſtinguuntur à moralibus: & vt dicantur virtutes intellectuales, non attenditur, quòd efficiant actum bonum moraliter; ſed quòd actum verum & rectum intellectualiter. *Habitus morales ab intellectualibus diſtinguuntur.* Vnde, etiam ſi quis actum ſcientiæ exerceat quando vel ſicut non deberet, & ſic malè moraliter agat; tamen adhuc exercet actum virtutis intellectualis. Ideo Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 5. ait, in arte magis approbandum eſſe eum qui ſponte peccat, ſecus in prudentia: hoc eſt, ſi quis quærat peritum artificem, magis ei approbandum eſſe artificem, qui ſciens quomodo agendum ſit iuxta regulas artis, quandoque non vult ita agere; quam eum artificem, qui non rectè agit, eò quod neſciat rectiùs agere: in illo enim eſſet defectus virtutis moralis, in hoc intellectualis. Tractare ergo de habitibus intellectualibus in ſe ſpectatis, non pertinet ad hunc moralem tractatum: ſed de ijs agendum fuit in ſcientijs naturalibus.

Alio modo complectuntur habitus intellectuales. Alio modo habitus intellectus conſiderari poſſunt ſub ordine coniunctionis ad voluntatem, & quatenus ſuo modo reſpiciunt bonum ac malum morale. Intellectus enim mouet voluntatem, & voluntas intellectum, ad actus bonos

aut

aut malos moraliter. Hoc modo habitus intellectus continentur intra genus moris,& ſunt ſuo modo morales: & qui inclinant ad bonum ſunt virtutes morales. Non ſolùm inquam prudentia, quæ vna ex virtutibus cardinalibus numeratur:ſed etiam ars & ſcientia,& quicunque habitus exiſtentes in intellectu, poſſunt operari tanquam virtutes morales,quatenus voluntati ſubduntur:ſi nempe voluntas moueat intellectum ad cogitandum & ſpeculandum ſicut oportet iuxta debitas circunſtantias: ad quod in voluntate aſſignatur virtus ſtudioſitatis. Et ſub hac conſideratione tractare de habitibus intellectualibus, ſpectat ad moralem ſcientiam. Et vt ſic nō contradiſtinguuntur ab habitibus moralibus amplè ſumptis, reſpicientibus bonum & malum: ſed potiùs inter eos connumerandi ſunt.

Diuiſio habituū partis appetitiuæ & cognoſcitiuæ.

Itaquè hoc pacto habitus moralis in cōmuni diuidi poteſt ex parte ſubiecti, in habitus potentiæ appetitiuæ, & habitus potentiæ cognoſcitiuæ. Vbi ex vna parte ſunt omnes habitus voluntatis & appetitus ſenſitiui, & ex alia parte habitus intellectus & ſenſus interni. Atquè ita, vtrumq; genus in duplicem ſpeciem ſubdiſtinguitur.

Partis rationalis & ſenſitiuæ.

Alio rurſus modo tradi poteſt generalis diuiſio habitus moralis, in habitus partis rationalis, & habitus partis ſenſitiuæ.Vbi pariter vtrumque genus iterum ſubdiuiditur, primum quidem genus,in habitus intellectus & voluntatis, ſecundum genus in habitus ſenſus & appetitus. Vnde patet, diuiſionem illam quæ tradi ſolet in habitus morales & intellectuales,eſſe diminutam,quia relinquit habitus ſenſus. Et ideo dixerunt aliqui, eam diuiſionem eſſe adæquatam de virtute,quia habitus ſenſus non ſunt virtutes. Sed ſimilis planè ratio videtur de habitibus ſenſus ac de habitibus appetitus ſenſitiui. Vt ergo ea diuiſio ſit adęquata,debet ſub nomine habitus intellectualis comprehendi etiam habitus ſenſus: ac ſi diceretur, ſub genere habitus cognoſcitiui, ex principaliori parte denominati intellectualis. Vel, ſi tantùm pro hac parte accipiantur habitus intellectus, tunc per habitus morales accipi deberent tantùm habitus voluntatis,excluſo appetitu ſenſitiuo: & ſic diuiſio eſſet adæquata de habitibus partis rationalis ſeù ſpiritualis.

Aliæ diuiſiones ex parte ſubiecti.

Diuidi etiam ſolent ex parte ſubiecti, habitus appetitus ſenſitiui in habitus partis concupiſcibilis & habitus partis iraſcibilis:nimirum iuxta ſententiam diſtinguentem realiter has duas potentias.Sed nos oppoſitum ſupponimus, vt tractauimus q. 56. Philoſophiæ ſect. 1. Quare non debent hinc diſtingui plures habitus:de qua re amplius in ſequentibus diſſeremus.

Tandem diuidi poſſunt habitus ex parte ſubiecti remoti. Alij qui ſunt in hominibus,& alij qui in Angelis:& vtrique ſunt morales: qui autem ſunt in brutis, non dicuntur morales. Et aliæ quoque diuiſiones excogitari poſſunt ex parte ſubiecti. Cæterum, cùm habitus morales præcipuè ſint quorum ſubiectum eſt voluntas; de horum diſtinctione vberiùs tractandum eſt, & poſtea breuiùs de diſtinctione habituum qui in alijs potentijs inueniuntur.

SECTIO DVODECIMA.

De Diſtinctione habituum moralium voluntatis ex parte obiecti: An diſtinguantur habitus circa bonū & malum.

Diſtinguūtur habitus ex obiecto.

HAbitus per obiecta diſtingui,docet S.Th.q.54.art.2. Et eſt res nota. Hinc dicuntur habitus ſpecificari ex obiecto. Et ratio eſt manifeſta: quia habitus conſtituitur per ordinem ad obiectum, licèt non tam proximè ſicut actus,ſed mediante actu. Itaque circa diuerſa obiecta, diſtinguendi ſunt habitus. Quod vt rectè intelligatur, explicandum eſt, diſcurrendo per varias diuerſitates in obiecto occurrentes. Cumque duplex ſit voluntatis obiectum, ſeù duplex pars obiecti totalis:nempe obiectum cui & obiectum quod, ſiue ſubiectum cui volumus & bonum quod volumus, & ſimiliter cui malum nolumus & malum quod nolumus. Hinc inquam

con-

conſiderari poteſt diuerſitas ex parte obiecti cui, quatenus vult quis bonum ſibi aut alteri: ſed an ex hac parte diſtinguantur habitus, commodiùs dicemus tractatu ſequenti. Modò ſpecialiter conſiderari debet diuerſitas ex obiecto quod.

Diſtinguũtur habitus circa bonum & malum. Prima & maxima diuerſitas eſt inter bonum & malum. Obiectum enim in actibus proſequutionis eſt bonum, in actibus fugæ eſt malum. Et, cùm hæc ſit non ſolùm maxima diſtinctio, ſed oppoſitio in obiecto & actibus voluntatis, hinc maximè videri poſſunt habitus diſtinguendi. Et quidem ſine dubio diſtinguuntur habitus, qui inclinant voluntatem ad proſequendum certum obiectum quatenus bonum, & qui inclinant ad fugiendum idem obiectum ſub aliqua ratione mali: v.g. habitus inclinans voluntatem, vt velit reſtituere alienum, eo quòd honeſtum eſt, & habitus inclinans, vt nolit reſtituere, eo quòd moleſtum eſt. Si autem non accipiatur idem obiectum, quadam ratione bonum, & quadam ratione malum: ſed accipiantur duo oppoſita, bonum & malum, ita vt proſequutio vnius & fuga alterius, non ſolùm non opponantur, ſed connexionem habeant: circa hæc inquam non ſunt habitus diſtinguendi. Videlicet, bonum honeſtum eſt, reſtituere alienum; malum inhoneſtũ eſt retinere: velle ergo reſtituere & nolle retinere, ſpectant ad eundem habitum. Similiter, deſiderare ſalutem proximi de eaquè lætari, & fugere ac triſtari de perditione eius, vtique ad eundem ſpectant habitum. Et ſic de ſimilibus. Ratio eſt manifeſta: quia hi actus, licèt alter ſit proſequutio, & alter fuga, tamen planè ſibi æquiualent, & qui habet facilitatem ad vnum, eo ipſo habet ſimul ad alium: ex hac ergo parte non ſunt habitus diſtinguendi. Si autem accipiantur aliquod bonum & aliquod malum diſparata, quorum proſequutio vnius & fuga alterius ſunt actus diſparati, non connexi nec oppoſiti, vt velle reſtituere alienum, nolle capere voluptatem cibi; eadem erit de his ratio, ac de diuerſis bonis, de quibus iam tractandum ſequitur.

SECTIO XIII.

Vtrum diſtinguantur habitus circa bonum propter ſe & bonum vtile, ac circa bonum honeſtum et bonum iucundum.

Bonum quod eſt proſequutionis obiectum, aliud eſt propter ſe, vel honeſtum, vel iucundum: aliud eſt propter aliud, nempe vtile, quod ſimiliter vel eſt vtile ad honeſtum, vel ad iucundum.

Circa bonum propter ſe, & bonum propter aliud, non eſſe diſtinguendos habitus, inde ſequi videtur, quod dictũ eſt q.11. ſect. 8., eodem actu appeti vtrũque: ergo maiori ratione idem eſt habitus. Quinimo, etiam ſi illi actus diſtinguerentur, tantam habent inter ſe connexionem, vt non debeant ab vnius habitus complexu ſeiungi. Quicunque enim inclinatus eſt ad appetendum finẽ, vtique eo ipſo inclinatur ad appetenda media. Hinc ergo planè oſtenditur, non eſſe diſtinguendos duos habitus, vnum ad appetendum finem, & alium ad appetenda media in generali, vel ad appetendum certum medium quando eſt vnicũ. *Circa bonũ propter ſe & bonũ vtile poſſũt diſtingui habitus.* Item conſtat non poſſe dari habitum inclinantem ad medium formaliter quatenus eſt vtile ad certum finem, qui non dicatur inclinare per ſe ad ipſum finem.

Sed tamen, cùm poſt intentionem finis poſſit voluntas eligere varia media habentia diuerſam & inæqualem vtilitatẽ, certè non per eum ipſum habitum circa finem inclinatur voluntas ad eligendum hoc potiùs medium quàm illud. Si autem voluntas aſſueſcat certum medium eligere, tunc experietur maiorem facilitatem ad illud eligendum, quoties eum finem intendet: præſertim ſupponendo, voluntatem non determinari ad eligendum medium magis vtile. Itaque, cùm voluntas ſit indifferens ad plura media, poterit per habitum inclinari magis ad vnum certum medium: & ita, præter habitum circa finem, poterunt eſſe alij habitus inclinantes determinatè ad varia media,

media,

media, ſpecialiter vbi diuerſa ſeu inæqualis eſt vtilitas: alioqui circa media ſolùm materialiter diuerſa, eodemquè modo ſe habentia formaliter quoad vtilitatem, non oportebit diſtinguere habitus.

Circa bonum honeſtum & bonum iucũdum debẽt diſtingui habitus.

Deinde, præcipuè diſtinguendi ſunt habitus circa bonum honeſtum & bonũ iucundum. Nam ratio formalis motiua voluntatis ex parte obiecti, eſt bonitas: & generica diſtinctio boni propter ſe appetibilis, eſt inter hæc duo genera; magiſquè diſtinguuntur formaliter bonum honeſtum & bonum iucundum, quam plura honeſta inter ſe, plura iucũda inter ſe: hinc ergo maximè diſtingui debent habitus voluntatis. Adeo vt, etiam circa idem obiectum materiale, quod poteſt appeti, tum ratione honeſtatis, tum ratione iucunditatis, duplex habitur diſtinguatur: de quo plura dicemus tractatione ſequenti.

SECTIO XIV.

Vtrum diſtinguantur habitus circa bonum in genere & in ſpecie.

TAm bonum honeſtum, quàm iucundum, poteſt appeti, vel in communi, vel in ſpeciali ſecundùm varias ſpecies honeſtatis & iucunditatis: v.g., volo honeſtè viuere ſeù exequi quæ honeſta ſunt, volo hoc honeſtum quod eſt reddere debitum creditori: ſimiliter volo voluptuosè viuere, volo hãc voluptatem cibi. Dubium ergo eſt, an diſtinguendi ſint plures habitus circa bonum in communi & bonum in ſpecie.

Circa bonum in genere negat habitum Vaſquez.

Vaſquez diſp. 50. c. 2. negat, per actus elicitos à voluntate circa bonum honeſtum in communi acquiri ſpecialem habitum, ac ſimiliter per actus elicitos circa bonum iucundum in communi. Probat, tum quia Ariſtoteles, S. Thomas, aliijquè Scriptores, non aſſignant talem habitum; quamuis alioqui exactè de habitibus moralibus tractauerint. Tum etiam talem habitum expreſsè negauit S. Thomas q. 16 de Veritate ar. 1. ad ſeptimum. Et rurſus in 3. diſt. 27. q. 2. ar. 3. ad quintum negat habitum acquiſitum circa bonum quod eſt finis vltimus. Et q. 1. de Virtutibus ar. 5. & hìc q. 56. ar. 6. negat voluntati habitum circa bonum propriũ naturale. Tum præterea habitus ponuntur ob difficultatem obiecti: ſed circa honeſtum aut iucundum in communi nullam difficultatẽ voluntas patitur, ſed tantùm circa bonum contractum in particulari materia: ergo ad bonum in communi non indiget habitu, ſed ſatis ſunt habitus circa bona particularia. Sequitur Salas tract. 7. diſp. 2. ſect. 8. Aliamquè probationem addit: quia ſequeretur, pariter concedendum eſſe habitum ſpecialem circa bonum v. g. temperantiæ in communi, alioſquè ſimiles circa obiecta ſumpta in aliquo genere, quod inauditum eſt. Defendit autem, illum actum circa honeſtum in communi, elici à ſingulis virtutibus moralibus ſimul concurrentibus, vel à collectione aliquarum virtutum. Si verò honeſtum in communi ametur non tantùm indefinitè, ſed vniuerſaliter, volo in omnibus honeſtè viuere, ad hunc actum ait concurrere omnes virtutes.

Concedũt alij.

Medina ſupra q. 18. ar. 2. ad 4. dicebat, actum quo vult quis abſolutè honeſtè viuere, reduci poſſe ad virtutem iuſtitiæ legalis, cuius eſt promouere omne opus virtutis, vel tantùm ſpectare ad ſynderesim. Alij Recentiores ſunt qui docent, concedendos eſſe diſtinctos habitus circa bonum in communi, licèt non habeât proprium nomen. Et quidem, quæ in oppoſitum afferuntur, non perſuadent: imò ex ijs rationibus quibus conſtituuntur habitus, & ex experientia facilitatis, potiùs colligitur, eſſe hos habitus concedendos.

Non eſt negatus ab Ariſtotele & S. Th.

Primò enim negari non poteſt, dari eos actus circa bonum in communi, & habere propriam moralitatis ſpeciem, vt diximus q. 18. ſect. 4., nempè vel honeſtatis, vel deformitatis, volo honeſtè viuere, volo voluptuosè viuere: ſaltem ergo quoad actus negari non poteſt, dari has ſpecies morales. At Ariſtoteles & S. Thomas, exactè tractantes de virtutibus & vitijs, non tantùm quoad habitus, ſed etiam quoad actus, de quibus magis debet eſſe doctrina moralis, non meminerunt earum ſpecierum: ergo hoc neque obſtabit, quominùs concedantur habitus. Et argumentum illud, tantùm erat ab

aucto-

auctoritate negatiua: quoad non multum valere ſolet.

Secundò. S. Thomas in illis locis non docuit oppoſitum. In primo loco, tàm in corpore, quam ad ſeptimum, tantùm ait, ſynderesim eſſe potentiam rationalẽ, ſcilicet intellectum, cum habitu naturali inclinante ad bonum. In ſecundo loco tantùm refert, Philoſophos non poſuiſſe in voluntate virtutem reſpectu finis vltimi: ſed tamen docet, eſſe ponendam circa ea quæ ſunt ad finem. In alijs locis, ſi negauit habitus, negauit maximè ad bona operantis propria, in ſpecie ſumpta: quos tamen eſſe concedendos, iam ſupra oſtendimus. Non ergo negauit S. Thomas habitum circa bonum in communi, abſtractum à proprio & alieno.

Ratione indifferentiæ & difficultatis eſt cõcedẽdus.

Tertiò. Habitus non ponuntur ſolùm ob difficultatem obiecti & operationis, ſed etiam ob indeterminationem potentiæ, quæ poteſt per habitum magis ac magis inclinari: & hæc indifferentia ineſt voluntati ad appetendum bonum honeſtũ vel delectabile. Nec deeſt ratio difficultatis: nam etiam in bono honeſto in communi obuiat difficultas: quia ſatis notum eſt, ad honeſtè viuendum, opus eſſe, abſtinere a voluptatibus, vincere paſſiones, & moleſta ſenſui aſſumere. Ex aduerſo, in bono delectabili apprehendi poteſt turpitudo, quæ in multis reperitur, & apta eſt retrahere voluntatem. Poterit ergo voluntas per habitum ſuperare hanc difficultatem, & magis inclinari ad amplectendum bonum, vel honeſtum, vel iucundum. Imò ſi voluntas dicitur tantam facilitatem habere ad bonum honeſtum, hoc ipſo habebit ex ſe difficultatem ad bonum iucundum, quod plerunquè ſcitur eſſe inhoneſtum. Vnde non defuerunt, qui conceſſerint habitum circa bonum delectabile, non circa honeſtum. Sed certè ſi vnus conceditur, debet quoque alius concedi: vnus enim per alium oppoſitum expellendus eſſet è ſubiecto.

Similiter circa alia bonorũ genera.

Quartò. Si hi habitus conceduntur, cohærenter concedendi ſunt alij circa bonum ſumptum in vno vel alio genere, ſub quo deinde plura bona ſpecialia & plures ſpeciales habitus diſtinguuntur. Quòd ſi hactenus ab Auctoribus aſſignati nõ ſunt: tamẽ nec negati ſunt: nec huius dubitationis mentio apud Antiquiores reperitur.

Non cõcurrunt diſtincti habitus ad vnum actum.

Quintò. Minùs conueniens eſſet dicere, ad vnum actum concurrere tot diſtinctos habitus. Nam ſic pariter vnus actus gigneret eos omnes habitus: eadem enim eſt ratio de actu ad acquirendum habitum, ac de habitu ad eliciendum actum. Cùm ergo conſtet, ex frequenti exercitio illius actus, volo honeſtè viuere, acquiri facilitatem ad actus ſimiles repetendos; præſtabit dicere, acquiri peculiarem habitum ad tales actus.

Quinam actus illis habitibus correſpondeant.

Sextò. Huic habitui tribui poterunt actus circa bonum, ſiue indefinitè, ſiue vniuerſaliter acceptum; circa bonum, vel repræſentatũ in genere abſtractiũ; vel acceptum collectiuè tanquam totum quoddam integrale, qualis eſt hic actus, volo in omnibus honeſtè viuere, volo obſeruare omnia præcepta. Circa quod obiectum hoc modo ſumptum, poteſt magis verſari propoſitum efficax. Eidem quoq; habitui adſcribi poterit hic actus, volo exercere quamcumque honeſtam actionem concionator hodie proponet, vel cuius occaſionem nactus fuero: hic enim actus per ſe inuoluit amorem honeſtatis in genere. Item nolo inhoneſtè viuere, volo abſtinere à peccatis.

Qui ſint illi habitus.

Septimò. Si huic habitui circa bonum honeſtum, tribuere quis velit nomen iuſtitiæ, poterit huius appellationis ſumere rationem, ex eo quòd virtus in genere ſolet appellari iuſtitia, & dicitur homo iuſtus pro homine probo & virtuoſo. Non tamen dici debet, huic habitui conuenire nomẽ illud iuſtitiæ legalis, prout ab Ariſtotele & S. Thoma explicatur: iuſtitiam enim legalem aſſignant, quæ reſpicit bonum cõmunitatis, vt pote ciuitatis aut regni. Quòd verò, hactenus non ſint impoſita peculiaria nomina ad dictos habitus, inde innominati habitus poterunt nominari: ſicut & quidam innominati contractus in re morali vocantur.

SECTIO XV.

Vtrum diſtinguantur habitus circa bonum abſolutè & bonum arduum.

INtra genus boni, tàm iucundi quàm honeſti, præcipuè obſeruatur diſtinctio, boni abſolutè ſeù quod abſque difficultate proponitur, & boni ardui ac difficilis: iuxta quam diſtinctionem deſignari ſolet in appetitu ſenſitiuo duplex pars, nempe concupiſcibilis circa bonum abſolutè, & iraſcibilis circa bonum arduum.

Sententia affirmans. Circa hoc ergo duplex bonum, diſtinctos eſſe habitus, ſignificat S. Thomas q.61.art.5., vbi ait, diuerſitatem obiecti qui reſpicit diuerſitatem potentiarum, ſemper diuerſificare virtutes: vt quòd aliquid ſit bonum abſolutè, & aliquid cum arduitate. Eademque ratio erit de omnibus habitibus moralibus, etiam vitioſis. Ideo S. Thomas diſtinguit magnificentiam à liberalitate, magnanimitatē à philotimia, ſequutus Ariſtotelem in Ethicis: ideo aſſignatur virtus ſpei, quæ ſpecificatur ex eo quòd reſpicit beatitudinem tanquam bonum arduum. Aliqui verò dixerunt, ſaltem in appetitu ſenſitiuo diſtingui tales habitus, iuxta diſtinctionem partis concupiſcibilis & iraſcibilis. Et ita ſentit Granadus hic controu. 4.diſp.8.

Concluſio negans. Nihilominus hæc diſtinctio obiecti non eſt per ſe ſufficiens ad diſtinguendos habitus, niſi concurrat alia obiecti diuerſitas, apta ad multiplicandos habitus. Quia nimirum conſideranda eſt diuerſitas facilitatis & difficultatis in obiecto eiuſdem rationis, v.g. largiri pecunias in modica quantitate, quod eſt bonum facile, & in magna, quod eſt difficile: quo pacto diſtinguebat S. Thomas liberalitatem & magnificentiam. Sic inquam non debent eſſentialiter diſtingui habitus per reſpectum ad bonum facile & arduum: & aliqui explicant S. Thomam, quòd poſuerit tantùm differentiam accidentalem in gradibus & ſtatibus eiuſdem habitus.

Probatur aſſertio primò à priori. Bonum abſolutum & bonum arduum non diſtinguuntur formaliter tanquam diuerſa obiecta motiua, hoc eſt non inuenitur diuerſa bonitas in obiecto mouens voluntatem. Arduitas enim, vt talis eſt formaliter, non eſt bonitas mouens voluntatem: imò habet rationem mali, nempe incommodi & moleſti, contra bonitatem iucunditatis, ac de ſe apta eſt auertere voluntatem ab obiecto. Dum ergo dicitur voluntas appetere bonum arduū, ſenſus non eſt, appetere formaliter vt arduum, & ex eo quòd arduum eſt: ſed ſenſus eſt, voluntatem appetere tale obiectum non obſtante arduitate. At actus & habitus voluntatis maximè diſtinguuntur ex diuerſitate formali & motiua ex parte obiecti: ergo non debent diſtingui ex differentia arduitatis. *Quia illa non eſt diuerſitas formalis obiecti motiua.*

Secundò. Si potentia ſit per habitum inclinata ad proſequendum bonum abſolutè, idem habitus vim habebit inclinare voluntatem, etiam dum in illo bono aliqua arduitas proponetur. Et quo validior fuerit habitus, eo magis inclinabit voluntatem ad ſuperandam illam difficultatem. Imò S. Thomas & alij dicere ſolent, ad hoc maximè valere habitum, vt potentia aduerſus difficultatem obſtantem promptè & alacriter operetur: ergo non eſt alius habitus diſtinguēdus ad app[e]tendum bonum arduum, ab illo quo appetimus bonum abſolutè. Atque adeo, non ſolùm non debet hic duplex habitus diſtingui in voluntate, ſed nec etiam in appetitu ſenſitiuo. Supponimus enim, appetitum iraſcibilem qui eſt circa bonum arduum, reipſa à concupiſcibili non diſtingui. *Idemq; habitus ſufficit.*

Tertiò. Vel habitus ad proſequendum bonum arduum diſtinguendus eſt in omni materia, vel tantùm in aliqua materia. Si primum: ergo ſicut S.Th. diſtinxit magnificentiam a liberalitate circa pecunias, & magnanimitatem à philotimia circa honores, ita eſſent diſtinguendi alij habitus: & non ſolùm habitus circa bonum honeſtum, qui ſunt virtutes; ſed etiā circa iucundum arduum, qui quoad obiectum prohibitum ſunt vitia. Etenim, non ſolùm in pecunia & honore, ſed in alijs quoque rebus inueniri ſolet non leuis difficultas. Attamen in alijs materijs, nullus diſtinguit habitum circa bonum arduum & circa bonum abſolutè. Neque dici debet diſtingui tantùm in aliqua *Et alioquì in omni materia eſſent hi habitus diſtinguēdi.*

aliqua materia: & non in alijs: ergo ſimpliciter in nulla materia debet diſtingui.

Quartò. Vel eſt vnus habitus formaliter ſibi vendicans ſuperare difficultatem in omni re, vel ſunt varij habitus iuxta diuerſitatem rerum. Si dicatur primum: certè non apparet ratio, cur diuerſi ſint habitus pro diuerſis rebus abſolutè ſumptis, & non ſint diuerſi pro rebus arduis: quinimò difficultas ipſa eſt diuerſa: & non ſtatim qui eſt promptus ad ſuperandam difficultatem in vna re, erit promptus in omni alia re: nec alioqui debuiſſent diſtingui magnificentia & magnanimitas. Si dicatur ſecundum, ergo non rectè S. Thomas 2.2. quæſt. 137. aſſignat perſeuerantiam tanquam ſpecialem virtutem, partemquè fortitudinis, contra difficultatem conſurgentem ex diuturnitate temporis in exercitio cuiuſcunque virtutis. Aut ſi aſſignanda eſt hæc virtus: cùm non tantùm ex diuturnitate temporis, ſed ex alijs quoque rationibus ſoleat oriri difficultas; erunt aſsignandæ aliæ virtutes ad ſuperandas alias difficultates. Nam quicquid dicetur de difficultate oriente ex longitudine temporis, dici poterit de omni alia difficultate: hæ tamen aliæ virtutes non inueniuntur. Nec quidem ſunt aſſignandæ virtutes ſpeciales ad ſuperandas varias difficultates in materia aliarum virtutum: ſed ad omnem difficultatem ſatis eſt vnaquæque virtus in propria materia. V. g. non vinci diuturnitate temporis in exercitio caſtitatis, ſed in hac virtute perſeuerare, habet eandem honeſtatem, ſpectatquè ad eandem virtutem caſtitatis in excellentiori gradu: & ſic de alijs.

Caietanus refellitur.

Indicauit Caietanus ea quæſt. 137. art. 1. §. *Ad euidentiam*, propter difficultatem orientem ex magnitudine operis, dari virtutem magnanimitatis, ſe extendentem ad omnes virtutes. Sed ex hoc, tantò magis debebat concedere alias virtutes ad ſuperandas ſingulas difficultates pro omni virtute: quia ſimili modo poteſt ſe habere omnis alia difficultas. Nec tamen magnanimitas aſſignata eo modo eſt ab Ariſtotele & S. Thoma: ſed tantùm circa magnos honores. Et licèt S. Thomas 2.2. quæſt. 129. art. 4. dixerit, honorem eſſe cuiuslibet virtutis præmium, & ideo magnanimitatem ratione materiæ reſpicere omnes virtutes: hinc inquam ſolùm habetur, poſſe quempiam exercere inſignia opera virtutis propter magnum honorem; & ita ſi hoc fiat cum debitis circumſtantijs, ſpectare ad virtutem magnanimitatis: ſicut ſi quis operetur ob ordinarium honorem, hoc ſpectabit ad virtutem philotimiæ. Et pariter eſſe poterit in materia omnis virtutis. Sed certè honeſtas intrinſeca cuiuſque virtutis non requirit, vt homo operetur propter honorem: imò non ſaluatur honeſtas propria ſingularum virtutum, iuſtitiæ, temperantiæ, & aliarum, niſi homo operetur ſpecialiter ob talem honeſtatem. Exercere ergo magnum & arduum opus iuſtitiæ, vtpotè reddere magnum debitum, propter honeſtatem ipſam iuſtitiæ, vel dicetur eſſe opus magnanimitatis ſpecialis; et ſic Ariſtoteles & S. Thomas non rectè aſſignarunt alio modo magnanimitatem. Vel eſt tantùm opus inſigne iuſtitiæ, vt reuera eſt: & ſic non rectè Caietanus aſſignauit magnanimitatem. Nec tandẽ vlla ſpecialis virtus aſsignãda eſt propter difficultatem communiter occurrentem in materia aliarũ virtutum.

Etiam ſi voluntas appetat bonum vt arduum, non eſt alius habitus diſtinguendus.

Quintò. Concedimus, poſſe voluntatem tendere in obiectum arduum ſub ratione ipſius difficultatis: ita videlicet vt in ipſamet difficultate ſuperintelligatur aliqua ratio boni. V. g. poteſt quis conſiderare, ſe magnam gloriam conſequuturum ex eo quod difficile opus aggrediatur: vel hanc ipſam eſſe inſignem honeſtatem operis virtuoſi, ſi arduum cũ ſit, alacriter exerceatur. Et hoc indicauit Caietanus ſupra dicens, difficultatem operis poſſe conſiderari vt rationem principaliter intentam, & ſic dixit conſtituere ſuam propriam ſpeciem. Attamen, vel apprehenditur in ipſa difficultate operis, bonitas & honeſtas eiuſdem rationis cum illa quæ eſt in opere abſolutè ſpectato, tamen excellentior in eo ordine: vt pote ſi honeſtum eſt opus iuſtitiæ, honeſtius eſt maius opus cum maiori perſeuerantia, aliauè ratione maioris difficultatis. Et ita hæc ratio non eſt vna pro virtutibus diuerſis: ſed ſpectat adhuc ad ſingulas virtutum ſpecies in quibus inuenitur, atque adeo

non poſcit diſtinctum habitum ab habitibus earundem virtutum: illeque modus operandi, eſt ſolùm excellentior modus eiuſdem virtutis in cuius materia exercetur. Vel in ipſa difficultate apprehenditur alia diuerſa ratio boni ab abſoluta bonitate obiecti: & tunc aderit ea ipſa ſpecies moralis, ad quam ſpectat appetere hanc aliam rationem bonitatis in ſua materia, tàm facili quàm difficili: videlicet operari ob cōſequēdā inſignē gloriam cæleſtē erit actus ſpei, ſicut operari ſimpliciter propter gloriam. Nullatenus ergo oportet, pro bono arduo diſtinguere alium habitum, præter eum qui attingit bonum eiuſdem ſpeciei abſolutè ſpectatum. Et hoc intelligitur non tantùm in voluntate, ſed etiam in appetitu ſenſitiuo, in quo ſupponimus quoque non diſtingui realiter partem concupiſcibilem & iraſcibilem.

Ariſtoteles & S. Thomas explicantur. Ad Ariſtotelem et S. Thomam dicendum eſt, tantùm accidentaliter diſtinguere voluiſſe illos habitus. Ideo autem ſpecialiter aſsignaſſe magnanimitatem & magnificentiam, non verò alias circa bonum difficile in alijs materijs: quia illæ virtutes erant magis nominatæ & notæ. Ad illud de ſpe, proprio loco 2.2. videbimus, quomodo reſpiciat beatitudinem, etiam vt bonum abſolutè.

SECTIO XVI.

Circa quæ tandem diuerſa bona diſtinguantur habitus.

Iam verò, intra genus boni, tàm iucundi quam honeſti in ſpecie, inuenitur magna diuerſitas: plurima enim ſunt bona honeſta, & ſimiliter iucunda. Hinc ergo præcipuè ſumenda eſt diſtinctio habituum ex parte obiecti. Pro qua re, duplex obiecti diuerſitas obſeruanda eſt, vna quę poteſt dici formalis, altera quæ poteſt dici materialis. *Duplex diuerſitas nempe materialis et formalis obiecti.* In genere boni honeſti, formalis eſt, qua diuerſæ ſpecies honeſtatis moraliter diſtinguuntur, vt ſoluere debitum creditori, & abſtinere ab immoderato cibo. Materialis eſt, qua intra eandem moralem ſpeciem honeſtatis diſtinguuntur aliqua opera in eſſe naturæ, vt reddere pecuniam vel veſtem debitam creditori, abſtinere ab vno vel alio cibo. In genere boni iucundi, formalis diuerſitas eſt, inter ſenſuum voluptatem, & pecunias, & honores: materialis verò inter vnum & alium cibum.

Duplex ſententia oppoſita. Duplex ergo oppoſita ſententia eſſe poteſt. Vna diſtinguens habitus ex quacumque diuerſitate obiecti, quamuis ſolùm materiali: ita quòd diſtincti habitus dicantur, vnus inclinans ad abſtinendum ab vno cibo, & alius ab alio cibo: & ſic de alijs. Altera ſententia eſſe poteſt, habitus non diſtingui, nec etiam ex formali diuerſitate obiecti, niſi ſecundùm rationes quaſdam valdè genericas: vtpotè diſtingui ſolùm habitum iuſtitiæ ab habitu temperantiæ, non autem eſſe diſtinctos habitus in materia ipſius iuſtitiæ, in materia ipſius temperantiæ: licèt inueniatur magna diuerſitas ſpecifica moralis in obiecto & actibus eorum habituum. Vaſquez autem diſp. 80. cap. 3 opinatur, vnum realiter eſſe habitum v. g. temperantiæ: ſed per ſe præciſè non reſpicere omnia obiecta materialia, ſed extendi debere per quendam modum ſuperadditum: ita vt ſi priùs acquiratur temperantia per abſtinentiam à cibo, non adhuc inclinet ad abſtinendum à potu; ſed per actus poſtea abſtinentiæ à potu, non acquiri nouum diſtinctum habitum, ſed illum priorem extendi. Quod vocatur augmentum extenſiuum, & ſolet tribui habitibus intellectus. Itaque concedere debet diſtinctos modos extenſionis vnius habitus ad diuerſa obiecta materialia eiuſdem virtutis. Admittit hoc totum Salas diſp. 5. de Habitibus ſect. 2., ſpecialiter in habitibus vitiorum.

Obſolā diuerſitatē materialē obiecti nō diſtinguūtur habitus. Dico primò. Non ſunt diſtinguendi habitus voluntatis ob ſolam materialem diuerſitatem obiecti, nec etiam in eodem habitu diuerſi modi extenſionis. Ita planè S. Thomas q. 66. art. 1., dicens, quemcumq; habentē aliquam virtutem, habere illam quantum ad omnia ad quæ ſe extendit, ad differentiam artis & ſcientiæ. Commendatquè in hoc ſenſu Stoicos, qui dixerunt, virtutem non ſuſcipere magis & minus, ſed conſiſtere in maximo. Eadem eſt ſententia Thomiſtarum, Caietani & aliorum ibidem, & quæſt.

& quæſt.54.art.4.& 2.2.quæſt.24. art.5. Item Valentiæ quæſt.7.de Virtutibus pũcto 3, Petri Lorca diſp. 9. de Habitibus cõcluſ.2., Salas loco citato ſaltem quoad virtutes, Antonin.4. par. titulo 6.cap.2. §.1., Viguer. in Inſtitut. cap. 12. §. 1., Soncin. 6.Metaph.quæſt.9., Suarez diſp. 44. Metaph. ſect. 11. à numero 27., & aliorum. Licèt autem S. Thomas, & alij ex allegatis, loquuti ſint specialiter de virtutibus, tamen communis eſt ratio de habitibus moralibus.

Probatur aſſertio primò à poſteriori, ab experientia. Qui aſſueſcit abſtinere à quibuſdam cibis guſtui iucundis, ob amorem honeſtatis quam in tali abſtinentia apprehendit; eo ipſo redditur habilis & promptus abſtinere ab alijs etiam cibis, quando ei offeruntur: ſic etiam à delectatione potus. Similiter, habens habitum iuſtitiæ ad reddendam pecuniam debitam, eo ipſo habet etiam ad reddendam veſtem debitam, & ſimilia. Sic rurſus, qui aſſueſcit delectari quibuſdam cibis, contrahit etiam inclinationem ad voluptatem aliorum ciborum: & ſic de alijs. Circa huiuſmodi ergo obiecta quæ ſolùm materialiter differunt, nullatenus diſtinguendi ſunt plures habitus, nec etiam plures modi extenſionis in eodem habitu.

Secundò à priori probatur: quia habitus moralis, v.g. abſtinentiæ, reſpicit mediocritatem cibi formaliter ſub ratione honeſtatis in tali ſpecie; & per accidens illi eſt, quòd modiocriter exerceatur in vno vel alio cibo: ergo vnus eſt habitus abſtinentiæ, complectens omnem materialem diuerſitatem ciborum, ac etiam potus. Nec indiget alio extenſionis modo ad vnum vel alium cibum. Sic etiam habitus gulę inclinat ad querendam voluptatem ciborum; & per accidens illi eſt, voluptatem quæri in vno vel alio cibo. Ac ſimiliter in alijs habitibus, tàm vitijs, quàm virtutibus.

Nec modi extenſiui in eodem habitu.

Tertiò. Non rationabiliter aſsignatur modus ille extenſionis in habitu. Si enim poteſt eſſe inclinatio habitualis ad vnum obiectum materiale & non ad aliud: cùm vnum obiectum non dependeat ab alio, potiùs diſtingui deberent plures habitus, quàm plures modi in vno habitu, vt de habitibus intellectus in Philoſ.q 49.ſect.7.diximus. At non opus eſt, hos habitus diſtinguere, circa obiecta ſolùm materialiter differentia; ergo ſatis eſt vnus ſimplex moralis habitus pro vnaquaque materia in ſua ſpecie.

Dico ſecundò. Diſtincti ſunt habitus voluntatis acquiſiti circa obiecta formaliter diuerſa, non tantùm diuerſa genere, ſed etiam ſpecie. Probatur primò: quia Ariſtoteles, S. Thomas, & alii communiter, aſſignant diuerſas virtutes & diuerſa vitia tanquam diſtinctos habitus, non tantùm circa obiecta diuerſa in ratione valde generica, vtpotè temperantiam & iuſtitiam: ſed etiam penès rationes magis ſpecificas, nempè plurimas partes temperantiæ, & ſimiliter iuſtitiæ: videlicet abſtinentiam circa delectationem guſtus, caſtitatem circa delectationem tactus, & alias temperantiæ partes: & ſub iuſtitia, religionem erga Deum, pietatem erga parentes, obedientiam erga ſuperiores, & alias partes. Atque ſicut diſtinguuntur virtutes, ita pariter diſtinguuntur etiam vitia.

Circa obiecta formaliter diuerſa diſtinguuntur habitus.

Secundò ratione probatur: quia poteſt acquiri facilitas ad vnum obiectum morale & non ad aliud: nec eo ipſo qui aſſueſcit vni virtuti, redditur par ſe & directè promptus ad exercitium aliarum; ſed debet in aliis acquirendis per proprios earum actus laborare. Datur etiam diuerſitas formalis ex parte obiecti: vtpote alia eſt honeſtas iuſtitiæ, & alia temperantiæ; & ſub temperantia, alia abſtinentiæ, & alia caſtitatis; ſub iuſtitia, alia religionis, & alia pietatis: moraliter etiam diuerſa ſunt peccata oppoſita. Actus autem virtutum reſpiciunt formaliter honeſtatem obiecti in ſpecie: ergo ſinguli in ſua ſpecie gignent habitum formaliter reſpicientem eandem determinatam rationem obiecti: ergo cenſendi ſunt habitus diſtincti.

Tertiò. Non omnes virtutes debent in vnum habitum confundi, nec omnia vitia in alium habitum oppoſitum: ſed ſine dubio aliqua diſtinctio in plures habitus conſtituenda eſt. At non poterit hæc diſtinctio rectè aſsignari, niſi iuxta diuerſitatem obiecti: nec poterit reddi ratio, cur tantùm aſſignanda ſit ob gene-

nericam ſolùm diuerſitatem: ergo verè diſtinguuntur habitus acquiſiti, eo modo quo dicebamus. Facitquè pro hac doctrina Scotus in 3. diſt. 34. quæſt. vnica §. *His ſuppoſitis*. De habitibus verò infuſis alia ratio eſt, qua commodiùs poteſt vnus eſſe habitus infuſus circa obiecta diuerſa: quæ res ſpecialiter de variis virtutibus explicanda erit 2. 2.

Explicatur S. Thomas.

Contra primam concluſionem obijci poteſt primò, quòd S. Thomas 2. 2. quæſt. 149. diſtinguit ſobrietatem circa potum, ab abſtinentia circa cibum. Sed tamen ex eodem S. Thoma ibi colligitur, & Caietanus magis explicat, ſobrietatem non diſtingui ab abſtinentia, inquantum reſpicit mediocritatem potus vt guſtui delectabilis, ſed quatenus potus aptus eſt inebriare hominem & obruere rationem: non ergo ob materialem diuerſitatem obiecti, diſtinxit S. Thomas illas virtutes: alioqui pariter, quot ſunt ſpecies cibi & potus, debuiſſet alias plures virtutes diſtinguere. Quomodo verò ob illam diuerſitatem hæ virtutes diſtinguendæ ſint, ibi videbimus.

Poteſt quis per vnum habitum eſſe promptior ad vnum quàm aliud materiale obiectum.

Obijcies ſecundò ex Vaſquez. Contingit interdum, quempiam eſſe promptum ad vnum obiectum materiale, & non aliud eiuſdem virtutis, vel magis ad vnum quam ad aliud: vt in materia temperantiæ, ad reprimendas delectationes guſtus, & non tactus; vel guſtus ex potu, & non ex cibo: in materia religionis, ad colendum Deum oratione magis quàm votis vel gratiarum actione: ergo, vel ſunt plures habitus diſtinguendi, quod eſt abſurdum; vel ſaltem plures modi extenſionis in eodem habitu. Reſpondetur. In his exemplis ex parte, nō ſolùm materialiter, ſed formaliter obiecta differunt: circa quæ obiecta, non modi extenſionis, ſed habitus ipſi diſtinguendi ſunt. Vbi autem obiecta differunt tantùm materialiter, is qui habet facilitatem in aliqua virtutis materia, habebit quoque in omni materia eiuſdē virtutis, quantum eſt ex vi habitus. Poteſt tamen adhuc contingere, vt quis promptior ſit in vno quam in alio obiecto materiali eiuſdem virtutis: ſi nimirum difficilius eſt, in vno quàm in alio mediocritatem ſeruare, ſicut difficilius eſt abſtinere a cibo magis delectabili, & alicui delectabilior eſt potus quàm cibus: non ergo ob diuerſitatem in ipſo habitu, ſed ob inæqualitatem materiæ poteſt contingere hoc diſcrimen. Quare, etiam ſi habitus fuerit acquiſitus per abſtinentiam à cibo iucundiori, poterit homo inde ſe experire promptiorem ad abſtinendum ab alijs cibis minùs iucundis, quia acquiritur habitus abſolutè inclinans ad abſtinendum à iucunditate ciborum, ſemperquè difficilius erit abſtinere à maiori voluptate. Poteſt etiam eſſe, vt homo experiatur ſe promptiorem ad illud obiectum materiale, circa quod frequentiùs operatus eſt: non tamen ex diuerſitate ipſius habitus: ſed vel ex recenti memoria illius exercitationis, ſeù ex maiori impreſſione illius obiecti in potentia cognoſcitiua: vel ex immutatione corporis, & attemperatione magis ad vnam rem quàm ad aliam.

Inſtat Vaſquez num. 21. quia ſic poſſet tota facilitas ad has cauſas reuocari, atque ita non eſſent conſtituendi habitus in ipſa voluntate. Reſpondetur, in omnium certè ſententia debere admitti, aliquam facilitatem oriri poſſe ex alijs cauſis quàm ex habitibus. Et Vaſquez ipſe negare non poteſt, etiam ſi conſtituat extenſionem in habitu, efficaciorem apprehenſionem, & certū corporis temperamentum, poſſe conferre facilitatem. Sed tamen præcipuè facilitas acquirenda eſt habitibus, quorum capax eſt ipſa voluntas, nullatenùs ergo excluduntur habitus.

Diſcrimen inter habitus intellectus & volūtatis.

Obijcies tertiò. In intellectu vel ſunt diſtincti habitus circa diuerſas propoſitiones, etiam eiuſdem totalis ſcientiæ, vt nos putauimus in Philoſophia: vel ſaltem in ſententia aliorum diſtinguendi ſunt modi extenſionis in eodem habitu: ergo ſimiliter in voluntate. Reſpondetur, diſparitatem eſſe inter habitus voluntatis & intellectus, in qua reddenda conueniunt Auctores vtriuſq; illius ſententiæ, & nos ibi reddidimus quæſt. 49. ſect. 7.

Explicatur rurſus S. Thomas.

Obijcies quartò contra ſecundam concluſionem. S. Thomas ſæpè aſsignat temperantiam vt vnam virtutem, ſaltem circa delectationes guſtus & tactus: ſimiliter charitatem, item iuſtitiam, &

ſub

ſub iuſtitia religionem: quæ tamen ſingulæ virtutes, complectuntur obiecta formaliter diuerſa. Reſpondetur, S. Thomam ipſum 2.2. diuidere partes harum virtutum tanquam diſtinctos habitus. Interdum ergo eas aſſignauit ſub quadam vnitate generica, infra quam plures ſpecies diſtinguendæ erant.

Non tollit diſtinctionem habituum cõmunicatio facilitatis. Obijcies quintò. Qui aſſueſcit exercitio vnius virtutis, v. g. abſtinet à delectatione ciborum, eo ipſo experitur ſe promptiorem ad exercitium quoque aliarum virtutum, & faciliùs abſtinebit à delectationibus tactus: & ſic in alijs ſimilibus: ergo non ſunt diſtinguendi habitus pro omni formali diuerſitate obiecti. Reſpondetur, indirectè & connexione quadam per habitum vnius virtutis reddi hominem promptiorem ad aliud bonum honeſtum, præſertim conſimile: & per experientiam tranquillitatis aliorumquè bonorum effectuum conſequentium virtutem, hominem libentiùs poſtea ſe in alijs virtutibus exercere. Tamen diſtinguendi adhuc ſunt plures habitus, ſinguli per ſe ac directè ad propria obiecta inclinantes.

Vel connexio virtutum. Obijcies ſextò. Virtutes dicuntur connexæ, ita vt non poſſit vna ſaltem in gradu perfecto ſine alijs reperiri: ergo non oportet plures virtutum habitus diſtinguere. Reſpondetur, quæ ſit virtutum connexio, cum qua ſtet earum diſtinctio, explicabimus tractatione ſequenti.

SECTIO XVII.

De Diſtinctione habituum voluntatis ex parte actuum.

CVm notiſſimum ſit, ex multis & frequentatis actibus gigni habitũ, omnemquè habitum inclinare ad actus ſimiles repetendos, patet, non ex omni multitudine actuum eſſe habitus diſtinguendos, præſertim non ex multitudine numerica conſimilium actuum eiuſdem potentiæ circa idem obiectum: ſed requiri maiorem diuerſitatem in ſpecie actuum ad diſtinguendos habitus. Hæc autem diſtinctio actuum, ex triplici capite conſiderari poteſt. Primò diuerſi ſunt actus diuerſarum potentiarum, etiam ſi ſint circa idem obiectum: Secundò diuerſi ſunt actus, diuerſimodè attingentes obiectum, vt proſequutio & fuga, deſiderium, gaudium, ſpes, & alij, etiam ſi ſint eiuſdem potentiæ circa idem obiectum: Tertiò diuerſi ſunt actus circa diuerſa obiecta.

Diſtinctio habituum circa operationes & paſſiones ex S. Thoma. Ad primum ſpectat, quod S. Thomas quæſt. 60. art. 2. diſtinguit, alias virtutes morales circa operationes, & alias circa paſsiones. Vbi ipſemet notat, omnem quidem virtutem reſpicere operationem tanquam effectum cuius eſt productiua: ſed alias virtutes ait reſpicere operationes, alias verò reſpicere paſsiones, tanquam materiam circa quam verſantur. Et ſupponendo quod ſupra diximus, habitus circa paſsiones eſſe in voluntate, poteſt diſtinctio accipi de habitibus voluntatis. Addit S. Thomas, operationes ſpecialiter attendi in ordine ad alterum, paſsiones verò in ordine ad bonum proprium operantis: ſicquè, iuſtitiam quæ eſt vnius ad alterum, aſsignat circa operationes: fortitudinem & temperantiam, quę ſunt vniuſcuiuſquè ad ſe ipſum, aſsignat circa paſsiones.

Hanc diſtinctionem habituum cum S. Thoma defendunt Caietanus alijquè Thomiſtæ eodem articulo, Valent. q. 4. de Virtutib. puncto 1., Vaſquez diſp. 85. cap. 3., Salas tract. 11. diſp. 4. ſect. 2. Lorca poſt quæſtionem 62., Monteſin. diſp. 38. quæſt. 3. Eandem tradidere Durandus in 3. diſt 33. quæſt 5. nu. 5. & 6., Baſſolis quæſt. 3. art. 1., Riccardus ar. 3. quæſt. 3., Bonauent. art. 1. quæſt. 4. Et putatur tradidiſſe Philoſophus in Moralibus: qui tamen lib. 2. Ethic, cap. 3. ait quidem, virtutes eſſe circa actiones, & circa affectus ideſt paſsiones, non tamen diſtinguit alias circa actiones & alias circa paſsiones. Imò vniuerſaliter affirmat, virtutem moralem circa voluptates doloreſquè verſari: & videtur intelligere paſsiones per modum proſequutionis & fugæ: potiùs ergo indicat, ſingulas virtutes morales verſari ſimul circa operationes & paſsiones. Et ita quidem affirmant, illamquè diſtinctionem impugnant, Buridanus 3. Ethic. quæſt. 1., Almainus tract. 3. Moralium cap. 5., Angeſtus cap. 11. Moralium

lium ſ.1.dubio 2., & Martinus de Magiſtris quæſt.1.de Fortitudine.

Prima explicatio. Sed in primis poteſt diſtinctio ſic intelligi: eſſe quaſdam operationes morales in homine à paſſionibus abſtractas, alias verò operationes paſſionibus ſubiectas; & ſic duo eſſe virtutum & habituum genera. Sunt namque in voluntate operationes attingentes obiecta ſpiritualia, quæ ab appetitu ſenſitiuo non poſſunt in ſe ipſis attingi: & ſunt operationes attingentes obiecta ſenſibilia, quæ ab appetitu quoque attinguntur. Sicquè in voluntate datur charitas erga Deum, & dantur alij habitus circa obiecta ſenſibilia. Diſtinctio tamen ſic explicata, nec eſt vſui Theologis in tractatione ſpeciali virtutum, nec eſt ad mentem S. Thomæ, vt patet ex textu. Et præterea, licèt appetitus ſenſitiuus non attingat obiectum ipſum ſpirituale, tamen per concomitantiam quandam attingendo obiectum ſenſibile, ingerit quoque vel difficultatem vel propenſionem voluntati ad operandum circa obiectum aliquod ſpirituale; vtpote ex nimio amore rerum ſenſibilium affertur difficultas voluntati ad diligendum Deum.

Secunda explicatio Secundò aliter poteſt diſtinctio intelligi: nempe, circa eadem obiecta quæ tàm appetitus quàm voluntas reſpicit, duplicem habitum ineſſe voluntati, vnum ad exercendam ſuam operationem, & alium ad moderandam paſſionem appetitus ſenſitiui: videlicet alium eſſe habitum quo voluntas faciliter decernat abſtinere à voluptate ciborum, & alium quo conetur compeſcere appetitum & moderari concupiſcentiam, ne appetat voluptatem ciborum. Hæc etiam explicatio non conſonat doctrinæ S. Thomæ, dicentis; virtutes ad alterum eſſe circa operationes, & virtutes ad bonum proprium eſſe circa paſſiones. Nec in re ipſa oportet eo modo diſtinguere habitus: imò potiùs omni habitui voluntatis adſcribendum eſt, quòd voluntas promptè exerceat ſuam operationem, & quòd moderetur appetitum ſenſitiuum circa idem obiectum. Videlicet vnum eſſe habitum abſtinentiæ, inclinantem voluntatem ad rectam operationem abſtinentiæ exercendam, & ad coercendum appetitum ab immoderata concupiſcentia ciborum: & ſic de alijs: & tàm in habitibus vitioſis, quàm virtuoſis: nempe vnum ſimiliter eſſe habitum gulæ trahentem voluntatem ad inordinatam comeſtionem, & ad fouendam inordinatam concupiſcentiam appetitus.

Non eſt alius habitus circa operationem & alius circa paſſionem. Confirmatur: quia alioqui, quoties peccat quis ex paſſione, peccaret contra duplicem virtutem. Quod in materia abſtinentiæ, caſtitatis, aliarumquè virtutum, patet eſſe falſum. Aliter enim in omni peccato facto ex paſſione eſſet duplex malitia, vtpote priuatio duplicis honeſtatis, atque adeo diſtinctè explicanda in confeſſione. Attamen potiùs, peccatum factum ex paſſione, cenſetur leuius quàm factum abſque paſſione, vt docet S. Thom. quæſt. 67. art. 6. Vnde ex alia parte difficile eſt quod ait S. Thomas quæſt. 60. art. 2., quando in operationibus ad alterum violatur ex paſſione bonum virtutis, fieri contra vnam virtutem quatenus corrumpitur rectitudo exterioris operationis, & fieri contra aliam virtutem quatenus corrumpitur moderatio interioris paſſionis: vtpotè qui percutit alterum ex ira, facere contra iuſtitiam, & contra manſuetudinem. Ac certè, non magis in operationibus ad alterum, quam ad ſeipſum, peccatum ex paſſione debet dici contra duplicem virtutem: ſed qui paſſione inducitur ad fornicandum, non agit contra aliam virtutem quàm ſi non induceretur paſſione: ergo pariter qui accenſus ira alterū percutit, non peccat contra aliā virtutē quàm ſi nō eſſet incenſus ira. Sed quid ſentiendum ſit de iuſtitia & manſuetudine in ſpeciali, 2.2. videbimus.

Tertia explicatio. Tertiò. Non poteſt intelligi diuiſio, prout ſonant verba S. Thomæ, alias eſſe virtutes ad alterum circa operationes, alias ad ſe ipſum circa paſſiones. Etenim paſſiones ipſæ etiam tendūt ad alterum, vt oſtendimus ſect. 5., & in appetitu ipſo conſtituendi ſunt habitus ad alterū vt ibi probauimus. Ex alia verò parte, ſi in ordine ad alterum inueniuntur aliquæ operationes paſſionum expertes, inueniuntur pariter in ordine ad ſe ipſum, ſcilicet circa obiecta non ſenſibilia. Item, ſi in ordine ad alterum poteſt attendi honeſtas virtutis abſque vllo ordine ad paſſionem, v.g. reddere debitum cre-

creditori; pariter in ordine ad ſe ipſum poteſt reperiri honeſtas ſine paſſione: nam etiam nulla vrgente paſſione appetitus, ex obiecto ſuo bonum eſt, velle caſtè viuere: non ergo poteſt diuiſio eo modo explicari.

Quarta explicatio. Quartò. Vaſquez diſp.85.cap.3., reiectis quibuſdam explicationibus Thomiſtarum, explicat diuiſionem ex doctrina eiuſdem S.Thom.q.56.art.6. Nempe diſtingui virtutes, ex parte rationis ſeù neceſſitatis eas conſtituendi. Alias eſſe virtutes conſtituendas ex difficultate operationum in ſe ipſis, quæ ſunt operationes ad alterum, ad quas proinde voluntas non eſt per ſe omnino prompta, ſed indiget habitu inclinante, etiam ſi nulla adeſſet paſſio appetitus. Alias eſſe virtutes circa operationes ex ſe non habentes difficultatem, quæ reſpiciunt bonum proprium, ſed difficultatem contrahunt ex conſortio paſſionum, ideoquè voluntas ad eas quoque indiget habitu, quo alioqui non indigeret ſecluſis paſſionibus. Sed aduerſus hanc explicationem multa adduci poſſunt ex dictis ſect. 3. Et præterea S.Thomas q.60. art.2. ait, ſe tradere eam diuiſionem ex parte materiæ in qua virtutes verſantur, non verò ex ratione & neceſſitate eas cōſtituendi.

Melior explicatio ad mentem S. Thomæ. Quintò ergo aliter poteſt explicari diuiſio magis ad mentem S.Thomæ: nempe, quia paſſiones principaliùs verſantur circa bonum proprium operantis, quam circa bonum alienum, ſic aliæ ſunt operationes ad quas magis præcipuè referuntur paſſiones, videlicet erga bonum proprium; & aliæ ad quas minùs præcipuè referuntur, videlicet erga bonum alienum. Hinc alios eſſe habitus principaliter reſpiciētes eas operationes ad quas minùs referuntur paſſiones, & alios eſſe principaliter reſpiciēres paſſiones, ſiue eas operationes ad quas magis referūtur paſſiones. Ita ait S.Thomas, alias eſſe virtutes principaliter circà paſſiones, ab ijs quæ ſunt principaliter circa operationes. Et in fine concludit, quòd licet ad idem concurrant operatio & paſſio, tamen in quibuſdam virtus principaliter eſt circa operationem, in quibuſdam circa paſſionem: vbi planè admittit, eandem virtutem reſpicere operationem & paſſionem, ſed diuidit virtutes ex modo reſpiciendi, ſeù ex parte operationis diuerſimodè ſe habentis cum paſſione.

Clariùs ergo diuiſio tradi poteſt. Alios eſſe habitus circa operationes cōſiſtentes in reſpectu vnius ad alterum: ſub quo genere continentur omnes partes iuſtitiæ & iniuſtitiæ; charitas etiam ad alterum, beneficentia, miſericordia, & vitia oppoſita. Alios eſſe habitus circa operationes conſiſtentes quaſi in reſpectu eiuſdem ad ſe ipſum, videlicet quòd moderatè aut immoderatè quis comedat, fortiter vel ignauiter ſe gerat: ſub quo genere ſunt temperantia & fortitudo cum ſuis partibus, & vitia oppoſita.

An circa diuerſos actus ſint habitus diſtinguendi Deinde penes ſecundum modum diſtinctionis actuum, facilè conſtat ex dictis ſect.12., non eſſe diſtinguendos habitus ob actus proſequutionis & fugę inter ſe connexos in eadem materia, vt potè ad gaudendum de ſalute, & dolendum de ruina proximi: eſſe tamen diſtinguendos habitus ad proſequendum vel fugiēdum idem obiectum. Dubitari autem poteſt, num ob diuerſos actus proſequutionis circa idem obiectum bonum, aut diuerſos actus fugæ de eodem malo, ſint habitus diſtinguendi. Videtur affirmare S. Thomas, qui diſtinguebat virtutes circa bonum abſolutè & circa bonum arduum: quod eſt diſtinguere virtutes circa actus partis concupiſcibilis & partis iraſcibilis. Imò eadem q. 61. art. 3. diſtinguit virtutes circa diuerſas paſſiones partis iraſcibilis, nempe fortitudinem circa timorem & audaciam, magnanimitatem circa ſpem & deſperationem, manſuetudinem circa iram.

Non ſunt diſtinguēdi in eadē materia. Non ſunt tamen diſtinguendi plures habitus ob diuerſos actus, ſiue voluntatis, ſiue appetitus ſenſitiui, in eadem materia occurrentes. Etenim, qui habet propenſionem & inclinationem ad efficaciter volendum aliquod obiectum, habet etiam ad id deſiderandum, & è cōuerſò: ergo ob diuerſitatē actus efficacis & inefficacis, non ſunt plures habitus diſtinguendi. Similiter ob diuerſitatem actus abſoluti & cōditionati. Et patet hoc magis ex dictis ſupra ſect. 8. Inſuper eadem promptitudo & inclinatio eſt ad amandum & deſiderandum bonum quando non habetur, & gaudendum quando habetur; & pariter ad actus odij, fugæ, &

triſtitiæ de malo oppoſito. Eadem quoque inclinatione prompta eſt potentia ad audendum, ad ſperandum idem bonũ, ad timendum ne impediatur. Non tamen opus eſt vt inclinet ad deſperandũ, quia deſperatio non eſt proſequutio, ſed potiùs fuga obiecti, ob nimiam arduitatem, vel impoſſibilitatem. Ad iraſcendum verò, alibi inquirendum erit, num debeat conſtitui peculiaris habitus, eò quòd ira inuoluat inſurgere ad vindictam contra impedientes. Conſtat ergo, ob diuerſitatem præcisè actuum in eadem materia, etiam comparando actus partis iraſcibilis & actus partis concupiſcibilis, non eſſe habitus diſtinguendos.

Confirmatur: quia ſi ob diuerſitatem horum actuum eſſent habitus diſtinguendi, deberent diſtingui in omni materia, & pro omni obiecto circa quod diſtincti actus & paſſiones verſari poſſunt. Nec enim eſſet ratio, cur in vna materia & non in alia diſtinguantur. Et certè, ſi in vna materia idem habitus non confert facilitatem & inclinationem ad omnes actus & paſſiones, pariter erit in omni alia materia: maximè ſi pars concupiſcibilis & iraſcibilis dicantur eſſe diſtinctæ potentiæ, & ideo ad actus earum diſtinctos eſſe habitus. Sequitur inquam, in omni alia materia, in qua cõtingere poſſunt paſſiones vtriuſq; partis, eſſe diſtinguendos duos habitus, alium potentiæ concupiſcibilis, & alium iraſcibilis. At hæc diſtinctio habituum non inuenitur pro omni materia: nam S. Thomas cum Ariſtotele, fortitudinem poſuit circa timores & audacias, tantùm in rebus terribilibus; magnanimitatem circa ſpem & deſperationem, tantùm quoad magnos honores: certè autem hæ paſſiones in alijs etiam materijs contingunt, in quibus non aſſignantur diſtincti habitus. Imò circa terribilia non tantùm verſantur timor & audacia, & circa magnos honores non tantùm ſpes & deſperatio, ſed aliæ etiam paſſiones, quas vtiq; dici quoque debent reſpicere fortitudo & magnanimitas. Hi ergo habitus non diſtinguuntur ob diuerſitatem actuum in eadem materia, ſed potiùs ob diuerſitatẽ obiecti, circa quod non tantùm verſãtur dictę binę paſſiones, ſed etiã aliæ.

Explicantur Ariſtoteles & S. Thomas.

Hinc explicari debent Ariſtoteles & S. Thomas: nempe non diſtinxiſſe eos habitus præcisè ob diuerſitatem paſſionum, ſed ob diuerſitatem materiæ, cum quadam accomodatione ad paſſiones: quia videlicet quædam paſſiones magis eminent in vna materia, quædam magis in alia; vt potè in terribilibus timor & audacia, in magnis honoribus ſpes & deſperatio.

Soluitur quædam ratio.

Nec obſtat ratio quam S. Thomas indicat: quia quædam paſſiones afferunt ſpecialem arduitatem in aliqua materia, & non in alijs: ſed habitus ſunt diſtinguendi ob peculiares rationes difficultatis occurrentes: ergo debent in aliqua materia ob quaſdam peculiares paſſiones diſtingui habitus, licèt in alijs materijs, & ob alias paſſiones, non diſtinguãtur. Hoc inquam non obſtat, tùm quia conſimilis arduitas occurrere poteſt in omni ferè materia penes eaſdem paſſiones: vt potè penes ſpem & deſperationẽ, non tantùm in materia honoris, ſed etiã aliarum commoditatum. Tum quia, etiam ſi inæqualis ſit arduitas, non per hoc debent in vna materia negari, & in alia concedi habitus: ſed ſolùm ſequitur, eſſe magis neceſſarium habitum in vna quàm in alia materia, vbi videlicet maior difficultas ſuperanda eſt. Tum quoque, eſto difficillius ſit quaſdã paſſiones præ alijs in eadem materia moderari, non propterea aſſignandus eſt habitus peculiaris circa illas: ſed ſatis eſt vnus habitus, iuuans potentiam magis ad quoſdam quam ad alios actus. Ex quo ſolùm ſequitur, poſſe accomodatione quadam diſtingui habitus penes diuerſas paſſiones, vt explicabamus mentem S. Thomæ.

Ex actibus diuerſis circa obiecta diuerſa diſtinguũtur habitus.

Demum ex his concluditur, habitus diſtingui ex parte actuum iuxta certium modum diuerſitatis, nempe penes diuerſitatem actuum ratione diuerſi obiecti. Vnde tota hæc res intelligenda eſt iuxta priùs dicta de diſtinctione habituum ex parte obiecti: atque adeo hæc ratio diſtinguendi habitus ex ratione actuum, re ipſa coincidit cum illa ex ratione obiecti. Quæri tamen poteſt, an dum voluntas vno actu intẽdit aliquod obiectum ob diuerſas rationes honeſtatis, vt tractauimus q. 18., & ſimiliter ob diuerſas rationes commoditatis, v.g. eo quòd obiectum ſit voluptuoſum & honorificum

cum

cum; an inquam tunc debeant diſtingui habitus. Dupliciter de hoc poſſumus opinari. Vno modo, per talem actum, ob diuerſas rationes obiecti, diſtingui habitus, & ſic gigni diſtinctos habitus, & hos diſtinctos habitus ſimul cōcurrere ad repetendum ſimilem actum: quia nimirum, licèt realiter vnus ſit actus, tamen eſt virtualiter multiplex, ęquiualens pluribus actibus, quibus ſingillatim appeti poſſunt diuerſæ illæ bonitatis rationes: ſic autem hi diſtincti habitus, erunt illi ijdem qui correſpondent actibus realiter diſtinctis, quando ſingillatim per diſtinctos actus attinguntur illæ rationes bonitatis in obiecto. Alio modo non diſtingui habitus. Et ideo, quia non eſt maior ratio, qua ei actui aſſignetur vnus potiùs quàm alius habitus, ex ijs qui reſpiciunt diuerſas illas bonitatis rationes; ideo inquam illi actui aſſignandū eſſe quendam tertium habitum, diuerſum ab ijs qui ſingillatim eas rationes bonitatis attingunt, cuius proprium ſit, inclinare potentiam ad amandum obiectum ob plures ſimul bonitatis rationes, mediante dicto actu: & ſic quæ & quanta diſtinctio eſt inter varios actus, pariter inter habitus aſſignetur.

SECTIO XVIII.

De Diſtinctione habituum moralium aliarum potentiarum.

Habituũ intellectus

QVo pacto multiplicentur ac diſtinguantur habitus intellectus, ſatis tractauimus in Philoſophia de habitibus naturalibus. Cùm autem habitus intellectus dicantur quoque denominatiuè morales, quatenus voluntati ſubduntur, aut eam mouent ad moraliter operandū; non propterea occurrit quid aliud de eorum diſtinctione tractetur: niſi illud, quod quidem ad moralem ſcientiam per ſe ſpectat, num prudentia, quæ eſt virtus directiua morum, ſit vnus ſimplex habitus, vt indicat Ariſtoteles 6. Ethic. c. 13. & affirmat S. Thomas hic q. 60. art. 1. ad primum, & 2. 2. q. 47. art. 5. Vel ei adiungantur adæquatè tres partes, Eubulia, Syneſis, & Gnome, vt docet S. Thomas hic q. 57. art. 6. Vel diuidatur prudentia in duas partes, ſcilicet circa bonum priuatum, & circa bonum commune; & hæc ſecunda rurſus, circa bonum familiæ quæ dicitur prudentia œconomica, & circa bonum ciuitatis aut regni quæ dicitur prudentia politica; vt docet S. Thomas 2. 2. q. 47. art. 11. Vel omnino multiplex ſit prudentia, hoc eſt tot ſint habitus in intellectu ad rectè proponendam honeſtatem moralem, quot ſunt virtutes in ipſa voluntate, vt opinatur Scotus in 3. diſt. 36. q. vnica §. *Quantum ergo*. Eodem verò modo quo de prudentia, ſentiendū erit de imprudentia ei oppoſita. Sed de hac tota re diſputandum erit 2. 2. in ipſo proprio tractatu de prudentia. Et rurſus, de habitibus ſenſus interni ſi concedantur, pari modo philoſophandum eſt ac de habitibus intellectus.

Habituũ appetitus.

De habitibus appetitus ſenſitiui videri poteſt, eſſe diſtinguendos, iuxta numerum, vel connexionem, aut oppoſitionem paſſionum, quę per virtutes diriguntur: ſic enim ponitur manſuetudo ad moderandam iram, fortitudo ad ponendum modum inter audaciam & timorem, magnanimitas & magnificentia inter ſpem & deſperationem, temperantia inter alias paſſiones: & ita aſſerit S. Thomas hic q. 60. art. 4. Eodem tamen modo ſentiendum eſt de habitibus appetitus, quo diximus de habitibus voluntatis: nempe non eſſe diſtinguendos habitus ob diuerſitatem paſſionum quæ poſſunt idem obiectum attingere, ſed ob diuerſitatem obiecti, quod cum poſſit per plures paſſiones attingi, vnus erit habitus directiuus cunctarum paſſionum circa idem obiectū, quamuis aliæ ſint partis concupiſcibilis & aliæ partis iraſcibilis: & ita ſequitur ex dictis in hac tractatione, & conſtabit magis ex diuiſione virtutum tractatione ſequenti.

SECTIO XIX.

De Diuiſione habituum moralium in bonos & malos; virtutes & vitia: eorumque habitudine ad actus.

HAEc eſt præcipua diuiſio habituum moralium. Iuxta quam Ariſtoteles in moralibus & noſtri Theologi de

vir-

virtutibus ac vitijs diſtinctè pertractant. De eaquè in genere breuiter agit S.Thomas q.54.art.3. Sumitur, tum ex parte obiecti, tum ex parte actuum. Cùm enim aliud ſit obiectum bonum & aliud malum, alij ſint actus boni & alij mali; ſimiliter habitus diſtinguuntur in bonos & malos: boniquè appellantur virtutes, mali vitia. Virtutes ſunt circa obiectum bonum, inclinant ad actus bonos: vitia ſunt circa obiectum malum, inclinant ad actus prauos. Conuenit hæc diuiſio, non tantùm habitibus voluntatis, ſed etiam aliarum potentiarum: ſic in intellectu, fides eſt virtus, infidelitas vitium: in appetitu, temperantia eſt virtus, intemperantia vitium. Sed quomodo habitus voluntatis ſint primariò boni & virtutes, alij verò habitus per participationem à voluntate, dicemus tractatione ſequenti. Imò non ſolùm in genere moris, ſed etiam in genere intellectuali & cognoſcitiuo, hæc diuiſio locum habet. dicuntur etenim virtutes, ſcientia, ſapientia, & ſimiles: & habitus oppoſiti dicuntur vitia intellectualia: dicuntur autem virtutes in ordine ad verum, vitia ad falſum. Sunt autem in ipſo quoque intellectu virtutes vitiaquè moralia. Atque propria diuiſio moralis habituum eſt in virtutes & vitia quoad genus moris, virtutes circa bonum morale, & vitia circa malum morale.

Quomodo habitus dicantur boni & mali

Dicitur autem bonitas & malitia de habitibus, analogicè per participationẽ ab actibus. Nec enim habitus ſunt eodem modo boni ac mali ſicut actus: imò ipſi habitus ſecundùm ſe formaliter non reddunt hominem dignum laude vel vituperio, pręmio vel pœna. Vnde vulgatum eſt illud, *Habitibus nec meremur nec demeremur*. Habitus ergo dicuntur boni eò quòd dicunt ordinem ad actus bonos, & mali eò quòd dicunt ordinem ad actus malos. Ideo S.Thomas infra q.71. art.3. & alij ibi docent, habitus in bonitate & malitia eſſe inferiores actibus, hoc eſt meliorem eſſe actum quàm habitum bonum, & deteriorem actum quam habitum malum.

An diuiſio ſit eſſentialis & adæquata.

Ait verò S.Th. ibi q.54., habitũ bonum & malũ ſpecie diſtingui: ex quo ſequitur, hanc diuiſionẽ eſſe eſſentialẽ generis in ſpecies. Aliqui verò contendũt eſſe ſubiecti in accidentia. De hac tamen re cómodiùs tractabimus ſeparatim circa naturã virtutis & vitii, & reliqua ad huius diuiſionis completam notitiam proſequemur. Aliud dubium eſt, an hæc diuiſio ſit adæquata: quod idem eſt ac querere, nũ dentur habitus indifferentes in moralibus: de quo agemus ſectione ſequenti.

An habitus virtutis ſit neceſſarius ad bonitatem actus.

Deinde comparando hos habitus ad actus, videtur docere Ariſtoteles 2. Ethic. cap.4., ad bonitatem actus requiri vt procedat ex habitu. Inter alias enim conditiones quas aſſignat ad rectitudinẽ actionis, tertiò loco ponit, vt homo ſtabili atque immutabili affectu agat, ideſt virtutis habitu præditus: & alias duas conditiones ibi aſſignat, vt homo ſciens agat, & vt eligens agat propter ipſam honeſtatem virtutis: ergo ſicut has duas conditiones putauit neceſſarias ad honeſtatem operis, ita & aliam tertiam. Idẽ videtur approbare Scotus in 2. diſt. 41. §. *Aliter*, qui hinc infert dari poſſe actum indifferẽtẽ, quia poteſt actus ex obiecto bonus, fieri ſine habitu virtutis, vel non concurrente habitu, & tunc non erit ſimpliciter bonus, ſed indifferens.

Nõ eſt neceſſarius.

Abſolutè tamen dicendum eſt, hanc conditionem non requiri ad bonitatem actus, ſed verè eſſe actus bonos, etiam ſi non procedant ex habitu; ſicut ad malitiam actus praui non requiritur, vt procedat ex habitu vitij. Eſt res certa: & patet facilè. Tum quia omnes dicunt, actibus bonis comparari habitus virtutum, debere hominem aſſueſcere in bonis actibus vt acquirat habitus, & ſimilia: quibus manifeſtum eſt, non ſolùm actus procedentes ex habitu, ſed etiam præcedentes & gignentes habitum eſſe bonos. Tum certè, actus v. g. iuſtitiæ, temperantiæ, & ſimiles, qui fiunt ab hominibus priuſquam acquirant habitus, ſunt laude & pręmio digni: ergo ſimpliciter boni. Et in homine iuſto, licèt carente habitibus acquiſitis, ſunt meritorij gloriæ: ergo ſimpliciter boni. Tum à priori, tales actus ſunt conformes rationi ac legi, hoc eſt tales quales faciendos eſſe dictat recta ratio: ergo tales actus boni ſunt. Tum inſuper, quomodo poſſint humani actus eſſe non ſolùm moraliter boni abſque habitu acquiſito, ſed poſſint

eſſe

eſſe etiam ſupernaturales abſque habitu infuſo, nempe ex auxilio ſpeciali ſupplente vicem habitus infuſi, conſtabit tractatione ſequenti ſect. 4.

Ariſtoteles explicatur

Ad Ariſtotelem verò reſpondendum eſt, non dixiſſe, eam conditionem requiri ad bonitatem actus, ſed tantùm voluiſſe explicare diuerſum operandi modum, dicendo, aliud eſſe, opera iuſta ac temperantia fieri, & aliud iuſtè & temperanter fieri: atque ad hoc vt aliquod opus dicatur iuſtè fieri, non ſufficere ſi ipſum opus in ſe ſit iuſtum, ſed præterea requiri vt fiat ex habitu. Itaque Ariſtoteles, non ſolùm non negauit, ſed potiùs vltrò aſſeruit, opus eſſe iuſtum, atque adeo bonum, etiam ſi non fiat ex habitu iuſtitiæ. Et ad bonitatem quidem operis ſimpliciter aſſignauit duas priores conditiones: tertiam verò addidit, ad illum alium loquendi modum: quia nimirum conſiderauit, non ſtatim ac quis facit quendam actum iuſtitiæ vel temperantiæ, appellari iuſtum & temperantem: ſed vt dicatur quis facere iuſtè & temperanter, ideſt vt ipſe homo operans denominetur iuſtus & temperans, requirit habitum in operante. Vnde ſumendo actum bonum in hac ſignificatione, explicauit & probauit Scotus dari actus indifferentes, eos ſcilicet qui non fiunt ex habitu virtutis. Sed reuera, aliud eſt quod ſignificatur nomine actus indifferentis, iuxta ea quæ tractauimus antea q. 18.

Habitus augent bonitatem et malitiam ſuorum actuum.

Rurſus, num habitus augeat vel minuat bonitatem aut malitiam actus, colligendũ eſt ex dictis q. 6. ſect. 13. & 14., & conformiter ad ea quæ diximus tractatu ſuperiori circa paſſiones ſect. 17. Conſiderarique debet, quomodo ſe habeat ad actum, non ſolùm habitus proprius concurrens ac iuuans ad actum, ſed etiam habitus oppoſitus qui difficiliorem reddit ipſum actum. Habitus concurrens ad actum, quatenus auget voluntarium, auget etiam bonitatem actus boni, & malitiam actus praui: actus enim humanus quo intenſior & vehementior eſt, eò melior ſi bonus, eò peior ſi malus. Ex alia parte, maior propenſio ad operandum, cùm minuat libertatem, ideſt indifferentiam ad non operandum, apta eſt minuere bonitatem vel malitiam. Sed cùm ipſe habitus fuerit voluntariè per propriam libertatem ab operante acquiſitus; ſic ſaltem per reſpectum ad cauſam, non minuit moralitatem actus: atque adeò ſimpliciter loquendo dici debet augere. Et hæc eſt differentia inter habitus acquiſitos, & paſſiones præuenientes humanam libertatem: ideoquè peccatum ex paſſione ſimpliciter cenſetur leuius quàm ſine paſſione, peccatum verò ex habitu grauius quàm ſine habitu, vt videbimus cum S. Thoma quæſt. 67. & 68.

Quadã ratione habitus oppoſitus auget moralitatem actus.

Habitus autem oppoſitus & quaſi reſiſtens ad eliciendum actum, quatenus minuit voluntarium, minuit etiam moralitatem actus: quatenus verò auget liberum, ideſt habilitatem potentiæ ad oppoſitum, nempe ad non operandum, auget moralitatem actus. Quod ſic explicatur: qui poſſidet habitum virtutis inclinantem ad non peccandum, eò faciliùs valet abſtinere à peccato, & tantò difficiliùs trahitur ad peccandum: ſi ergo, hoc non obſtante, conſentit ad peccandum, hæc eſt quædam circunſtantia aggrauans peccatum: licèt inquantum hoc ſolet eſſe ſignum vehementioris tentationis aliunde exortæ trahentis hominem ad peccatum, & inquantum ſolet eſſe cauſa vt talis homo minori cum affectu & adhæſione ad bonum commutabile peccet; his inquam alijs circunſtantijs ex parte excuſetur & minuatur peccatum. Item, qui poſſidet habitum vitij inclinantem ad peccatum, maiorem patitur difficultatem, vt rectè agat, vt ſe cohibeat à peccato: at difficultas in rectè operando, eſt circunſtantia augens bonitatem & meritum. Licèt ex alia parte, quatenus habitus vitij facit, vt quis minori affectu feratur in bonum virtutis, minuat bonitatem. Atque tunc præſertim, difficultas proueniens ex habitu vitii, iuuabit ad bonitatis augmentum; quando qui habitum vitii acquiſierat, pœnitens iam de malè factis, & dolens de mala conſuetudine præterita, conatur vitium expugnare, ſequè in virtute oppoſita exercere.

Magis(?) habitus virtutis vel vitij auget bonitatẽ actus.

Hinc oritur vulgatum dubium: ſi difficultas auget bonitatem: ergo facilitas è contra minuit: igitur habitus virtutis minuit bonitatem & meritum operis, habitus vitii auget: quare melioris condi-tio-

tionis erit, is qui caret quàm is qui habet habitum virtutis, & is qui habet quàm qui caret habitu vitij, & is qui habet habitum vitij quàm is qui habet habitum virtutis: quæ planè ſunt abſurda. Ad hoc, communis reſponſio eſſe ſolet: per difficultatem ex parte operis quidem augeri bonitatem, & per facilitatem minui; videlicet ex magnitudine operis in ſe augeri bonitatem, ex paruitate minui: difficultatem verò ex parte operantis, potiùs minuere bonitatem & meritum, facilitatem verò augere. Sed ſic eſt, quòd habitus ſe tenet ex parte operantis: ergo iuxta hoc, habitus virtutis auget bonitatem, habitus vitij minuit. Hæc reſponſio non ſatis cohæret cum ſupradictis. Et præterea, etiam difficultas ex parte operantis videtur augere bonitatem, & facilitas minuere: vtpotè maiorem difficultatem habet pauper quàm diues in eroganda certa eleemoſina, vbi diſcrimen eſt ex parte perſonæ operantis, cùm quantitas eleemoſinæ ex parte operis ſit in ſe æqualis. Item paſſio appetitus ſenſitiui, ſe tenet ex parte operantis, & ingerit difficultatem ad bonum, inclinationem ad malum: qui autem, cæteris paribus, vehementiori paſſioni reſiſtit, magis commendatur; & eò plus qui paſſione vrgente abſtinet à peccato, quàm paſſione ſecluſa.

Magis auget habitus virtutis, in melioriquè ſtatu conſtituit hominem.

Vera ergo reſponſio eſt, ad mentem etiam Auctorum qui hoc modo reſpondebant: difficultatem non voluntariam operanti, ideſt non prouenientem ex defectu ipſius operantis, ideoquè vocatam ex parte operis, augere bonitatem; & è contra facilitatem minuere bonitatem. At facilitatem voluntariam operanti, ideſt prouenientem ex recta eius exercitatione, augere potius bonitatem: maioriquè laude ex hac parte dignum eſſe, qui promptiùs & alacriùs vacat bonis operibus. Difficultatem quoque, licèt voluntariam ex noſtra acquiſitione, ſi poſtea reddatur inuoluntaria, ſuccedente pœnitentia mutationequè morum, tunc ſe tenere velut ex parte operis, atque adeo conferre etiam ad augmentum bonitatis & meriti. Ex qua parte poterit aliquod opus eſſe magis bonum magiſquè commendabile, factum ab aliquo pœnitente contra impulſum habitus vitioſi prauæquè conſuetudinis, quam aliter factum. Non tamē ſequuntur quæ in argumento inferebantur: ſed abſolutè melior ſtatus eſt, habere habitum virtutis, carere habitu vitij: quia regulariter loquendo, cum habitu virtutis, frequentiores & feruentiores, maioriquè conatu & promptitudine, exercentur actus boni, quàm ſine tali habitu, vel cum habitu vitij.

SECTIO VIGESIMA.

Vtrum dentur habitus indifferentes.

DVrandus in 2. diſt. 40. quæſt. 1. num. 7., Caietanus & alij qui ſupra quæſt. 18. negabant actus indifferentes in indiuiduo, negant etiam habitus indifferentes: quia ſi omnes actus ſunt boni aut mali, bonos quoque aut prauos gignent habitus. Scotus verò in 2. diſt. 41., cùm doceat, dari actus indifferentes, non ſolùm in ſpecie, ſed etiam in indiuiduo; in fine concedit, ijs actibus gigni conſimiles habitus inclinantes ad ſimiles actus, habitus ſcilicet nec bonos nec malos. Idem concedit Vaſquez diſp. 52. in fine, & alij qui tenent dari actus per ſe indifferentes, & aliqui etiam qui admittunt actus indifferentes ſaltem per accidens.

Concedendi ſunt cum actibus indifferentibus.

Dico primò. Iuxta ſententiam concedentem actus indifferentes in indiuiduo, concedendi etiam ſunt habitus indifferentes in potentijs eliciriuis eorundem actuum. Probatur facilè: quia ex frequentatione actuum indifferentium poteſt reddi potentia promptior magiſquè inclinata ad ſimiles actus repetendos: quod vtique perficitur per acquiſitionem habitus. Sicut ergo dantur virtutes pro actibus bonis, & vitia pro actibus malis: ita pro actibus indifferentibus concedendi ſunt habitus indifferentes. Porrò actus indifferentes nos ſupra quæſt. 18. conceſſimus: ergo conſequenter modò habitus quoque debemus concedere. Nec ſatisfaceret, qui diceret, actus indifferentes, ſi dantur, non ferre

ſecum

ſecum aliquam difficultatem: ideoquè opus non eſſe habitu ad eam ſuperandam. Etenim, vt ſæpè dictum eſt, non ſolùm ad ſuperandam difficultatem & reſiſtentiam poſitiuam, ſed ob experientiam maioris facilitatis ad repetendos actus, debent concedi habitus: & ſi non placeat appellare habitus, ſaltem negari non poteſt aliqua promptitudo per modum diſpoſitionis: at in hac re, nomine habitus intelligimus omnem qualitatem inclinantem potentiam ad operandum.

At etiam ſine actibus indifferentibus

Dico ſecundò. Etiam iuxta ſententiam negantem actus indifferentes in indiuiduo, concedi poſſunt habitus indifferentes. Probatur: quia in illa ſententia non negatur obiectum indifferens, & actus indifferentes ſaltem in ſpecie: ſed ob circunſtatias cum quibus contingit in indiuiduo operari, dicitur actus debere eſſe bonus aut prauus. Si ergo operetur quis circa obiectum ſpecie ſua indifferens, ſed additis bonis circunſtantijs: cùm intantum operatio ſit bona, inquantum is aget intuitu honeſtatis; ſic habitus quidem voluntatis erit formaliter inclinans ad amorem honeſtatis, atque adeo erit habitus bonus: ſed habitus aliarum potentiarum poterunt eſſe indifferentes: quoniam potentia exequutiua in ſe reddetur tantùm prompta ad operandum, non verò ad operandum intuitu honeſtatis, ad operandum inquam circa obiectum ex ſpecie ſua indifferens: ergo habitus ipſius potentiæ in ſe erit indifferens. Si autem operans circa obiectum indifferens apponat malas circunſtantias; cùm ad malitiam neceſſe non ſit, operari ex motiuo malæ circunſtantiæ, actus erit malus, dum quis appetet obiectum vt commodum, aduertens aliquam malam circunſtantiam. Sic autem poterit acquiri habitus in voluntate, per ſe & præcisè tantùm inclinans ad proſequendum illud obiectum quatenus commodum, non verò quatenus indutum mala circunſtantia, vt notauimus ſupra ſect. 10. Siquidem per actus quibus voluntas habitum acquiſiuit, intendebat obiectum ſolùm quatenus commodum, non verò quatenus mala circunſtantia vitiatum: ergo habitus ipſe per ſe tantùm inclinabit ad obiectum vt indifferens in ſpecie, non vt malum ex circunſtantijs: & ſic habitus per ſe præcisè ſpectatus, poterit dici indifferens: atque ita, non ſolùm in alijs potentijs, ſed etiam in voluntate, inueniri poſſunt habitus indifferentes: ex adiunctis tamen, ijdem habitus poterunt dici virtutes aut vitia, vt mox in ſoluendis obiectionibus attingemus.

Ariſtoteles explicatur.

In contrarium obijcies primò. Ariſtoteles 7. Phyſ. tex. 17. inquit, *Habitus virtutes & vitia ſunt*: vbi videtur, adæquatam diuiſionem habituum tradere voluiſſe. Et in Prædicamentis cap. de qualitate, & 5. Metaph. cap. 20., habitum eſſe qualitatem qua vnuſquiſque benè vel male diſponitur. Et 2. Eth. c. c. 3., *Omnis animæ habitus circa ea eſt, quibus homo deterior & melior fieri conſueuit.* Nullus ergo datur habitus in ſpecie ſua per ſe indifferens. Reſpondetur, Ariſtotelem non eſſe loquutum vniuerſaliter de omnibus habitibus: ſed de eo quod vt plurimum occurrit, maximè de habitibus notis & per propria nomina appellatis. Quod verò ait in Ethicis, *Omnis habitus*, poteſt ſimiliter explicari, habitum quoque indifferentem verſari circa eas actiones, quæ in particulari ſolent benè aut malè fieri: quod rurſus non tollit, quominùs interdum indifferenter fiant.

Comparatur habitus voluntatis & intellectus.

Obijcies ſecundò. Non poteſt dari in intellectu habitus indifferens ad verum & falſum: ſed omnino quicumque habitus intellectualis, vel inclinat ad verum, vel inclinat ad falſum: ergo idem putandum eſt in voluntate inter bonum & malum. Reſpondetur primò, eos qui volunt, actum ſimplicis apprehenſionis nec eſſe verum nec falſum, debere concedere habitum apprehenſiuum quaſi indifferentem. Item qui dicunt, propoſitionem de futuro contingenti non eſſe determinatè veram nec falſam, debent concedere habitum iudicatiuum indifferentem. Secundò, manifeſta eſt ratio diſparitatis inter habitus voluntatis & intellectus, nempe ex ipſis actibus & obiectis: ſi enim in intellectu non datur actus indifferens nec verus nec falſus, & nō datur propoſitio indifferens nec vera nec falſa; vtique non dabitur

hae

habitus indifferens: at reſpectu voluntatis, & inter bonum ac malum, certum eſt, dari opus & obiectum ſaltem in ſpecie ſua indifferens: ergo datur etiam habitus indifferens. Quamuis autem in intellectu non detur habitus indifferens inter verum & falſum, tamen adhuc datur inter virtutem & vitium intellectuale: quia non omnis habitus intellectus attingens verum, eſt virtus intellectualis: vtpote habitus opinionis, etiam ſi contingat verum opinari.

Quinam habitus dicendi ſint indifferentes.

Obijcies tertiò. Si habitus potentiarum ſubditarum imperio voluntatis, ſunt indifferentes, eò quia ipſæ potentiæ non operantur intuitu honeſtatis: ergo in ipſis potentijs non ſunt virtutes & vitia. Reſpondetur, quomodo in ijs potentiis ſint virtutes per connexionem cum voluntate, nempe illi habitus ſint virtutes, qui præcipuè apti ſunt deſeruire ad bonum, videbimus tractat. ſequenti ſect. 11. Et ſimilis ratio eſt de vitiis.

Obiicies quartò. Si habitus voluntatis inclinantes ad obiectum aliquod quatenus commodum, ſunt per ſe indifferentes, etiam ſi contingat malitia ex circunſtantiis, ſequitur, quoſdam habitus qui aſsignantur vt vitia, eſſe potiùs indifferentes: quia nempe inclinant ad obiectum vt bonum commodum, non vt malum: v. g. habitus luxuriæ inclinat ad voluptatem veneream, quæ poteſt eſſe licita, vt patet inter coniugatos. Reſpondetur, habitus omnes inclinantes ad obiectum ex genere ſuo malum, licèt non inclinent ad illud quatenus malum, ſed tantùm quatenus iucundum, eſſe in ſe vitia: quia nimirum mouent potentiam ad operandum circa tale obiectum, circa quod actus ex genere ſuo mali ſunt. Sed tamen circa obiectum ex genere ſuo indifferens, admitti poteſt habitus indifferens: quia actus ad quem mouet, poteſt eſſe non malus circa ſuum obiectum. Habitus autem luxuriæ, ſine dubio vitium eſt: quia inclinat immoderatè ad voluptatem veneream, etiam illam quæ illicita eſt & ex ſe mala, vt inter non coniugatos. Illi etiam habitus qui habent obiectum ex circunſtantia malum, quod tamen ita induitur mala circunſtantia vt vix ea exui poſſit, ſimpliciter vitia appellantur; dum obiectum eſt in tali ſtatu malitiæ ſub mala circunſtantia: quia perinde ferè res ſe habet, ac ſi obiectum eſſet per ſe malum. Itaque, tantùm circa obiectum ex genere indifferens, quod poſsit etiam in indiuiduo appeti actu indifferenti, vel ſaltem tàm poſsit appeti actu bono quàm malo ex circunſtantiis, appellabitur habitus indifferens.

QVÆSTIO QVINQVAGESIMAQVINTA

Et ſequentes vſque ad ſexageſimamſeptimam.

De Actibus & Habitibus bonis ac virtuoſis.

SANCTVS Thomas in præfatione quæſtionis 55. ſupponens diſtinctionem habituum per bonum & malum in virtutes & vitia, proponit ſe diſtinctè tractaturum, priùs de virtutibus, poſtea de vitiis & peccatis. De virtutibus autem non niſi ſecundùm rationem habitus pertractat: & in materia de vitiis & peccatis maximè agit de actibus malis quę peccata dicuntur. Sed certè, cùm antea egerimus de humanis actibus eorumquè bonitate ac malitia in communi, poſtea de habitibus etiam in communi abſtrahendo à bonis & malis;

malis: modò, ſi agendum eſt diſtinctè & in ſpeciali de habitibus bonis & malis, diſtinctè & in ſpeciali de actibus malis; vtique omne ius poſcit, vt in ſpeciali ac diſtinctè etiam de bonis actibus pertractemus. Sic ergo poſt communem tractationem de actibus & habitibus, duas alias ita diſtinguimus, præſentem de actibus & habitibus bonis, alteram de actibus & habitibus malis.

Verum eſt quidem, plura occurrere tractanda de actibus malis quàm bonis, & plura de habitibus bonis quàm malis: ideoquè factum eſt, vt S. Doctor ferè ex integro, vnam tractationem de virtutibus, alteram de peccatis inſtituerit. Attamen non deſunt quæ de actibus bonis in ſpeciali conſiderentur: præſertim ſi intra genus horum actuum diſtinguamus actus ſupernaturales: de quibus ſanè hic idem eſt proprius locus, vbi & S. Thomas de virtutibus infuſis ac ſupernaturalibus agit. Poſſent & alia de bonis actibus hìc tractari quoad rationem meriti: ſed quia hæc ratio maximè dependet ex gratia, & cum tractatione de gratia proximè coniuncta eſt; in ea materia ad finem huius primæ ſecundæ inſerenda erit. Alia demum occurrunt, quæ de virtutibus quæri ſolent: ſed communia ſunt actibus & habitibus virtuoſis, quo ſenſu interdum nomen virtutis ſumitur.

Per tredecim autem quæſtiones S. Thomas exactè de virtutibus tractat. Quęſtione 55. de virtutum eſſentia: docetquè, virtutem eſſe habitum: eſſe habitum operatiuum: eſſe habitum bonum: & conuenienter ſic definiri, *Eſt bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur*, & reſtringendo definitionem ad ſolas virtutes infuſas, *Quam Deus in nobis ſine nobis operatur*. Quæſtione 56. tractat de virtutũ ſubiecto: docetquè, virtutem immediatè reſidere in potentia animæ: & aliquam virtutem principaliter eſſe in vna potentia, ac per modum diffuſionis extendi in aliam potentiam: & in intellectu quidem ſecundùm ſe eſſe virtutes quæ dicentur ſecundùm quid, virtutes autem ſimpliciter non eſſe niſi in voluntate, & per ſubordinationem ad voluntatem aliquas eſſe in intellectu: & ſimiliter inueniri virtutes in iraſcibili & concupiſcibili, ideſt in appetitu ſenſitiuo, ſub motione rationis: non autem eſſe in ſenſibus internis: ſed tandem maximè virtutes eſſe in voluntate.

Quæſtione 57. tractat de virtutibus intellectualibus: docetquè, habitus ſpeculatiuos eſſe virtutes: eſſequè tres, nempe Intellectum, Sapientiam, & Scientiam: item Artem quæ eſt habitus practicus eſſe virtutem: ſed præcipuè Prudentiam, quę etiam eſt habitus practicus, eſſe virtutem in intellectu: eſſequè valdè neceſſariam ad humanam vitam: eiquè rectè adiungi tres virtutes, nempe Eubuliam, Syneſim, & Gnomen. Quæſtione 58. tractat de virtutibus moralibus, & præſertim de earum diſtinctione ab intellectualibus: docetquè, virtutes morales propriè dici quæ ſunt in parte appetitiua: & rectè diſtingui à virtutibus intellectualibus: & adæquatam eſſe diuiſionem virtutum in intellectuales & morales: non poſſe tamen virtutes morales eſſe ſine aliqua intellectuali, nempe prudentia: nec prudentiam ſine virtutibus moralibus: licèt poſsint eſſe aliæ intellectuales. Quæſt. 59. tractat de comparatione virtutum moralium ad paſſiones: docetq; virtutes diſtingui à paſsionibus: poſſeq; eſſe cum paſsionibus: etiam cum triſtitia contra Stoicos: non autẽ omnes virtutes morales eſſe circa paſsiones, ſed quaſdã eſſe circa operationes: & ita virtutes morales quæ sũt circa paſsiones nõ poſſe eſſe ſine paſsionibus, ſed quæ ſunt circa operationes poſſe eſſe ſine paſsionibus. Quæſt. 60. tractat de diſtinctione virtutum moralium inter ſe: docetquè, verè plures ac diſtinctas eſſe morales virtutes: ac præſertim diſtingui virtutes morales circa paſsiones ac circa operationes: & rurſus diſtinctas eſſe circa varias operationes: item circa varias paſsiones: & has diſtingui penes diuerſa obiecta paſsionum.

Quæſtione 61. tractat ſpecialiter de virtutibus cardinalibus: docetquè, virtutes morales, & cum ijs prudentiam, rectè dici cardinales ſeũ principales: & quatuor deſignat huiuſmodi virtutes, nempe Prudentiam in intellectu, Iuſtitiam in voluntate, Temperantiam in concupiſcibili, Fortitudinem in iraſcibili: atquè ſub ijs generaliter acceptis, contineri ſingulas ſpeciales virtutes: ipſas verò inter

ter ſe eſſe diſtinctas penes diuerſitatem obiecti: & iuxta quoſdam virtutum gradus explicat rectè denominari, politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares. Quæſtione 62. tractat ſpecialiter de virtutibus theologicis: docetquè, quaſdam eſſe virtutes theologicas, habentes pro obiecto Deum: & ſic ratione obiecti prorſus diſtinctas à virtutibus moralibus & intellectualibus: atque conuenienter deſignari tres virtutes theologicas, Fidem, Spem, & Charitatem: quarum, ordine generationis, Fidem eſſe primam, Spem ſecundam, Charitatem tertiam, ordine verò perfectionis Charitatem eſſe ſupremam.

Quæſtione 63. tractat de Cauſa virtutum: docetquè, virtutes non ineſſe nobis à natura, niſi ſecundùm quandam inchoationem: ſed alias acquiri aſſuetudine operum: alias infundi à Deo: ac etiam morales proportionatas theologicis infundi à Deo: differreque ſpecie virtutes infuſas à virtutibus acquiſitis. Quæſtione 64. tractat de mediocritate virtutum: docetquè, virtutes morales ſeruare mediocritatem inter exceſſum & defectum: & in omnibus quidem ſeruare medium rationis, in quibuſdam verò etiam medium ipſius rei: ac virtutes quoque intellectuales conſiſtere in medio: non autem virtutes theologicas. Quæſtione 65. tractat de connexione virtutum: docetquè, virtutes morales in ſtatu perfecto connexas eſſe inter ſe: & connexas eſſe cum Charitate: & Charitatem cum virtutibus moralibus: Fidem autem & Spem poſſe eſſe ſine Charitate: ſed non Charitatem ſine Fide & Spe. Quæſtione 66. tractat de æqualitate virtutum: docetquè, virtutem poſſe eſſe maiorem aut minorem intenſiuè, & vnam virtutem poſſe eſſe eſſentialiter perfectiorem alia: virtutes autem in vno eodemquè homine eſſe inter ſe æquales proportione quadam: & rurſus virtutes intellectuales eſſe nobiliores moralibus ex parte obiecti, ſed morales eſſe nobiliores intellectualibus in ordine ad actum: inter virtutes autem morales præcipuam eſſe Iuſtitiam: & inter intellectuales Sapientiam: atque inter theologicas Charitatem. Quæſtione 67. tractat de duratione virtutum poſt hanc vitam: docetquè, remanere virtutes morales quantum ad formale, non autem quantum ad materiale: & ſimiliter virtutes intellectuales: non verò remanere fidem: nec ſpem: nec quicquam fidei vel ſpei in ſua ſpecie: ſed remanere ſimpliciter charitatem.

SECTIO PRIMA.

Vtrum dentur actus purè moraliter boni, etiam ſine Fide & Charitate.

De actibus moraliter bonis prout diſtinguuntur à malis, ſatis ſunt quæ de bonitate & malitia, communi tractatione expediuimus. Modo intra genus actuum bonorum diſtinguendi ſunt, alij naturales, & alij ſupernaturales: illi dici etiam ſolent purè morales, hi non ſolùm moraliter ſed & ſupernaturaliter honeſti. Quæ diſtinctio actuum conſonat & illi duplici beatitudini, videlicet naturali & ſupernaturali: nam hæc duo genera actuum illi duplici beatitudini correſpondent.

Sententia negans. Michael Baius Doctor Louanienſis, in ſuis propoſitionibus damnatis à Pio V. & Gregorio XIII., ſignificauit, nullum eſſe actum bonum niſi ſupernaturalem, imò omnem alium actum eſſe malum. Propoſitio enim 37. hæc eſt, *Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitioſa eſt cupiditas qua mundus diligitur, aut laudabilis illa charitas qua per Spiritum ſanctum in corde diffuſam Deus amatur*. Dicebat autem hic Auctor, ſine fide & iuſtificatione nullum eſſe opus bonum, ſed omnia eſſe peccata. Addebat tamen, poſſe ſtare iuſtificationem ſimul cum peccato originali & mortali: ſicquè poſſe hominem ſimul impium & iuſtum, exercere bona opera, vt colligitur ex alijs eius propoſitionibus in eadem Bulla damnatis. Gregorius etiam Arimin. in 2. diſt 39. q. 1. art. 2. opinatus eſt, non poſſe dari opus moraliter bonum abſque fide & dilectione Dei: quia ad honeſtatem operis requirit, vt fiat ex fide & propter Deum ſummè dilectum: ideoquè etiam putauit, non poſſe fieri vllum opus moraliter bonum abſque ſpeciali

auxilio

auxilio gratiæ: quare exiſtimaſſe videtur, non dari actum bonum niſi ſupernaturalem. Sed tamen non ſatis explicauit, an fidem & charitatem infuſam auxiliumq; ordinis ſupernaturalis, ad bonitatem moralem operis requireret; vel fortaſſe quamcumque notitiam veri Dei quæ etiã apud Hæreticos inuenitur, ac dilectionẽ & auxilium ordinis naturalis ſatis eſſe putauerit. Ambo autem hi Auctores occaſionem ſuæ ſententiæ ſumpſerunt ex Auguſtino, quem & quidam alij Patres imitati ſunt, vt poſtea referemus. Referri etiam poſſet ad hanc rem error Lutheri, qui dixit, omnia opera hominis non iuſtificati, nedum non eſſe bona, ſed eſſe peccata, mererique odium Dei. Qui error, damnatus eſt in Trident. ſeſſ. 6. can. 7. Sed hic Hæreticus dixit etiam, omnia opera hominis iuſti eſſe peccata: quod damnatum eſt eadem ſeſſione can. 25. Et in contrarium, ſupra q. 18. ſect. 2. ſatis oſtenſum eſt, dari opera verè bona, quæ non ſit peccata.

Dãtur ſimpliciter actus naturales moraliter boni.

Dico primò. Dari poſſunt actus moraliter boni, purè naturales, & proportionati humanæ naturæ. Hæc concluſio eſt manifeſta: & probatur facilè. Primò vnaquæquè ſubſtantia creata habet ſuas operationes connaturales ſibi proportionatas; & natura libera habet ſuas operationes connaturales libertati, hæquè ſunt operationes morales: ac etiam ſpectando facultatẽ & libertatem ipſius naturæ rationalis, aliæ ſunt operationes bonæ, & aliæ malæ. Imò opera bona dicuntur eſſe conſentanea naturæ humanæ vt rationalis eſt, mala verò diſſentanea: ſiquidem ex natura ipſa inditum eſt lumen rationis, dictãs vt proſequamur bona, caueamus mala.

Secundò. Potuiſſet vtique Deus Angelum & hominem condere, & non eleuare ad ſtatum & finem ſupernaturalem: tunc iuxta ordinẽm prouidentiæ naturalis, ipſa natura poſſet moraliter operari, vtique benè aut malè: & alioqui eſſet prorſus monſtruoſa natura, ſi poſſet tantùm malè agere, & non benè: atque ad integrum vſum libertatis in ſtatu naturali noſtræ naturæ, ſpectat indifferẽtia ad vtrumque. Demum, diximus ab initio q. 1., aſſignari poſſe finem & beatitudinem naturalem, quam homo in ſtatu ſuæ naturæ ſub prouidentia Dei naturali aſſequi debuiſſet: & ad hanc beatitudinem, vtique per opera moraliter bona ordinis naturalis, debuiſſet homo in eo ſtatu peruenire.

Dantur in homine fideli et iuſto

Dico ſecundò. De facto putandum eſt, exerceri aliquos actus purè moraliter bonos, ab hominibus exiſtentibus in ſtatu fidei & charitatis ſupernaturalis, hoc eſt fidelibus & iuſtis. Probatur concluſio primò. Neceſſe non eſt, hominem fidelem & iuſtum, operari ſemper ex inſtinctu fidei & charitatis alteriuſuè virtutis infuſæ, ſeù ex auxilio ſupernaturali. Imò nec nobis conſtare poteſt, quinam actus noſter ſit ſupernaturalis, etiam ſi quis alioqui diuina reuelatione didiciſſet ſe manere in ſtatu gratiæ. Sed ex alia parte ſatis conſtat, homines fideles & pios, interdum operari naturali quodam inſtinctu, ex notitia quam naturæ lumine habent de honeſtate alicuius operis.

Secundò. Non tenetur homo fidelis & iuſtus, ſemper de facto operari ob finem ſupernaturalem, vel ex motiuo ſupernaturali: etenim, licèt homo ſit eleuatus ad ſtatum & finem ſupernaturalẽ, tamen non tenetur ſemper ſupernaturaliter operari, vel ad hoc conari: nec vtique extat tale præceptũ, nec tanta obligatio eſt homini imponenda. Quamuis opera purè moralia, facta ab homine iuſto, non habeant valorem & condignitatem meriti ad vitam æternam, vt q. 114. tractabimus.

Dantur etiã in homine non iuſto.

Dico tertiò. Quandoque fiunt actus moraliter boni, abſque charitate, tãm habituali, quam actuali: hoc eſt ab homine exiſtente in ſtatu peccati, nec actualiter dirigente ſuum opus ad Deum. Et primò quidem, non omnia opera exiſtentis in peccato & carentis gratia iuſtificante, eſſe peccata, eſt certum de fide, ex definitione prædicta Concil. Trident., & ex doctrina Concilii in tota ea ſeſſione. Satis etiam expreſſa eſt in Scriptura, & apud Patres frequens: nempe debere peccatorem pœnitentiam agere, ſeque diſponere ad conſequendam veniam. Quod ſi omnia eius opera eſſent peccata, non eſſet ſic iubendum & conſulendum: imò quò magis is niteretur ſe diſponere, eò magis delinqueret:

dine ad ſalutem, quemcumque actum ordinis ſupernaturalis & ſalutaris.

Explicantur quædã Auguſtini loca. Obijcies tertiò. D.Auguſtinus multis in locis, & alij Patres, contra Pelagium & Semipelagianos, docere ſolebant, hominem nihil boni poſse facere abſque auxilio gratiæ, & de ſe non poſſe niſi peccare. Imò Concilium Arauſicanum ſecundùm Can.22.ſic expreſsè definiuit: *Nemo habet de ſuo niſi mendacium & peccatum: ſi quis autem habet veritatem atq; iuſtitiam, habet à Deo.* Aliaquè plurima pro eadem ſententia congerit Vaſquez diſp. 190. Sed certè, opera quæ fiunt ex auxilio gratiæ, ſunt ſupernaturalia, alioqui non indigerent tali auxilio: ergo nõ datur opus bonum niſi ſupernaturale, & omne aliud opus eſt potiùs peccatum.

Reſpondetur. Has omnes auctoritates eſſe intelligendas de bono habente proportionem ſeù ordinem & valorem aliquem ad vitam æternam & iuſtificationem. Atque intra eundem ordinem, ex his duabus partibus, quæ ſunt accedere ad vitam æternam, & recedere per peccatum, hominem ex ſe non poſſe niſi recedere, hoc eſt peccare. Alioqui definitum eſſet, nec dari actum indifferentem: quod ſanè dici non poteſt, nec poterat intendi a Patribus contra Pelagium. Ijs ergo auctoritatibus non negantur opera purè moralia & bona. Vaſquez verò, qui vult eas auctoritates intelligi de omni opere bono, explicat, requiri auxilium gratiæ ſaltem ordinis naturalis: & ſic dari actus bonos in ſua ſubſtantia naturales.

Explicantur alia loca. Obijcies quartò. Idem Auguſtinus lib. de Moribus Eccleſiæ cap. 14. & 15. docet, virtutes debere eſſe ordinatas ad Deum. Et lib. 5. de Ciuitate cap. 12. *Non eſt*, inquit, *vera virtus, niſi ad eum finem tendit, vbi eſt bonum hominis, quo melius non eſt*: & declarat, eas quæ videbantur Romanorum virtutes, non fuiſſe veras virtutes. Imò lib. 19. cap. 25. expreſsè inquit, non eſſe veram virtutem, vbi non eſt veri Dei notitia & obedientia: & addit, *Licèt à quibuſdam tunc vera & honeſtæ putentur eſſe virtutes, cùm referuntur ad ſe ipſas, nec propter aliud expetũtur; etiam tunc inflatæ ac ſuperbæ ſunt, & ideo non virtutes ſed vitia iudicanda.* Et lib.83. Quæſtionum q.30.& alibi, docet, nullo bono creato eſſe fruendum, ſed tantùm vtendum, hoc eſt nullum eſſe expetendum propter ſe, ſed tantùm propter verum finem qui eſt Deus: ergo iuxta Auguſtinum, vt actus boni ſint, debent eſſe ſupernaturales ex relatione ad Deũ, debent prodire ex fide & dilectione Dei.

Reſpondetur. In primis Auguſtinum voluiſſe, virtutes non debere referri ad vllum inordinatum finem: ideoque ibi negauit Romanorum fuiſſe veras virtutes, quia nimirum ob humanam gloriam exercebantur. Et ita docuit, virtutes debere eſſe ordinatas ad Deum, quia ex ſe ipſis ſuaquè natura referuntur ad Deũ, etiam ſi operans non expreſsè cogitet de Deo. Illo verò lib. 19. de Ciuitate, loquutus eſt de eo quod regulariter contingit, quia in Infidelibus non ſolet virtutis exercitium inueniri, & ob honeſtũ finem vel veram virtutem intellexit, quæ ad ſalutem prodeſſet. Si autem virtutes referantur ad ſe ipſas, hoc eſt appetat quis virtutes tanquam finem ſimpliciter vltimum, excludendo ordinem ad finem ſuperiorem, eo nempe modo quo Stoici vltimam hominis felicitatem in virtutum exercitio collocabant; ſic ſuperbas eſſe virtutes, & potiùs vitia quàm virtutes. Nullo etiam bono creato fruendum eſt, hoc eſt nullum eſt expetendum contra ordinem ad ſummum bonum: at tunc cum quis agit ob honeſtatem virtutis, vtitur bono honeſto, quia expetit tale bonum quod ſuapte natura refertur ad ſummum bonum.

Et rurſus alia loca. Obijcies quintò. D.Auguſtinus ſæpè docere ſolet, nullum eſſe opus bonum niſi ex fide & dilectione ſeù charitate. Probat ex illo loco, *Quod non eſt ex fide, peccatum eſt*: & altero loco, *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo.* Vnde primo Retractat.cap.3.ait, *Diſplicet quod dixi*, ſcilicet in libro de Ordine, *Philoſophos non vera pietate præditos, virtutis luce fulſiſſe.* Et latè lib.4. contra Iulianum cap. 3. reprehendit ipſum Iulianum, eo quod diceret, in Infidelibus reperiri virtutes, ſteriles tamen, hoc eſt non meritorias vitæ æternæ, cùm non ſint propter Deum: & cõcedit Auguſtinus, prorſus in infidelibus non inueniri virtutes, ſed tantùm

pec

peccata, nec dari ſteriles virtutes. Idem docuerunt Niſſenus lib. de Forma perfecti Chriſtiani, & Proſper contra Collatorem cap. 22. & 28.

Reſpondet Vaſquez diſp. 191. cap. 4. hos Patres tantùm voluiſſe, regulariter loquendo, non inueniri opera bona in infidelibus, eo quòd ſoleant operari ob prauos fines: ſed non negaſſe, aliquod bonum opus ſaltem rarò ab ijs fieri. Verùm, licèt Patres hoc aliquando voluerint, vt patet de Auguſtino lib. 5. de Ciuitate cap. 12., & Proſpero loco citato: Tamen Auguſtinus tàm ſeuerè docere ſolet, non poſſe dari opus bonum abſque fide, ſicut abſque gratia; eodemquè modo de fide ac de gratia loqui ſolet: vbi conſtat, voluiſſe nullum poſſe fieri opus bonum abſque gratia, ex ijs ſcilicet operibus bonis de quibus ipſe loquebatur. Itaquè, dum Auguſtinus eodem modo de fide & charitate ſeu dilectione loquutus eſt, explicari debet cum communi aliorum Theologorum ſententia, per opus bonum intellexiſſe, quod eſſet bonum iuxta Chriſtianam pietatem, ſeù quod haberet aliquem ordinem ad ſalutem, vel merendo gloriam, vel quod eſſet aptum ad impetrandum aliquod gratiæ auxilium in ordine ad ſalutem: quod opus apud Theologos dicitur ſupernaturale: ad quod rectè docuit Auguſtinus neceſſariam eſſe gratiã fidei & charitatis, id eſt cogitationis à Deo immiſſæ in intellectu, & ſpecialis auxilij in voluntate: de qua re plura in tractatu de gratia dicenda erunt. Dixit quoque Auguſtinus, ſine hac gratia opus eſſe peccatum, intelligens inutile & defectuoſum, quod nihil proſit ad ſalutem: ſicut ſupra explicauimus locum Iſaiæ. Nec obſtant quæ ex aduerſo Vaſquez opponit. Nam, vbi Auguſtinus expreſſit, opera infidelium eſſe verè peccata ex prauo fine; ibi priorem expoſitionem admittimus. Si rurſus Auguſtinus intellexiſſet, requiri fidem & charitatem infuſam habitualem ad bonitatem operum, explicari deberet de operibus bonis meritorijs de condigno vitæ æternæ, eodem ſenſu, quo Apoſtolus 1. Corinth. 13., dicens, alia opera ſine charitate nõ prodeſſe, docere voluit non eſſe meritoria de condigno. Eodem autem pacto debent exponi alij Patres, quandocunque eodem modo loquuti ſunt.

Adeo autem voluit Auguſtinus, per opus bonum & virtutem intelligi debere, quod haberet aliquem ordinem ad ſalutem; vt idcirco retractauerit illum loquendi modum, *Philoſophos virtutis luce fulſiſſe*: nimirum nolens in rigore appellare virtutes abſque fide & gratia. Vnde eo loco contra Iulianum, priùs docuit, non ſolùm ex officijs, ſed etiam ex finibus penſandas eſſe virtutes: *Quia virtutes quæ carnalibus delectationibus vel quibuſque commodis & emolumentis temporalibus ſeruiunt, veræ virtutes eſſe non poſſunt*. Et rurſus poſt multa repetit, opus miſericordiæ prout factum ex infideli voluntate, malum eſſe, quia infideles ſtulta & noxia voluntate operantur. Tandem concludit, ne de verbis videretur cum Iuliano contendere: *Scito, nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, ſine Dei gratia nemini poſſe conferri, per quod ſolùm homo poteſt ad æternum Dei donum regnũq; perduci*. De hoc ergo bono loquutus eſt vbique Auguſtinus, quando docuit, abſq; fide per dilectionem operante non poſſe fieri opus bonum. Iam tamen apud Theologos inualuit hic alius loquendi modus, ex alijs eiuſdem Auguſtini locis deſumptus, quo etiam opera purè moralia, licèt facta ab infidelibus, dicantur bona, quamuis ad vitam æternam & iuſtificationem prorſus inutilia ſint.

Obiicies ſextò rationes Gregorii. Rectus ordo poſtulat, vt omnia opera noſtra referantur ad Deum: ergo alioqui fient, contra debitum ordinem, eruntquè praua. Antecedens probatur. Tum quia Deus eſt vltimus finis vniuerſalis humanæ vitæ: ergo ad eum referri debent omnes noſtri actus. Tum quia Deus eſt ſummum bonum, imò habens in ſe omnem plenitudinem bonitatis: ergo ſolus ipſe eſt per ſe amabilis, & omne aliud debet amari propter ipſum: & alioqui ſi vllum bonum creatum amatur propter ſe, iam conſtituitur vltimus finis in creatura. Tum demum, ſi bonum honeſtum poteſt licitè amari propter ſe, poterit etiam bonum commodum: quod eſt falſum. *Soluuntur rationes Gregorij.*

Reſpondetur. Non oportet, vt omnia

opera noſtra expreſsè referantur ad Deum: ſed neceſſe quidem eſt ne fiat quicquam contra Deum. Atque vt opus ſit honeſtum, ſatis eſt, quòd ſuapte natura refertur ad Deum, etiam ſi operans non de hoc cogitet, ſed ſolùm agat inuitu honeſtatis. Hinc itaque patet ad primam probationem, hoc tantùm ſequi ex ratione vltimi finis vniuerſalis: ſed etiam melius erit, ſi opus expreſsè ab operante referatur ad Deum, licèt ad id non obligemur. Ad ſecundam, ſolus Deus eſt per ſe amabilis tanquam finis vniuerſalis, & tanquam ſummum bonum: ſed non per hoc inconueniens eſt, actu quodam particulari amari bonum aliquod creatum abſque expreſsa ordinatione ad ſummum bonum: tunc enim dicitur quis conſtituere vltimum finem in creatura, quando eam ſibi proponit vt ſummum bonum, vel quando eſſet contra Dei voluntatem & legem. Ad tertiam, ſi bonũ commodum ametur propter ſe, actus nō erit poſitiuè honeſtus, poterit tamen eſſe indifferens, ideſt non malus: idquè totum patet ex dictis quæſt. 18. ſect. 4. & ſect. 26.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum dentur actus qui ſint non ſolùm moraliter boni, ſed etiam ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales.

Actus ſupernatura les negauit Pelagius.

PElagius qui dicebat, poſſe hominem de facto beatitudinem promereri ex viribus naturæ abſquè alio auxilio gratiæ ſuperaddito; hoc ipſo planè putauit, omnes actus noſtros eſſe nobis naturales; atque adeò ſuſtulit actus ſupernaturales, qui nempè eſſent ſupra vires naturæ.

Supernaturales quoad ſubſtantiam vidē tur negaſſe quidam Theologi.

Inter Catholicos verò ac Theologos, dixerunt aliqui, actus qui ſupernaturales dicuntur, non eſſe tales quoad ſubſtantiam, ideſt penes entitatem & eſſentiam ſuam, ſed tantùm quoad modum. Ita indicat S. Thomas 2. 2. q. 171. art. 2. ad tertium, vbi ait, eſſe quidem quoſdam actus ſupernaturales quoad ſubſtantiam, vt miracula facere, occulta cognoſcere; alios verò eſſe tantùm ſupernaturales quoad modum, vt diligere Deum, atque ad hos actus exercendos conferri donũ gratiæ habitualis: certè autem hi ſunt actus moraliter boni, de quibus modò agimus. Et in 4. diſt. 17. q. 2. art. 1. quæſtiuncula 1. ad ſextum ait, contritionem eſſe à Deo quantum ad formam qua informatur, ſed quantum ad ſubſtantiam actus eſſe à libero arbitrio & à Deo qui operatur in omnibus operibus naturæ & voluntatis: ergo S. Thomas vult, hunc actum quoad ſubſtantiam eſſe naturalē, quem nempe ait eſſe à voluntate noſtra, & eſſe à Deo per cōcurſum generalem, ſicquè tantùm quoad modum & informationem aliquam eſſe ſupernaturalem. Et q. 24. de Veritate art. 14. ait, bonum ſupernaturale & naturale in actibus, non differre ſecundùm ſubſtantiam actus, ſed ſecundùm modum agendi.

Magis tamen Scoto adſcribi ſolet hæc ſententia, qui nempe q. 1. Prologi, §. *Ad quæſtionem igitur*, docere videtur, non dari formam ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, ſed tantùm quoad modum ex parte efficientis, & ſpecialiter loquitur de actu cognitionis: vnde ſic declara ipſa viſione Dei putaſſe videtur, vt memorauimus 1. par. q. 12. ſect. 8. Clariùs adhuc Caietanus ſuper eum locum S.Th. in 2. 2., diſtinguit in actibus fidei & dilectionis, ſubſtantiam & modum moralitatis: aitquè, hominem poſſe naturæ viribus hos actus quoad ſubſtantiam elicere, non verò quoad modum, vt ſcilicet meritoriè fiant: quod eſt dicere, eos eſſe naturales quoad ſubſtantiam, ſupernaturales quoad modum. Item ipſe Caietanus hac 1. 2. q. 109. art. 4. §. *Obuiat ſecundò*, Capreolus in 1. d. 17. q. 1. art. 3. ad argumenta Aureoli contra primam concluſionem, Paludanus in 3. diſt. 23. q. 3. §. *Tertiò dicendum*, Gabriel diſt. 27. q. 1. art. 3. dub. 2., Sotus lib. 1. de Natura & gratia cap. 22. ad finem, & lib. 2. cap. 16., Molina in Concordia diſp. 7. & 14., referens & alios pro eadem ſententia, quam communem Scholaſticorum appellat, dixerunt, hominem poſſe ſuis viribus cum ſolo generali concurſu elicere actus fidei, charitatis, aliosquè huiuſmodi, ſecundùm ſubſtantiam: non poſſe

verò

verò elicere quoad modum meriti niſi ex auxilio ſpeciali: vnde planè putarunt, hos omnes actus eſſe naturales quoad ſubſtantiam, & eſſe ſupernaturales quoad modum tantùm.

Qualiter poſſint intelligi actus ſupernaturales tantùm quoad modum.

Sed nullus pro hac ſententia ſatis explicauit, qualiter actus quoad ſubſtantiam naturales, ſint quoad modum ſupernaturales, quiſuè ſit hic modus. Poteſt ergo id intelligi primò, eo ſenſu quo dicimus, illuminationem cæci eſſe ſupernaturalem quoad modum: quia videlicet viſus reſtitutus cæco, eſt eſſentialiter naturalis, eiuſdem ordinis cum potentia viſiua aliorum; ſed vt tali ſubiecto reſtituta, eſt præter rerum ordinem, & ſupra virtutem naturalium cauſarum. Secundò, ita vt in actibus noſtris conſtituatur modus quidam, ijs intrinſecus, in ſe ſupernaturalis, denominans actus alioqui eſſentialiter naturales & conſimiles alijs actibus tali modo carentibus. Tertiò, vt tantùm dicantur ſupernaturales quoad modum ratione valoris moralis ad gloriam, & denominatione quadam extrinſeca ex parte principij effectiui: quia ſcilicet actus noſtri eſſentialiter naturales non habent valorem ad glòriam, niſi quando procedunt ex ſuperiori auxilio gratiæ, & vt ſic dicantur ſupernaturales.

Dantur ſimpliciter actus ſupernaturales.

Dico primò. Eſt de fide certum, dari actus aliquos, & ab hominibus elici, aliquo pacto ſupernaturales. Hæc concluſio apud omnes Theologos notiſsima eſt. Et patet ijſdem Scripturæ auctoritatibus, Patrum traditionibus, & Conciliorum definitionibus, quibus ſtatutum eſt, hominem non poſſe elicere actus meritorios vitæ æternæ, vel diſpoſitiuos ad iuſtificationem aut gratiam, ex proprijs naturæ viribus, abſque ſpeciali auxilio Dei: quas auctoritates in propria materia de gratia afferemus. Sed per actus aliquo pacto ſupernaturales, intelligimus eos qui hac ratione excedunt facultatem naturæ: ergo de fide agnoſcendum & fatendum eſt, dari actus aliquo pacto ſupernaturales.

Apud illos tamen Theologos, qui doctrinam Scripturæ & Eccleſiæ de neceſsitate gratiæ, tentarunt ſaluare per ſolam piam cogitationem naturalem ad actum purè moraliter bonum; apud hos inquam Theologos, ea ratio non habet vim ad probandum, inter actus moraliter bonos reperiri quoſdam peculiariter ſupernaturales: ſed ijs non videtur ſupereſſe aliud fundamentum ad conſtituendos actus ſupernaturales. Quod enim ſumi poſſet ex habitibus infuſis, potiùs ſupponit dari actus ſupernaturales, ad quos hi habitus ordinantur. Eam tamen ſententiam in eadem materia de gratia refellemus.

Res ergo ita intelligenda eſt: quòd dum Scripturæ, Patres, & Concilia, requirunt ſpeciale auxilium gratiæ ad actus habentes valorem aliquem ad ſalutem, intellexerunt auxilium quoddam ſpeciali ratione requiſitum ad tales actus, vltra concurſum Dei generalem, & vltra omne auxilium quod ex communi indigentia humanę naturæ requiritur ad omnes actus, etiam malos. Item, cùm conſtet ad actus purè morales, vtpotè proportionatos viribus naturæ, ſaltem inquam actus leues & faciles, ſatis eſſe concurſum Dei generalem, cum cogitatione præuia accomodata ad tales actus, vt in eadem materia de gratia oſtendemus: hinc inquam rectè infertur, intra genus actuum bonorum, reperiri tales actus bonos, qui peculiari ratione excedant vires humanæ naturæ: & hos dicimus eſſe ſupernaturales. Hæc demum concluſio ex ſequenti magis inclareſcet.

Dantur actus ſupernaturales quoad ſubſtantiam.

Dico ſecundò. Concedendi ſunt actus ſupernaturales ſecundùm ſubſtantiam, & non tantùm quoad modum, hoc eſt quorum entitas ipſa intrinſeca & ſpecifica excedat virtutem & exigentiam naturæ per ſe ſpectatæ, & qui eſſentialiter differant ab alijs actibus naturalibus. Hæc concluſio eſt hoc tempore apud Theologos communis & certa. Eſtquè planè S. Thomæ hic quæſt. 62. art. 2. & 3., & quæſt. 63. art. 3. & 4., vbi aſſignat virtutes infuſas, ſpecie diſtinctas a virtutibus acquiſitis: & doctrinam tradit, non tantùm de habitibus, ſed etiam de actibus virtutum: atque virtutes per ſe infuſas, ait eſſe ſupernaturales, quibus homo ad ſupernaturalem finem ordinatur. Sentit ergo, actus virtutum infuſarum eſſe ſecundùm ſubſtantiam ſuam ſupernaturales. Idem non obſcu-

rè docet de actu fidei 2.2.quæſt.6.art.1., & de charitate quæſt. 24. art. 2. Item in 4. diſt. 17. quæſt.2.art.1. quæſtiuncula 3. docet, non eſſe eundem, ſed duplicem actum, qui præcedit, & qui ſequitur infuſionem habitus. Quod licèt poſſit intelligi de diuerſitate ſolùm numerica ob varietatem principij productiui, iuxta rationem quam ipſe aſſignat: & quamuis reuera etiam ad infuſionem habitus præcedat actus ſupernaturalis: tamen in ſecundo argumento *Sed contra*, eos duos actus diſtinguit; quia vnum ait eſſe naturalem, alterum gratuitum. Ex quo loco Molina in Concordia diſp. 14. colligit, S. Thomam voluiſſe ſpecie diſtinguere duos actus pœnitentiæ, vnum naturalem & alterum ſupernaturalem.

Eadem videtur ſententia Scoti, qui in 3. diſt.23. quæſt.1. conſtituit habitum fidei de ſuo genere infuſum, diuerſum ab acquiſito, propter actum fidei, quem §. *Contra quia*, concedit eſſe diuerſæ rationis ab actu fidei acquiſitæ. Eademquè videtur ſententia aliorum, qui communiter fidem per ſe infuſam conſtituunt, Nec obſtat, quod Scotus ibi §. *Ad quæſtionem tamen*, & Durand. in 2. diſt.28.quæſt.1.& in 3. diſt. 31. q. 4., alijquè plures, dixerunt, habitum fidei requiri non ad ſimpliciter aſſentiendum, ſed ad certè firmè & perfectè aſſentiendum. Non enim propter hoc putarunt; certitudinem & perfectionem eſſe modum accidentalem ſuperadditum actui: ſed benè ſtare poteſt, quòd actus certus, firmus, & perfectus, ſit eſſentialiter diuerſus ab aſſenſu imperfecto, & ſit eſſentialiter ſupernaturalis.

Expreſsè autem recentiores Theologi hanc veritatem edocent. Medina hic quæſt.62.art.2. propoſitione 2. ait, eſſe de fide, quòd actus virtutis theologicæ (intelligit infuſæ) & virtutis acquiſitæ, differunt in genere naturæ ſecundùm ſubſtantiam, & non tantùm quoad modum: ſed propoſitione ſequenti ait, non eſſe hæreticum, dicere, quòd actus fidei infuſæ & acquiſitæ differunt tantùm in genere moris. Item Molina in Concordia diſp. 14., Vaſquez hac 1. 2.diſp. 187., Lorca diſp.9. de Gratia, Suarez in Opuſculis lib. 3. de Auxilijs cap. 1., Aluarez diſp.65.de Auxilijs, Conink lib. 1.de Virtutib.diſp.4. dub.3.,& alij communiter contendunt, hos actus dici debere ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales. Caietanus quoque & alij hoc loco quæſt.62. & 63., conſtituentes virtutes per ſe infuſas, pariter videntur aſſerere actus ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales, eſſentialiter diuerſos à naturalibus. Et expreſsè Caietanus 3. par. quæſt.76.art.7. §. *Ad euidentiam*, diſtinguit virtutes ſubſtantialiter ſupernaturales à naturalibus; ad differentiam oculi reſtitui cæco, quem ait aſſe ſupernaturalem ac diuerſum ab oculo innato, tantùm penes modum ſuæ productionis. Referri poſſunt pro eadem concluſione alij qui docent, actus virtutum theologalium, vtpote actum fidei in intellectu, & charitatis in voluntate, non poſſe quoad ſubſtantiam elici ab his potentijs ſecundùm vires naturales abſque auxilio ſpeciali: per hoc enim indicant, hos actus non dari niſi ſupernaturales quoad ſubſtantiam: niſi illud explicetur ratione difficultatis inuentæ in his actibus, etiam ſi non ſint ſimpliciter ſupernaturales.

Suadetur ex ſuperiori concluſione. Probatur concluſio primò ex eadem catholica doctrina de neceſſitate auxiliantis gratiæ. Modus enim loquendi Scripturæ, Cõciliorum, & Patrum, dicentium, gratiam eſſe neceſſariam ad noſtros actus, denotat per ſe requiri ad entitatem ipſam & ſubſtantiam actuum. Dicunt etiam, hominem ſuis viribus abſque gratia nil valere ad merendam vitam æternam aliaquè dona gratuita: at ſi tota ſubſtantia actus eſt naturalis, homo ſuis viribus multum ad eos valeret. Et præterea, non ſatis apparet, quomodo tantùm propter modum requiratur auxilium ſpeciale, vt per illum modum actus dicatur ſupernaturalis, vt ſequenti argumento conſtabit.

Non poſſunt dici actus eſſe ſupernaturales tantùm quoad modũ. Secundò. Nullo modo ex iis quos ſupra diſtinximus, poteſt ſufficienter ſaluari, actus eſſe ſupernaturales tantùm quoad modum. Primo enim modo ad ſummum dici poterunt ſupernaturales, illi actus morales difficiles, ad quos ob infirmitatem humanæ naturæ de facto in ſtatu naturæ lapſæ indigemus auxilio, vt quæſtione 109. dicemus, quamuis ſint

eiuſdem

eiuſdem rationis cum ijs quos homo per ſe in ſtatu naturæ integræ elicere poterat: eo pacto quo v. g. deambulare eſt ſupra virtutem hominis infirmi, non tamen hominis ſani. At non hoc tantùm modo concedendi ſunt actus ſupernaturales. Tum quia gratia auxilians eſt non tantùm neceſſaria homini in ſtatu naturæ lapſæ, ſed etiam in ſtatu naturæ integræ, atque Angelis ipſis: & rurſus plerique actus ſunt meritorii, qui non ſecum ferunt peculiarem difficultatem ex infirmitate naturæ lapſæ, atque adeo ob aliam rationem dici debent indigere auxilio gratiæ. Tum etiam, ſine dubio aliter dici debent ſupernaturales, actus fidei & charitatis aliјquè ſimiles, meritorii gloriæ, differenteſquè ab actibus naturalibus; quam dicatur ſupernaturalis, oculus reſtitutus cæco, ac differens ab oculo innato. Tum quoque non apparet, qualiter actus v. g. quo ſubditus reuerentiam exhibet ſuperiori, dici poſſit ſupernaturalis, eo pacto quo reſtitutio oculi facta cæco dicitur ſupernaturalis: ſed niſi ſubſtantia illius actus dicatur eſſe intrinſecè ſupernaturalis, non inuenietur modus ſupernaturalis in tali actu.

Deinde, ſi ſecundo modo conſtituatur modus ſupernaturalis intrinſecus actui, non poterit explicari, quiſnam ſit hic modus, & qualiter afficiat actum: quinimò, ſi quæ repugnantia eſſet in concedenda ſubſtantia actus ſupernaturali, eadem erit in hoc modo: præſtat ergo concedere ſubſtantiam ipſam actus ſecundùm ſe ſupernaturalem. Demum, ſi tertio modo omnes actus moraliter boni dicantur habere valorem ad gloriam, & ex hoc reſpectu denominari ſupernaturales: ſic negarentur actus verè ſupernaturales intra genus actuum bonorum, dum omnes actus boni dicerentur ſupernaturales, verè autem eſſent naturales. Vnde vlteriùs falsò dicentur habere valorem ad gloriam. Rueretquè catholica doctrina de neceſſitate auxilii ſpecialis ad actus meritorios gloriæ. Si verò, ii tantum actus dicantur valere ad gloriam, qui procedunt ex auxilio ſpeciali, dicantur tamen eſſe eiuſdem rationis cum aliis actibus non procedentibus ex auxilio & non meritoriis gloriæ: hoc inquam non rectè dicitur. Tum quia dum actus in ſe ſunt eiuſdem rationis, eundemvalorem habebunt ex parte ſua ad gloriam, ſiue procedant ſiue non procedant ex auxilio ſpeciali: gratia enim præbere tantùm poterit dignitatem ex parte operantis: qua ratione de facto actus elicitus ab homiue iuſto eſt meritorius de condigno, non verò ſimilis actus elicitus ab homine non iuſto: ſed ad hoc ſatis eſt gratia ſanctificans reddens hominem iuſtum, nec requireretur alia gratia auxilians ad exercendum actum, quod quidem volebat Pelagius, concedens gratiam iuſtificantem & negans auxiliantem. Tum etiam actus procedentes ex tàm diuerſo principio, ſcilicet vel ex auxilio ſupernaturali, vel ex ſola potentia naturali abſq; tali auxilio, iam erunt pari modo diuerſi penes ſubſtantiam ſuam, ſcilicet alii ſupernaturales & alii naturales.

Suadetur ex habitibus infuſis ſupernaturalibus.

Probatur tertiò concluſio, apud eos qui concedunt virtutes per ſe infuſas eſſentialiter diuerſas ab acquiſitis: virtutes enim infuſæ ſunt ſecundùm ſubſtantiam ſuam ordinis ſupernaturalis; & ponuntur ad efficiendos actus ſecundùm ſubſtantiam, non vt faciliter, ſed vt ſimpliciter fiant: & alioqui non occurreret, quare ponerentur ob aliquem modum ipſorum actuum. Et præſertim de actu fidei probari ſolet, quia nec ob modum facilitatis, nec intenſionis, nec certitudinis, aliumuè ſimilem, citra ſubſtantiam actus, oporteret ponere habitum fidei infuſæ: ergo ſubſtantia ipſa actuum eſt ſupernaturalis. Confirmatur: quia Theologi ſatis non putarunt conſtituere modum quempiam per ſe infuſum virtutibus acquiſitis, quo illæmet dicerentur ſupernaturales: ergo neque ſatis id putandum eſt de actibus, ſed in his par diuerſitas quoad ſubſtantiam agnoſcenda eſt. Eo magis q[illegible]od Scripturæ & Sancti, gratiæ auxili[illegible] neceſſitatem ad actus inculcant: [illegible]are notius eſſe debet, dari actus ſec[illegible]ùm ſubſtãtiam ſupernaturales, quàm habitus per ſe infuſos.

Suadetur ex fine ſupernaturali.

Quartò. Beatitudo nobis propoſita, noſtris actibus acquirenda, prorſus eſt ſimpliciter & ſecundùm ſubſtantiam

ſuam

ſuam ſuuernaturalis, ſcilicet viſio clara Dei: ergo tales etiam exiſtimari debent actus quibus hanc beatitudinem obtinere & promereri debemus. Item gratia ſanctificans, quæ conſtituit hominem filium Dei adoptiuum, & tribuit ei ius ad gloriam tanquam hæreditatem, eſt ſimpliciter & ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalis: ergo pariter actus qui ſub ratione meriti conferunt homini ius ad gloriam tanquam mercedem, ſunt quoad ſubſtantiam ſupernaturales. Ac tandem ſicut 1. par. quæſt. 12. dicebamus, viſionem beatificam adeo eſſe ſupra naturam, vt nulla creatura ſit poſſibilis cui lumen gloriæ eſſet connaturale: ita pariter de his actibus ſentiendum eſt.

Explicantur Auctores ex aduerſo allegati. Explicari autem poſſunt Auctores antea ex aduerſo allegati. S.Thomas enim in primo loco intelligi debet eo modo quo diximus 1. par. quæſt. 12. ſect.8. ad primum. Aluarez verò diſp. 51. de Auxilijs num. 14. explicat de actu charitatis externo. Secundo loco docuit contritionem, quantum ad formam, ideſt quantum ad gratiam, eſſe à Deo, hoc eſt à ſolo Deo: ſed quoad ſubſtantiam eſſe à libero arbitrio & ſimul a Deo. Nec dixit, eſſe à Deo ſolùm ratione concurſus generalis abſque alio auxilio ſpeciali: ſed à Deo, qui operatur in omnibus operibus: quod quidem verum eſt, & licèt hoc referatur ad concurſum generalem, tamen non excludit auxilium ſpeciale. Imò cùm addat, *Qui operatur in omnibus operibus naturæ & voluntatis*, ly naturæ poteſt intelligi dictum eſſe ratione concurſus generalis, & ly voluntatis ratione concurſus & auxilij ſpecialis, requiſiti ad quoſdam voluntatis actus, qui nempe ſecundùm ſubſtantiam ſuam ſupernaturales ſunt. In tertio loco loquutus videtur de actu externo: ponit enim exemplum in largienda eleemoſina. Nos verò non dicimus, actus exterros eſſe quoad ſubſtantiam ſuam ſupernaturales, ſed poſtea determinabimus quinam actus ſint ſupernaturales.

De Scoto, non ſatis conſtat, quid ſibi eo loco voluerit: aliquid verò de eius mente diximus ibi de Viſione Dei. Caietanus alijs in locis perſpicuè oppoſitum docuit: & fortaſſe nec illo loco negauit dari actus quoad ſubſtantiam ſupernaturales, licèt aſſignauerit quoſdam in ſe naturales & quoad modum ſnpernaturales. Alij demum qui dixerunt, hominem poſſe ex ſuis viribus elicere actus fidei & charitatis ſecundùm ſubſtantiam, per hoc docuerunt ſolùm dari actus naturales harum virtutum, ſed non negarunt dari alios ſupernaturales, eſſentialiter ab ijs diuerſos. Imò plerique explicarunt, hominem ex ſe poſſe ſolùm elicere actus quoſdam imperfectos, videlicet actum fidei non adeò firmum, & charitatis non adeò efficacem. Cùm verò dixerunt, non poſſe hos actus exerceri quoad modum niſi ex auxilio gratiæ, non intellexerunt modum quempiam accidentalem actui ſuperadditum: ſed potiùs intellexerunt quoad ſpecificam differentiam actuum, & ſecundùm ſubſtantiam intelligebant genericam rationem fidei & charitatis in communi. Vnde etiam interdum recentiores Theologi, qui vltrò actus ſupernaturales quoad ſubſtãtiam aſſerunt, vtuntur quoque ea forma loquendi, diſtinguentes actus quoad ſubſtantiam & quoad modum.

Tandem huic aſſertioni obſtare videtur, quod Concilium Arauſicanum ſecundum can. 6., & Trident.ſeſſ.6.can.3., declarant, hominem non poſſe abſque auxilio gratiȩ, credere, ſperare, diligere, & pœnitere, ſicut oportet: quo loquendi modo denotare videntur, poſſe quidem hos actus ſecundùm ſubſtantiam ſuam elici ex viribus naturæ, non tamen ſicut oportet, hoc eſt non eo modo quo valeant ad iuſtificationem & ſalutem. Hoc tamen nullatenus obſtat: quia Concilia declararunt, eos actus qui valeant ad iuſtificationem & ſalutem, indigere auxilio gratiæ: ideoquè dixerunt, ſicut oportet: quod potiùs intelligendum eſt ob ſubſtantiam talium actuũ, & non ob modum accidentalem. Ad ſummum indicarunt, ſe non propterea negare, quominùs dentur alij actus ſimiles in genere virtutis, non indigentes illo auxilio, nec proportionati ad iuſtificationem & ſalutem, qui ſint actus naturales: ita tamen vt in ſpecie differant quoad ſuam ſubſtantiam. *Explicatur locus Conc. Arauſic. & Trident.*

SECTIO TERTIA.

Quorumnam poteniarum actus ſint ſupernaturales.

Actus voluntatis. Voluntati conuenire actus eſſentialiter ſupernaturales, qui ſint formaliter liberi & honeſti, ſatis eſt manifeſtum: ſi enim cuipiam potentiæ tribuendi ſunt actus ſupernaturales, vtiquè debent tribui voluntati, cui ſoli conuenit elicere actus formaliter per ſe liberos. Sic duæ virtutes theologicæ, aliæquè morales infuſæ, conſtituuntur in voluntate.

Actus intellectus. Certum quoque eſt, in intellectu reperiri actus eſſentialiter ſupernaturales: nempe tum actus qui præcedant determinationem voluntatis, ac inducant voluntatem ad actus ſuos ſupernaturales: tum alij actus conſequentes, qui à voluntate imperantur, & ex eius determinatione exercentur ab intellectu. Patet quoad primos actus, ex eo quod illa præuia cogitatio intellectus, requiſita ad actum meritorium voluntatis, exigit ſpeciale auxilium, vel potiùs eſt per ſe auxilium gratiæ ſupernaturalis, vt oſtendemus quæſt. 109. de auxiliante gratia: ergo ſecundùm ſubſtantiam ſuam eſt ſupernaturalis. Quare actus ſupernaturalis voluntatis, tanta neceſſitate ſupponit cogitationem præuiam ſupernaturalem in intellectu, vt ſine ea contingere nequeat. Patet quoad ſecundos actus: quia actus fidei eſt vtique ſupernaturalis, non minùs quàm ſint actus voluntatis: Imo viſio clara Dei, qui eſt ſupremus actus ſupernaturalis, eſt actus intellectus. Actus quoque orationis, laudis, & ſimiles, ſupernaturales, in intellectu concedendi ſunt. Ita pariter quòd huiuſmodi actus prodeuntes ex imperio voluntatis, non niſi ex actu ſupernaturali voluntatis imperari & exerceri queant. Quamuis ex alia parte, per actum ſupernaturalem voluntatis applicari poſſit intellectus ad actum naturalem: nimirum, cùm voluntas per actum ſupernaturalem applicet etiam alias potentias ad actus naturales, vt dicemus de potentijs externis. Si ergo voluntas ex virtute infuſa ſtudioſitatis applicet intellectum ad ſpeculandas res philoſophicas, actus intellectualis erit in ſubſtantia naturalis, dicetur tamen ſupernaturalis per denominationem extrinſecam, ſicut alij actus externi.

An etiam actus aliqui ſenſitiui. Potentijs inſuper ſenſitiuis, ſpecialiter appetitui, conuenire actus ſupernaturales, indicant Medina q. 63. art. 3. in fine, Salas tract. 11. diſp. 6. ſect. 5., Granadus Controu. 4. diſp. 6., & Controu. 5. tract. 1. diſp. 3., & tract. 2. diſp. 5., & alij Thomiſtæ, qui virtutes circa paſſiones, vtpotè temperantiam & fortitudinem, tam infuſas quàm acquiſitas, in appetitu ſenſitiuo conſtituunt. Et ſic intelligunt S. Thomam, dum illas virtutes tribuit appetitui. Imò S. Thomas ſupra quæſt. 30. art. 1. ad primum, dixit, ex voluntate fieri redundantiam in appetitũ, vt ſimul etiam ſuo modo tendat in ſpirituale bonum, ac etiam ipſum corpus deſeruiat ſpiritualibus, iuxta illud Pſalmi 83. *Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum.* Experimento quoque conſtat, appetitum affici compunctione & deuotione ſenſibili, ex meditatione intellectus & feruore voluntatis circa res diuinas & ſpirituales: ergo quidam actus ſupernaturales in parte ſenſitiua comitari videntur actus partis ſuperioris; ſiue conſequutiuè ſe habeant, ſiue antecedenter, cùm nempe Deus mediante deuotione ſenſibili appetitus, excitat animam ad feruentes actus ſpirituales. Et addit Granadus, etiam in ſenſibus externis, non ſolùm hominum, ſed etiam brutorum, poſſe dari actus & habitus ſupernaturales.

Attamen putandum non eſt, in parte ſenſitiua eſſe actus per ſe ſupernaturales attingentes obiectum ſpirituale. Cùm enim potentiæ ſenſitiuæ ſint corporeæ, vtique non poſſunt ſecundùm virtutem ſuam attingere obiectum ſpirituale, quod non eſt ſenſibile. Nec rurſus poterunt ad id à Deo eleuari: quia potentiæ vitales non poſſunt rapi extra ſpheram ſui obiecti adæquati: ſicquè non poteſt eleuari oculus corporeus ad videndum Deum, imò nec etiam ad videndum ſonum, vel odorem; de qua re egimus prima parte quæſt. 12. Concedi tamen poterunt parti ſenſitiuæ actus circa

ca proprium obiectum ſenſibile, qui ſint ſupernaturales: vel faciliùs qualitates quædam ſenſibiles afficientes ipſum appetitum, prout experientia ſenſibilis deuotionis oſtendit, vt dicebamus ſupra q.22. Ita videlicet, vt huiuſmodi affectio appetitus, dicat intrinſecam connexionem cum actibus ſupernaturalibus partis ſuperioris: atque adeo hoc ipſo differat eſſentialiter ab omni affectione naturali appetitus, ſitquè ſecundùm ſubſtantiam ſuam ſupernaturalis. In caſu ergo deuotionis ſenſibilis, ipſe appetitus non habet actum doloris aut delectationis, niſi de aliquo obiecto ſenſibili, per ſenſum propoſito & coniuncto obiecto ſpirituali, circa quod intellectus & voluntas ſuos actus exercent: illa tamen deuotio quam ſenſibiliter experimur, magis præſefert naturam qualitatis à Deo infuſæ, quàm actus eliciti ab appetitu, vt eo loco diximus. Omnino autem actus ſenſitiui dici poterunt ſupernaturales extrinſecè, quādo oriuntur ex principio ſupernaturali, etiam ſi ſint in ſe ſubſtantialiter naturales, vt de alijs actibus mox dicemus.

Non actus externi. De actibus merè externis, quales ſunt actus ſenſuum externorum, & actus potentiæ locomotiuæ, non debet affirmari, eſſe in ſubſtantia ſua ſupernaturales, quātumuis per actus ſupernaturales imperentur ab intellectu & voluntate. Planè enim, eiuſdem rationis eſt, aperire oculos & intueri aliquod obiectum, ex recta & ſupernaturali intentione mentis, atque ex naturali & praua intentione: ſimiliter extendere manum, & tribuere alteri pecuniam ad vnum vel alium finem. Ideoquè, vt vidimus ſupra quæſt. 20. cum communi ſententia, poteſt idem actus exterior ſucceſſiuè eſſe bonus & malus: nec quicquam apparet in his actibus externis, quo intrinſecè ſupernaturales cenſeantur. Vnde etiam actus adminiſtrandi & ſuſcipiendi Sacramenta, ſunt in ſubſtantia ſua naturales, vt effundere aquam & proferre verba Baptiſmi, & alij huiuſmodi: imò per ſe ſunt eiuſdē rationis, ac ſi quis non habeat intentionem baptizandi, vel ex praua intentione exerceat actum adminiſtrationis, inquātum inquam hi actus conſiſtunt in motu locali aut quacunque functione externa.

Quatenus tamen hi actus externi ſubſtant actibus internis quibus imperātur, dicentur quidem ſupernaturales extrinſecè, quando imperantur per actus ſupernaturales, hoc eſt tanquam quodammodo informati actibus ſupernaturalibus internis: ſicut pariter denominantur boni & mali ab actibus internis quibus imperantur. Atque vt ſic dicentur eſſe actus virtutum infuſarum, vt potè dare eleemoſinam, ſi imperetur per actum ſupernaturalem charitatis ſeu miſericordiæ infuſæ, dicetur inquam actus imperatus virtutis infuſæ. Et iuxta hoc intelligi debet, quod D. Auguſtinus docere ſolet, requiri auxilium gratiæ ad volendum & faciendum bonum. Non enim Auguſtinus requiſiuit diſtinctum auxilium, ad faciendum bonum in opere externo, atque ad volendum in actu interno, niſi diſtinctum concurſum generalem immediatum communē ad omnes actus: ſed idem auxilium gratiæ, quod datur ad hoc vt velimus, eo ipſo datur etiam ad hoc vt faciamus bonum actu interno volitum. Vel ad ſummum, appropriatione quadam dicitur auxilium ad faciendum, illud quod tribuitur vt voluntas in pia deliberatione permaneat, nec deſiſtat, donec opere & executione compleat quod propoſuit. *Niſi per denominationem extrinſecam.*

SECTIO QVARTA.

Quinam actus dictarum potentiarum ſint ſupernaturales.

S. Thomas q.62. art.1. & 2., ſpecialiter aſſignauit virtutes theologicas, ideſt quæ Deum reſpiciunt, tanquam ſupernaturales, quibus homo ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem; eaſquè ab alijs intellectualibus & moralibus diſtinxit, quas ait habere obiectum naturale, & perficere potentias animæ ſecundùm proportionem naturæ: quare denotaſſe videtur, eos ſolùm actus qui Deum attingunt, ſuntquè actus theologici, eſſe ſupernaturales; alios verò actus quarumcumque virtutum eſſe morales. Clariùs Durandus in 3.diſt.33.q.6., & alij quos poſtea referemus, negantes virtutes morales infuſas, cohærēter putaſſe videntur, *Auctorum placita.*

non

non dari alios actus per ſe ſupernaturales præter theologicos. Et addi poteſt fundamentalis ratio: quia actus ſupernaturales debent reſpicere obiectum ſupernaturale: & huiuſmodi non eſt niſi Deus; res verò creatæ, ſunt obiectum naturale. Et præterea, per actus illos theologicos ordinatur homo ad finem ſupernaturalem: per aliarum verò virtutum actus, ſatis eſt ſi ordinari dicatur, quatenus imperatos & veluti informatos iiſdem actibus theologicis, ſicut diximus de actibus externis; quando videlicet aliarum virtutum actus fiunt propter Deum: ergo non oportet, hos alios actus facere ſupernaturales quoad ſubſtantiam ſuam & intrinſecam entitatem. Aliqui etiam indicarunt, omnes actus virtutum theologicarum eſſe ſupernaturales: dicentes, nullum actum fidei, vel dilectionis Dei, elici poſſe ex naturæ viribus. Alio modo nonnulli inſinuant, illos actus qui eliciuntur ab homine prædito habitibus infuſis, eſſe ſupernaturales: elicitos verò ante infuſionem habituum eſſe naturales.

Dantur actus virtutum moralium. Dico primò. Non ſolùm actus immediatè attingentes Deum, ſed dantur etiam aliarum virtutum actus, ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales, imò dantur in omni genere virtutum moralium. Hæc concluſio conſonat communi Theologorum ſententiæ, conſtituentium virtutes morales infuſas, eſſentialiter diuerſas ab acquiſitis, hoc eſt in ſe ordinis ſupernaturalis: eas enim, non niſi ob actus ſupernaturales, eſſentialiter diuerſos ab actibus naturalibus, conſtituere debuerunt. Et præſertim eſt perſpicuè de mente S. Thomæ q. 62. art. 3. & 4. Probatur primò ex dictis: nam iuxta doctrinam catholicam conſtat, & D. Auguſtinus frequenter docet, neceſſarium eſſe auxilium gratiæ ad omnes virtutũ actus vt valeant ad vitam æternam: & quandoque Auguſtinus loquutus eſt ſpecialiter de actibus temperantiæ, iuſtitiæ, fortitudinis: idquè totum ſumptum eſt ex ſacris litteris: ergo non ſolùm actus theologici, ſed etiam aliarum virtutum moralium, ſunt ſupernaturales. Nec enim putandum eſt, gratiam dici neceſſariam ad hos actus, ſolùm remotè, quia neceſſaria fit ad actum charitatis, quo illi imperentur, & ſic valeant ad vitam æternam: ſed omnino per ſe intrinſecè denotatur neceſſitas gratiæ ad eos omnes actus.

Secundò. Hi actus habent valorem ad gloriam, etiam ſi non expreſsè referantur ad Deum, nec à charitate imperentur, ſed erunt meritorij, ſi eliciantur ab homine iuſto ob honeſtatem intrinſecam proprij obiecti, vt dicemus q. 114 de merito: ergo ſunt per ſe ſupernaturales. Vnde, Vaſquez qui putat, actus purè morales hominis iuſti, eſſe meritorios de condigno gloriæ, vt eodem loco videbimus, ad quos explicat gratiam neceſſariam penes piam cogitationem; ſic inquam non habet ſolidam rationem, qua oſtendat, dari alios actus ſupernaturales diſtinctos à naturalibus: imò apud eum, otioſum erit, eos diſtinguere. Eius tamen ſententiam ibi refellemus.

Tertiò. De actibus quibuſdam in ſpeciali, peculiari ratione fateri oportebit, eſſe actus ſupernaturales, ſicut ſunt actus theologici: de illis inquam actibus, qui ſaltem mediatè Deum attingunt: vtpote actus pœnitentiæ qui eſt deteſtatio peccati inquantum offendit Deum, & plurimi actus religionis reſpicientis cultum Dei. Et quidem de actu pœnitentiæ expreſsè docet Trident. ſeſſ. 6., eſſe ex auxilio gratiæ: & præſertim can. 3. ex æquo iungit actum pœnitentiæ cum actibus fidei ſpei & charitatis; declarans non poſſe elici abſque auxilio gratiæ: & plura adhuc de actu pœnitentiæ ſuo loco dicemus. Atque in vniuerſum, ſi quis omnino contendat, actum ſupernaturalem debere intrinſecè reſpicere Deum, ſatis erit ille reſpectus qui verè in his actibus pœnitentiæ & religionis reperitur.

Quinam ſint huiuſmodi actus Quartò. Quia non omnes actus virtutum moralium ſunt ſupernaturales, cùm dentur ſine dubio ij actus qui correſpondent virtutibus acquiſitis; ideo aſſignandum eſſet, quinam ſint ſupernaturales. Et ſanè, illi qui imperantur ex ſpe & charitate, eo modo quo dicebamus q. 18. ſect. 10., poſſe actum virtutis moralis, præter ſuam bonitatem intrinſecam ex obiecto, participare aliam ex fine extrinſeco ad quem alterius virtutis imperio ordinetur: erunt inquam ſupernaturales, quando ſic ordinantur & imperantur per illos actus ſuper-

ſupernaturales: ita vt etiam intrinſecè in ordine ad proprium obiectum habeant honeſtatem ſupernaturalem, & non ſolùm extrinſecè in ordine ad alium finem. Non tamen negamus, ſaltem de poſſibili contingere poſſe, vt ex actu v.g charitatis ſupernaturali, conſequatur aliquis actus naturalis alterius virtutis: ſed tunc hic actus valebit ad finem ſupernaturalē, tantùm ſecundùm denominationem ab actu ſuperioris virtutis ad inſtar actus externi, & non ſecundùm ſuam honeſtatem intrinſecam ex obiecto. Rurſus, etiam abſque imperio ſeù ordinatione formali charitatis, poſſunt eſſe actus morales ſupernaturales, vere meritorij gloriæ, vt eodem loco de merito conſtabit. Itaque, in vniuerſnm, omnes illi actus morales, qui intra genus propriæ virtutis habent valorem ad finem ſupernaturalē, vel proximè vel etiam remotè, cenſendi ſunt ſubſtantialiter ſupernaturales. An verò hi actus attingant formalem quampiam rationem ſui obiecti, quam non attingunt actus naturales, ſeù quinam ſint huiuſmodi actus habentes valorem ad gloriam, & an diſcerni poſſint apud nos ab actibus naturalibus, ſequenti ſectione dicemus: vbi diſſoluetur quoque fundamentum oppoſitum prioris ſententiæ.

Quintò. Per actus virtutum moraliū in hac concluſione, non intelligimus tantùm actus elicitos voluntatis: ſed etiā in intellectu concedendos eſſe actus ſupernaturales, vltra inquam actus fidei quæ eſt virtus theologica. Datur enim in intellectu prudentia infuſa, cuius proinde actus ſunt ſupernaturales: dantur actus orationis, & laudis, & ſimiles.

Nō omnes actus virtutum theologicarum ſunt ſupernaturales.

Dico ſecundò. Non omnes actus qui immediatè reſpiciunt Deum tanquam obiectum, ſunt ſupernaturales. Concluſio eſt communis. Patet primò, ex eo quod oſtenſum eſt prima parte q. 12., & iterum dicemus q. 109., poſſe Deum à nobis cognoſci viribus naturæ, vtique per actus naturales noſtri intellectus. Et ſimilis ratio eſt vt haberi queat aliquis actus naturalis noſtræ voluntatis erga Deum. Poſſuntq; hi actus eſſe moraliter boni & virtuoſi.

Secundò. Concilium Arauſicanum & Trident., quando dixerunt, non poſſe hominem credere, ſperare, diligere, ſicut oportet, &c., indicarunt, dari poſſe alios actus harum virtutum, qui non ſint ſicut oportet ad iuſtificationem & vitam æternā, hoc eſt qui ſint naturales, non ſupernaturales. Et ſpecialiter poſſe elici ab intellectu noſtro actum aliquem fidei erga Deum & veritates ab eo reuelatas qui ſit ordinis naturalis, aliquem etiam ſimilem dilectionis actum, ſaltem imperfectum, eadem q. 109. & 2. 2. in proprijs materijs oſtendemus. Vel etiam ſi ad hos actus requiratur aliquod peculiare auxilium in ſtatu naturæ lapſæ, ob difficultatem in ijs inuentam; non per hoc hi omnes actus ſunt ſecundùm ſubſtantiam & ſimpliciter ſupernaturales, ſed tantùm eo modo quo dictum eſt ſect. prima.

Tertiò. Si omnis actus qui immediatè Deum attingit, eſſet ſupernaturalis; poſſet à nobis euidenter dignoſci, quandocunque elicimus actus ſupernaturales: quod nullatenus eſt admittendum, quia ſanè non conſtat nobis euidenter, quādo eliciamus actus verè ſupernaturales. Itaq; etiam circa Deum poſſunt & ſolent à nobis elici & exerceri actus ſimpliciter naturales. Verum eſt autem, per virtutes theologicas magis propriè ſolere intelligi, quæ ſunt infuſæ & ordinis ſupernaturalis: quo ſenſu, tales actus naturales non erunt appellandi actus virtutum theologicarum. Si tamen ſimplicem rigorem nominis attendamus, prout theologica virtus & actio dicitur, quæ habet pro obiecto Deum: ſic planè vocandæ ſunt actiones bonæ & virtutes theologicæ naturales.

Nec ſolùm ij qui ſequuntur infuſionē habituum

Dico tertiò. Non ſolùm actus eliciti ex habitibus infuſis & reſidentibus in anima, ſunt ſupernaturales: ſed dantur etiam ſupernaturales ante infuſionem habituum, eliciti non ex habitu, ſed ex ſpeciali Dei auxilio ſupplente vicem habitus. Concluſio eſt certa & patet: quia homo adultus exiſtens in peccato, debet ſuis actibus ſe diſponere ad obtinendam gratiam iuſtificationis, quam aliarum virtutum habitus infuſi comitantur: ſed illi actus debent eſſe ſupernaturales, alioqui nullum valorem haberent ad iuſtificationem: & ſæpè etiam tempore præcedunt ipſam iuſtificationem, nempe antequam

quam habeatur actus perfectæ contritionis ſeù dilectionis Dei: ergo verè dantur hi actus ſupernaturales, qui non procedunt ex habitibus infuſis.

Cùm autem, ad eliciendos hos actus neceſſarium ſit aliquod ſupernaturale principium, Deus quidem alio ſupernaturali auxilio eleuat noſtras potentias ad tales actus eliciendos, vt q. 110. tractabimus. Non ſolùm verò ab homine fideli peccatore, ſed etiam ab infideli, elici poterunt ex Dei auxilio ſpeciali actus ſupernaturales. Nam etiam infideles recipiunt à Deo auxiliũ ſufficiens, quo poſſint ſuſcipere fidem, poſſint ſe diſponere ad vlteriorem gratiam. Et ad hoc genus auxilij ſufficientis ſpectat cogitatio aliqua ordinis ſupernaturalis, quæ neceſſaria eſt vt voluntas affectum ſupernaturalem eliciat: & poterit hæc cogitatio appellari nomine fidei, tanquam initium quoddam, & tanquam gratia in ordine fidei. Atque ita explicandum erit, quod ait S. Thomas 2.2.q.10.art.4., infideles non poſſe operari bona opera quæ ſunt ex gratia: infideles ſcilicet, quando carent omni gratia ſpectante ad ordinem fidei, ſeu omni ſupernaturali cogitatione. Et ſimiliter, quod docere ſolet D. Auguſtinus, abſque fide, imò etiam charitate, non poſſe fieri vllum opus bonũ, vt explicauimus ſect.1.

SECTIO QVINTA.

Quod obiectum habeant actus ſupernaturales: & an ratione obiecti vel qua alia ratione ab actibus naturalibus diſtinguantur.

Refertur communis loquendi modus.

S. Thomas non ſolùm q.62. art.2. diſtinguit virtutes theologicas ab alijs ex parte obiecti: ſed q.63.art.4. hinc etiam diſtinguit virtutes morales infuſas ab acquiſitis. Et ſic etiam Alenſis par. 2. q.31.memb.3., Riccard.in 2.diſt.3. art.7. q.1., & alij Theologi dicere ſolent, quòd licet virtus infuſa & acquiſita habeãt idẽ obiectum materiale, tamen differant in obiecto formali. Et multi id ita explicant: virtutem infuſam formaliter reſpicere ordinem ad finem & beatitudinem ſupernaturalem, virtutem acquiſitam ordinem ad finem naturalem: vel, virtutem infuſam attingere honeſtatem ſupernaturalem obiecti, acquiſitam verò reſpicere naturalem bonitatem obiecti. S. Thomas ea q.63. ait, temperantiam acquiſitam ponere modum in ſumptione ciborum ſecundùm regulam humanam, ne videlicet noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum: infuſam verò ponere modum ſecundùm regulam diuinam, vt homo caſtiget corpus ſuum & in ſeruitutem redigat. Vaſquez hìc diſp.86. cap.6., ſimili modo in obiecto aliarum virtutum moralium duplicem honeſtatem conatur diſtinguere. Præterea in ſpeciali de actu fidei, multi Theologi conantur aſſignare diuerſitatem obiecti formalis: dicentes, fide infuſa credi veritates vt reuelatas à Deo; fide verò acquiſita, qualem habent Hæretici circa multa myſteria, non credi vt reuelatas à Deo, aut ſaltem non quatenus diuina reuelatio proponitur per Eccleſiam. Similiter de actu charitatis, alium eſſe circa Deum vt finem & bonum ſupernaturale, alium circa Deum vt finem & bonum naturale. Ita Thomiſtæ cum S. Thoma infra q.109. art.3. ad primum, & alii quos refert ibi Vaſquez diſp. 194. cap.2., qui diſp. ſequenti, difficilem eſſe probat diuiſionem amoris, naturalis & ſupernaturalis, circa Deum vt finem naturalem & ſupernaturalem, itá vt vterq; amor ſit amor amicitiæ: aitquè, faciliùs dici poſſe, amorem naturalem eſſe amorem concupiſcentiæ quo appetimus Deum nobis ipſis vt bonum noſtrum; omnemquè amorem amicitiæ quo diligimus Deum vt bonum in ſe, eſſe ſupernaturalem. Demum Suarez lib.2.de Grat. c.11. loquens de actu fidei, & pariter altis capitib. ſequentibus loquens de ſpe & charitate & virtutibus moralibus, contendit, ſemper inueniri aliquam diuerſitatem ex parte obiecti formalis inter actus ſupernaturales & actus naturales.

Difficile eſt hos actus ex obiecto diſtinguere.

Dico tamen primò. Difficile eſt aſſignare obiectum proprium actibus ſupernaturalibus, quod non ſit commune etiam actibus naturalibus: non loquor ſolùm de obiecto materiali, in quo res eſt ſatis manifeſta; ſed etiam de formali. Ita

Ita notarũt aliqui recentiores Theologi: & defendunt Conink. lib. 1. de Virtutib. diſp. 5. dub. 3. & 4., & Granad. hac 1. 2. controu. 8. tract. 1. diſp. 4. ſect. 3., Molina in Concord. diſp. 7. & diſp. 14., Aragona 2. 2. q. 1. ar. 1. §. *Sed ex hoc*, Lorca in tract. de Grat. diſp. 9., & alij. Et fauet Sotus lib. 1. de Natura & gratia cap. 21., dicens, omni actui elicito ex habitu infuſo circa ſuum obiectum, poſſe elici alium ſimilem per vires naturales, ſiue per habitum acquiſitum. Allegari etiam poſſunt plures ex antiquis, Scot. in 3. diſt. 25. q. 2. & d. 27. q. 1. §. *Ad quartum principale*, Durand. in 2. d. 28. q. 1., Palud. in 4. d. 14. q. 2., & alij, dum ſpecialiter loquuntur de actu fidei, vel de actu charitatis, aut de alijs virtutibus infuſis, & non agnoſcunt in iis diſtinctionem ex parte obiecti.

Quia idẽ obiectũ poteſt terminare vtroſque actus.

Et probatur primò: quia ſi quæ ratio obiectiua ſupernaturalis aſſignatur, adhuc in hanc ferri poterit actus naturalis. Facta enim diuina reuelatione de obiecto ſuper naturali, poterunt humano modo haberi motiua ſufficiẽtia ad id cognoſcẽdũ actu naturali: & dum habebitur talis cognitio, poterit etiam voluntas in idem obiectum ferri actu naturali: voluntas enim eſt inclinata ad appetendum bonum; & quamuis ei proponatur certum bonum vt ſuperans vires naturæ, poterit etiam naturaliter id appetere. Sic quidem conſtat, Dœmones ipſos cognoſcere myſteria ſupernaturalia, cùm intelligant Scripturas & reuelationes factas hominibus. Et dum peccarunt appetendo ſimilitudinem cum Deo, vel in natura, vel in beatitudine, aliauè diuina perfectione, vtique deſiderarunt aliquid impoſſibile, vel ſimpliciter, vel ſaltem reſpectu ſuarum virium naturalium. Atque hi actus omnino ſunt naturales: ergo verè poſſunt eſſe actus naturales, tàm voluntatis quàm intellectus, circa obiectum ſupernaturale, & circa rationem obiectiuam ſupernaturalem. Imò taliter, vt hæc ipſa ratio ſit motiua ad appetendum, ſi nempe ea ipſa ratione inducatur quis ad aliquid appetendum, quia eſt bonum ſupernaturale, atque adeo vt maius bonum magiſquè æſtimandum ab eo apprehenditur. Non ergo poterit formaliter aſſignari obiectum vt proprium actuum ſupernaturalium, quod actibus naturalibus non poſſit attingi.

Secundò. Ratio etiam obiectiua naturalis poteſt terminare actus ſupernaturales: poteſt enim nobis proponi per diuinam reuelationem: & patet de facto, quia nobis reuelatæ ſunt multæ veritates, quæ alioqui naturali lumine ſunt euidenter cognoſcibiles: & in rebus moralibus ſacra Scriptura proponit quæ ſint bona & quæ mala, quamuis etiam naturali lumine nota ſint. Circa hæc omnia, actus quidem ſupernaturalis fidei verſatur, quatenus diuinæ reuelationi ſubſtant: atque ita aliqua diuerſa ratio obiectiua terminat actum fidei, quæ non terminat actum ſcientiæ naturalis. Tamen actus voluntatis, ſequens actum ſupernaturalem fidei proponentem honeſtatem alicuius obiecti, non terminatur formaliter in eandem cognitionem vel reuelationẽ ſupernaturalem: huiuſmodi enim eſſet actus, quo gauderet quis de eo quòd ea honeſtas reuelata ſit & nota per fidem: ſed actus proprius in materia virtutis erit, quo velit quis facere talem actum eo quod honeſtus eſt, etiam ſi non reflectat ſuper hoc quòd tali cognitione vel tali medio eam honeſtatem cognoſcit. Sicut, ſiue quis cognoſcat bonitatem cuiuſdam actus, eo quòd credat teſtimonio alterius id affirmantis, ſiue quòd ſua euidenti notitia id aſſequatur; ſemper eadem erit bonitas obiectiua, terminans actum voluntatis, & inducens ad amorẽ obiecti. Sic ergo actus voluntatis conſequens actum ſupernaturalem fidei, poteſt habere pro ſuo formali obiecto motiuo, id ipſum prorſus, quod poteſt eſſe obiectum actus conſequentis notitiam naturalem, nempe obiectum in ſe naturale: ſed alter ex his actibus eſt ſupernaturalis, alter naturalis: ergo non aſſignatur obiectum proprium actuum ſupernaturalium, diſtinguens hos actus ab actibus naturalibus.

Alioqui certa experientia noſcerentur actus ſuper naturales.

Tertiò. Idem ratione à poſteriori probatur. Nam facile eſt diſcernere, quodnam obiectum, & quamnam rationem ſeu formalitatem in obiecto, quiſque apud ſe vel cognoſcendo vel appetendo attingat: ſiquidem experimento ipſo nobis conſtat, an cognoſcamus obiectũ ſub vna vel alia ratione, an aſſentiamur alicui veritati ob diuinum teſtimonium

vel

vel ob aliud medium, an appetamus obiectum ob hanc vel illam rationem: ergo iuxta hoc diſcernimus, quandonam intellectus noſter & voluntas feratur per ſuum actum in rationem obiectiuam ſupernaturalem vel naturalem; vnde ſi ex hoc diſtinguuntur actus vtriuſque generis, vnuſquiſque experientia ipſa ſciret quandonam exercet actus ſupernaturales: & ſic certus eſſe poſſet, non ſolùm de ſua fide infuſa, ſed etiam de charitate alijſquè virtutibus infuſis, & de gratia ſanctificante quæ ſemper confertur homini elicienti actum ſupernaturalem dilectionis Dei ſuper omnia. Conſequens autem eſt abſurdum, vt quæſt. 112. conſtabit: ergo non datur obiectum proprium actuum ſupernaturalium, quod actibus naturalibus attingi non poſſit, & ratione cuius illi ab his actibus diſtinguantur.

Oſtenditur ſpecialiter in virtutibus moralibus. Quartò. Breuiter diſcurrendo per virtutes in ſpecie. In virtutibus moralibus quæ non verſantur circa Deum, obiectum v. g. temperantiæ, non videtur habere duplicem honeſtatem diſtinctam, vnam naturalem & alteram ſupernaturalem. Honeſtas enim temperantiæ conſiſtit in mediocritate delectationum, honeſtas abſtinentiæ in mediocritate cibi & potus: quæ quidem mediocritas in ſe vna & eadem eſt, appetibilis per ſe naturaliter, & appetibilis ob finem vitæ æternæ ſupernaturalem, actuque ſupernaturali. Quod adhuc magis inclareſcet, examinando omnem modum, quo duplex honeſtas videatur poſſe diſtingui.

Temperãtia. Quintò ergo dici non poteſt, actum ſupernaturalem eſſe, quo volumus temperatè uiuere ob finem vitæ æternæ, & alioqui actum eſſe temperantiæ naturalem. Tum quia ad honeſtatem virtutis in propria ſpecie, non requiritur ordo explicitus ad finem extrinſecum, etiam ad ipſam beatitudinem: ſed ſicut ad actum naturalem non oportet vt voluntas expreſsè reſpiciat beatitudinem naturalem, ita nec ad actum ſupernaturalem: ſed potiùs intrá obiectum ipſum & honeſtatem temperantiæ per ſe ſpectatæ, vterque actus diſtinguendus eſt. Tum etiam, ad rationem meriti reſpectu vitæ æternæ, non oportet expreſsè operari propter vitam æternam: attamen non niſi per actus ſupernaturales meremur vitam æternam, vt quæſt. 104. dicemus: ergo. Tum præterea, hic actus volo temperatè viuere ob finem vitæ æternæ, poteſt eſſe naturalis, & poteſt reperiri etiam in Iudæis: ergo non poteſt illo modo aſsignari obiectum proprium actus ſupernaturalis.

Sextò. Nec poteſt diuerſitas obiecti aſſignari penes diuerſam mediocritatem in eadem materia virtutis. Abſtinentia enim acquiſita, ponit mediocritatem in cibo & potu, non formaliter ad hoc ne noceat valetudini, vel ne impediat vſum rationis, quinimò hic eſſet actus potiùs charitatis erga ſeipſum: nec eſt actus proprius abſtinentię, niſi dum quis velit eam mediocritatem ob honeſtatem ipſam intrinſecam in tali materia; quia videlicet per ſe honeſtum eſt, ſeruare modum in voluptate cibi & potus, abſque vllo reſpectu ad finem valetudinis aliumuè ſimilem. Et ſimiliter, ſi quis velit temperatè viuere, vt ſubijciat corpus ſpiritui; hic actus erit virtutis reſpicientis honeſtatem in genere, ſicut eſt hic actus, cupio corpus ſubeſſe ſpiritui ne reſiſtat ad honeſtè viuendum. Vel ſi quis attendat ſpecialem quampiam honeſtatem, v. g. ne caro inſurgat aduerſus ſpiritum in materia caſtitatis, abſtinere à cibo erit actus caſtitatis. Et hæc omnia conſtant ex dictis antea quæſt. 18. ſect. 4. & 10. Præterea, etiam hic actus, volo temperatè viuere ad ſeruãdam valetudinem, & integritatem rationis, quod vtique honeſtum eſt, poteſt eſſe adhuc ſupernaturalis: & ex alia parte, hic actus, volo temperatè viuere vt ſubdam corpus ſpiritui in rebus ſpiritualibus, poteſt eſſe adhuc naturalis.

Septimò. Nec etiam in materia iuſtitiæ poteſt huiuſmodi diſtinctio duplicis honeſtatis aſſignari, eo modo quo explicauit Vaſquez: quia, inquit, iuſtitia acquiſita reddit quod ſuum eſt alteri, vt conciui humanæ Reipublicæ, in qua pax ſeruari debet; iuſtitia verò infuſa reddit quod ſuum eſt alteri, vt conciuis eſt Dei & particeps vitæ ſpiritualis & gratiæ. Hoc inquam non rectè dicitur: quia potiùs actus iuſtitiæ exerceri ſolent conſiderando quatenus per ſe honeſtum *Iuſtitia.*

eſt, reddere vnicuique ſuum, non attendendo ad hoc quatenus alter eſt conciuis humanę Reipublicæ vel Dei: neque ſanè hoc requiritur ad honeſtatem iuſtitiæ. Et præterea, vterque ille actus, reſpiciendo proximum ſub vtraque conſideratione, poteſt eſſe ſupernaturalis, & ſimiliter vterque poteſt eſſe naturalis.

Et alijs. Octauò. Nec in his nec in alijs virtutibus moralibus diſtingui poteſt duplex honeſtas: vna qua conſideretur obiectum & opus, vt conueniens humanæ naturæ quatenus rationali, & ad hanc honeſtatem ſit actus naturalis: altera quatenus idem obiectum vel opus conſideratur vt conueniens humanę vitæ ſpirituali, ſeu homini prout eſt ciuis Sanctorum & domeſticus Dei, & ad hanc honeſtatem actus ſit ſupernaturalis. Vel honeſtatem naturalem eſſe conformitatem ad lumen naturę, ſupernaturalem verò ad legem æternam & dictamen mentis diuinæ. Etenim, ſolemus bona opera exercere, abſque ſpeciali conſideratione harum rationum, ſed ſolùm attendendo honeſtatem virtutis. Et quando occurrunt in ſpecie tales conſiderationes, iuxta vtramque poteſt actus eſſe naturalis, & iuxta vtramquè poteſt eſſe ſupernaturalis.

In virtutibus quoque theologicis. Fide. Nonò. Etiam in materia theologicarum virtutum, poteſt eſſe actus naturalis, quo credat quis veritates quatenus à Deo reuelatas & ab Eccleſia propoſitas. Sicut enim poteſt quis naturaliter credere id quod ab alio homine narratur, ſic poterit credere quod Eccleſia aſſerit aſſe à Deo reuelatum: cùm ad hoc occurrant ſufficientia motiua vt prudenter credatur, intantum quod myſteria noſtræ fidei dicuntur euidenter credibilia. Ac certè, argumentis & rationibus conamur infidelibus perſuadere veritatem noſtræ fidei, ſicut in alijs humanis rebus fieri ſolet. Atque Dæmones ipſi coacti credunt. Et poteſt quis per ignorantiam credere aliquid falſum, putans id eſſe à Deo reuelatum & ab Eccleſia propoſitum: qui actus erit omnino naturalis: ergo ſic poteſt etiam dari actus naturalis quo credatur verum: & poteſt etiam credi verum, cum aliqua praua circunſtantia, & tunc actus erit quoque naturalis.

Spe, & Charitate. Similiter poteſt eſſe actus naturalis ſpei, quo ſperet quis vitam æternam & claram Dei viſionem, quam putat eſſe ſupernaturalem, ſperans à Deo vt auctore ſupernaturali per auxilia ſupernaturalia: hoc modo enim Iudæi ſperare ſe dicunt, quorum tamen actus huiuſmodi naturales cenſentur. Nec pariter pro duplici charitatis actu diſtingui poteſt duplex ratio obiectiua in Deo. Etenim Deum amamus amore amicitiæ, eo quòd conſideramus ipſum vt bonum in ſe: non verò in Deo diſtinguere poſſumus duplicem bonitatem, vnam naturalem, & alteram ſupernaturalem. Poſſumus quidem diligere Deum ex bonitatis eius conſideratione, vel deducta ex beneficijs naturalibus, vel ex beneficijs ſupernaturalibus. Sed hic etiam actus poteſt eſſe naturalis, cùm dari poſſit notitia in ſubſtantia naturalis horum beneficiorum, ſuppoſita reuelatione Dei. Et ex alia parte, ille prior actus poteſt etiam eſſe ſupernaturalis: ideoque pij viri ex illa etiam conſideratione conantur ſe & alios excitare ad amandum Deum; putantes, hunc amorem valere quoque ad obtinendam remiſſionem peccatorum & vitam æternam. Quando autem amamus Deum vt bonum nobis naturale vel ſupernaturale, hic eſt amor concupiſcentiæ, reſpectu Dei. Neque poteſt hoc modo diſtingui duplex amor concupiſcentiæ, vnus naturalis & alter ſupernaturalis: quia etiam deſiderare nobis Deum vt bonum beatificū ſupernaturale, poteſt eſſe actus naturalis, vt modò dicebamus de actu ſpei. Sed quia poteſt etiam eſſe actus ſupernaturalis, vt patet de virtute infuſa ſpei; nullatenus poteſt admitti quod dicebat Vaſquez, amorem amicitiæ eſſe ſupernaturalem, amorem concupiſcentiæ eſſe naturalem.

Quomodo explicandus ſit cōmunis loquendi modus. Dico ſecundò. Poteſt adhuc aliquo pacto explicari communis loquendi modus S. Thomæ & aliorum, actus ſupernaturales habere obiectum ſupernaturale, & actus naturales obiectum naturale: nempe, non ita quaſi diuerſa ratio & formalitas ſit in obiecto, vna terminans actum naturalem, & altera ſupernaturalem: ſed quia, dum eadem ratio obiectiua terminat actum ſupernatura-

tura-

turalem, exercet munus obiecti ſupernaturalis: dum verò terminat actum naturalem, exercet munus obiecti naturalis. Cùm enim eadem ratio obiectiua terminare poſſit vtrunque actum, exercet etiam vtrumque munus, ac diuerſimodè denominatur. Et loquendo ſub nomine honeſtatis, actus ſupernaturalis attingit honeſtatem ſupernaturalem, quatenus ordinatur ad finem ſupernaturalem vitæ æternæ, & quatenus decet hominem tanquam conciuem & domeſticum Dei: hoc eſt ipſa honeſtas intrinſeca virtutis, dum terminat actum ſupernaturalem, exercet munus honeſtatis ſupernaturalis, habentis valorem ad vitam æternam, & condecentis hominem vt eleuatum ad ſtatum ſupernaturalem. Atque in ſpeciali, honeſtas, v.g. temperantiæ, dum terminat actum ſupernaturalem virtutis infuſæ, exercet in ſe ipſa rectam normam diuinæ regulæ, qua dirigitur ad vitam ſpiritualem, & ad ſubdendum corpus ſpiritui in vita ſpirituali. Similiter in virtute charitatis, alius actus amoris eſt circa Deum vt finem & auctorem ſupernaturalem, alius verò vt naturalem: hoc eſt reſpectu vnius actus, Deus exercet munus auctoris & finis ſupernaturalis; reſpectu alterius, naturalis. Et ſic in alijs virtutibus.

Adducitur exempla. Explicari hoc magis poteſt exemplis. Dicitur verum eſſe obiectum intellectus, bonum autem obiectum voluntatis. Hoc accipiendum eſt in actu exercito: hoc eſt, quamuis circa eandem ipſam rationem obiectiuam verſetur actus voluntatis & intellectus, atque bonitas ipſa cognoſcitur ab intellectu, & veritas amatur à voluntate: tamen idem ipſum obiectum, reſpectu intellectus exercet munus veri, reſpectu voluntatis munus boni. Aliud exemplum magis propinquum eſt: potentia animæ, ſecundùm facultatem naturalem dicitur elicere actum naturalem, ſecundùm facultatem obedientialem actum ſupernaturalem; cùm certè ab eadem ipſa facultate exeat vterque actus: ſed dum elicit actum naturalem, exercet munus potentiæ naturalis: dum verò elicit actum ſupernaturalem, exercet munus potentiæ obedientialis. Diſcrimen autem eſt, quòd ex parte potentiæ requiritur eleuatio vt eliciat actum ſupernaturalem, ex parte verò obiecti non requiritur alia eleuatio vt terminet actum ſupernaturalem, non enim eleuatur obiectum vt attingatur tali actu. Itaque patet, hanc diſtinctionem obiecti non ſe habere antecedenter ad diſtinctionem actuum, ſed potiùs eſſe denominationem inde deſumptam in genere cauſæ formalis: eo enim formaliter obiectum dicitur exercere munus obiecti naturalis aut ſupernaturalis, quo actus eſt naturalis aut ſupernaturalis: ſicut color denominatur viſus & viſibilis ab actu viſionis præſenti & poſſibili.

Quomodo aſſignanda ſit ratio diuerſitatis horum actuum. Dico tertiò. Optima ratio explicandi diſtinctionem actus ſupernaturalis ab actu naturali, erit per differentias eſſentiales ipſorum actuum: quia videlicet circa idem obiectum, dari poteſt quidam actus, conſentaneus humanæ naturæ, proportionatus viribus eius: & hic eſt actus naturalis. Poteſt etiam dari alius actus, eſſentialiter diuerſus, qui ſecundùm ſubſtantiam ſuam eſt ſupra exigentiam & virtutem naturalem animę, ſed poteſt alici per auxilium ſuperadditum, naturaliter indebitum, eleuans & adiuuans potentiam. & hic eſt actus ſupernaturalis. Hæc ratio diſtinguendi hos actus, ſatis manifeſtè colligitur ex dictis, & fundatur in catholica doctrina de neceſſitate auxiliantis gratiæ ad actus habentes valorem ad iuſtificationem & vitam ęternam.

Poteſtquè ampliùs explicari per ordinem ad diuerſum principium vtriuſq; actus. Nam ad actum naturalem, ſufficiens principium eſt potentia naturalis cum concurſu generali Dei: ad alium verò actum, principium eſſe debet, non ſolùm potentia noſtra, ſed etiam auxilium ſublimioris ordinis. Inſuper actus voluntatis naturales, eliciuntur ex cogitatione intellectus naturali: actus verò ſupernaturales ex pia cogitatione ſupernaturali. Rurſus, per ordinem ad finem, vt notauit Bonauentura in 3. diſt. 33. art. 2. quæſt. 5.: quia videlicet alius actus habet proportionem & valorem ad vitam æternam, quæ eſt viſio beatifica ſimpliciter ſupernaturalis; alius verò tãtum ad beatitudinẽ aliamuè

mercedem naturalem: ille eſt actus ſupernaturalis, hic eſt naturalis. Sed hæ etiam explicationes, licèt videantur à priori, ſcilicet à cauſa effectiua, & à cauſa finali: tamen potiùs dicere valet, ideo hic actus habet valorem ad vitam æternam, & ideo requirit auxilium gratiæ, quia in ſubſtantia ſua talis eſt, nempe ſupernaturalis: ſicut, ideo calor v. g. eſt apta diſpoſitio ad formam ignis, & aptus eſt emanare à forma ignis, quia eſſentialiter calor eſt. Et ex his demum facile erit ſatisfacere ad argumenta quæ Suarez pro parte oppoſita congeſſit: ſupponendo, quòd actus naturales nullum habeant valorem ad ſalutem, ſed ſoli actus ſupernaturales ſint ſalutares: ac proinde quòd Deus concedit iuxta opportunitatem ſingulis hominibus auxilia ordinis ſupernaturalis, vel efficacia, vel ſaltem ſufficientia, ad tales actus. Et dum ex Philoſophia dicitur, actus & habitus diſtingui ex obiecto: debet intelligi, quòd diſtinguantur quidem quando habent diuerſum obiectum: ſed non ex hac parte ſolùm, verùm etiam circa idem obiectum poſſint aliunde diſtingui: quamuis hæc diſtinctio actuũ ſupernaturalium à naturalibus, & totum genus actuum & habituum ſupernaturalium, non poterat ſolo Philoſophiæ ductu cognoſci, ſed ex diuina reuelatione innotuit.

SECTIO SEXTA.

Vtrum actus ſupernaturales, ſint eſſentialiter boni, nec poſſint eſſe mali.

Quorundam ſententia.

INdicarunt aliqui, actus ſupernaturales cuiuſcumque virtutis infuſæ, qui ab homine in ſtatu viæ eliciuntur, poſſe vitiari ex appoſitione malæ circunſtantiæ. Sotus lib. 1. de Natura & gratia cap. 22. Corollar. 2. concedit, etiam actum charitatis poſſe vitiari. Et caſus eſt, ſi quis eliciat actum virtutis infuſæ, ob prauum finem, vel eo tempore quo deberet obſeruare aliud præceptum, vel tàm vehementer vt ſuæ valetudini noceret, vel cùm Deus alicui præcepiſſet ne talem actum eliceret. Defendit hoc totum Salas tractatu de Bonitate & Malitia diſp. 3. ſect. 12. concluſ. 2. Aliqui verò dixerunt, ſaltem actus ſupernaturales intellectus, poſſe per malam circunſtantiam vitiari. Sic enim, Balaam Numeri 22., & Caiphas Ioan. 11., prophetando peccarunt, quia malum finem intendebant: prophetia verò eſt actus ſupernaturalis intellectus. Et præcipuè actum fidei poſſe dehoneſtari ex circunſtantia mali finis, concedit Caietanus hìc quæſt. 55. art. 3., & 2. 2. quæſt. 5. art. 2. §. *Ad primum dubium*. Medina verò hic quæſt. 56. art. 3., admittens, actum fidei poſſe elici ob inanem gloriam, ait adhuc eſſe bonum prout exit ab habitu fidei. Fauet S. Thomas 2. 2. quæſt. 47. art. 13. ad ſecundum, vbi ait, fidem non imperare conformitatem ad appetitum rectum, & in hoc differre à prudentia. Addiderunt aliqui, eandem eſſe rationem de ſpe, licèt non de alijs virtutibus voluntatis: eo quòd, etiam ſpes poteſt eſſe informis, ſicut fides, id eſt ſine charitate; non verò aliæ virtutes. Videtur ad mentem Caietani dicto loco huius 1. 2., dum ſpecialiter ait, actus virtutum quæ non poſſunt eſſe informes, non poſſe ordinari ad prauum finem.

Non poteſt actus ſupernaturalis eſſe prauus ex obiecto.

Dico primò. Nullus eſt actus ſupernaturalis, ex genere ſuo & obiecto prauus. Hæc concluſio eſt omnino certa: & de mente omnium Theologorum, qui non cognoſcunt alios morales habitus infuſos, niſi virtutes. Et probatur primò: actus ſupernaturales, ſunt perfectiones ſublimioris ordinis excedentes exigentiam naturę: & actus mali diſſonant potiùs rationali naturæ: non ergo datur vllus actus ex genere ſuo malus, qui ſit ſupernaturalis; v. g. odiſſe Deum, velle occidere, velle mentiri, & ſimiles. Rurſus, actus ſupernaturales, ſunt ſpecialia beneficia diuinæ gratiæ, ad quos Deus ſpeciali inſtinctu mouet & adiuuat hominem: ſed certè actus mali non ſunt huiuſmodi. Imò huc facit illa definitio Concilij Tridentini ſeſſ. 6. can. 6., *Si quis dixerit, mala opera ita vt bona Deum operari, anathema ſit.*

Secundò. Quamuis aliqui actus mali ſint, per ſe reſpicientes obiectum ſupernaturale; vtpote ſi Angeli deliquerunt appetendo vnionem hypoſtaticam, vel

eam

eam inuidendo Chriſto Domino, aut inordinatè appetendo ſuam beatitudinem ideſt claram viſionem Dei: non per hoc huiuſmodi actus ſunt ſupernaturales: nec enim eliciuntur ex ſpeciali auxilio gratiæ, imò potiùs confertur gratia ad vitandos tales actus. Per quod confirmatur quod ſect. præcedenti dicebamus, circa obiectum ſupernaturale dari poſſe actus naturales. Item, quamuis dentur actus mali, qui opponãtur actibus ſupernaturalibus: non per hoc ſunt ſupernaturales, vt pote actus odij Dei qui opponitur actui charitatis, & alij qui opponuntur alijs virtutibus infuſis: quia nimirum, non oportet formam contrariam alteri formæ ſupernaturali, eſſe etiam ſupernaturalem.

Nec etiam actus intellectualis erroneus.

Tertiò demum. Quia non ſolùm in genere moris extant actus moraliter mali: ſed etiam in genere actuum intellectualium inueniuntur ij qui carent veritate & rectitudine, ſuntquè falſi & erronei: nec etiam hoc modo dari poſſunt actus ſupernaturales erronei in intellectu. Quare, ſi quis ignorantia inuincibili inducatur ad credendum aliquid tanquam reuelatum à Deo & propoſitum ab Eccleſia, quod reuera falſum ſit: hic actus neutiquam erit ſupernaturalis: quia fides diuina eſſe non poteſt niſi de obiecto prorſus vero, vt in propria materia conſtabit. Similiter ſi quis inculpabiliter putans aliquid eſſe ſperandum à Deo, id ſperet, quod tamen reuera non cadat ſub obiectum ſpei theologicæ: hic actus ſperandi nequaquam erit actus ſpei ſupernaturalis.

Non poteſt actus elicitus voluntatis eſſe malus ex circũſtantia.

Dico ſecundò. Nullus eſt actus ſupernaturalis elicitus voluntatis, ex circunſtantia malus. Hoc expreſſit S. Th. 2.2 q.17.ar.1.ad primum, vbi ait, virtutibus infuſis neminem poſſe malè vti. Et in omnium ſententia, de virtutibus infuſis maximè verum eſt quod dicitur in definitione virtutis, *Qua nullus malè vtitur*. Pro hac concluſione probatur primò, nullum actum earum virtutum infuſarum quæ gratiam ſanctificãtem inſeparabiliter comitantur, poſſe eſſe peccatum mortale. Nam in eodem ipſo inſtanti quo peccat quis mortaliter, amittit gratiam cum ijs virtutibus: at actus ſupernaturales in homine iuſto eliciuntur à virtutibus infuſis: certè autem principium immediatum productiuum alicuius effectus, debet exiſtere in eo inſtãti quo effectum producit; nulloquè modo fieri poteſt, vt per effectum in eodem inſtanti quo producitur, tollitur principium tunc producens. Quòd verò nec per auxilium ſpeciale ſupplens vicem habitus, nec per habitum ſi Deus vellet eum conſeruare in homine peccante, nec per virtutem ſpei quæ poteſt eſſe informis, elici queat actus ſupernaturalis malus, ſequenti communi ratione vniuerſaliter probandum eſt.

Secundò. Nullo modo, nec etiam venialiter, poſſe vitiari vllum ex actibus ſupernaturalibus voluntatis, ſic probatur. De ratione actus ſupernaturalis eſt, vt fiat ob honeſtatem ipſam virtutis ex parte obiecti: licèt enim actus virtutum moralium infuſarum, non neceſſariò debeant expreſsè reſpicere Deum, ſaltẽ debent per ſe reſpicere honeſtatem ſui obiecti: ſed actus malus, licèt ſola circũſtantia vitietur, non reſpicit obiectum vt honeſtum, quia vbi adeſt mala circunſtantia, ſimpliciter tollitur virtutis honeſtas, vt dictum eſt q. 18. præſertim ſect. 14. Hæc autem ratio maximè probat, non poſſe vllum ex his actibus vitiari ex parte finis: prorſus enim non agit ob honeſtatem virtutis, qui in operando intendit prauum finem. Probat etiam, ſi quis ſcienter quamcunquè aliam malam circunſtantiam adhibeat. Si verò quis vincibili ignorantia peccet, videlicet eliciendo actum eo tempore, quo per inaduertentiam culpabilem non cogitat ſe teneri ſub mortali vel veniali ad aliud quid faciendum: is videtur poſſe operari, quantum eſt in ſua intentione præſenti, ob honeſtatem virtutis; cùm putet ſe honeſtè agere. Sed quoad hoc, & quoad totam præſentem concluſionem, res à fortiori conſtabit ex concluſione ſequenti.

Nec etiam actus alterius potentia.

Dico tertiò. Nullus eſt actus ſupernaturalis virtutis infuſæ, etiam alterius potentiæ à voluntate, malus ex circunſtantia. Pro hac concluſione ſunt qui docent, actum fidei infuſæ non poſſe vitiari. Ita Bagnes 2.2. q.4. ar.5. dub.2., Vaſquez hic diſp.53. cap.4. & infra diſp. 186. cap.2., & alii plurimi Recentiores.

Ac planè indicat S.Thomas hìc q. 56. ar. 3.& 2.2.q.5.ar.2. ad ſecundum. Eo verò loco in contrarium allegato, tantùm voluit, fidem qua homo credit ea quæ iuxta Chriſtianam religionem facere debet, non neceſſariò ſecum ferre rectam voluntatem faciendi; prudentiam verò omnino connotare hanc voluntatem: non autem negauit, eam ipſam fidem dependere ex pia & recta voluntate credendi.

Probari ſolet primò quoad actum fidei auctoritate D. Auguſtini lib. de Cathechizandis rudibus cap.5., vbi ait: *Rariſſimè quippe accidit, imò nunquam, vt quiſquam veniat volens fieri Chriſtianus, qui non ſit aliquo Dei timore perculſus:* Si enim ob humanum commodum vult fieri Chriſtianus, non vult fieri, ſed potiùs fingere. Et ſic erit intelligendum quod ait c.17., *Sunt qui propterea volunt eſſe Chriſtiani, vt aut promereantur homines à quibus temporalia bona expectant, aut quia offendere nolunt quos timent:* hos ſcilicet exteriùs tantùm profiteri chriſtianam fidem, ſed non interiùs credere. Itaque videtur ex mente D. Auguſtini, non poſſe eſſe actum fidei niſi ex bono affectu, atque adeo nō poſſe eſſe malum ex circunſtantia, nempe ob intentionem praui finis. Addit Vaſquez, ſe non videre, quo pacto quis poſſet induci ad credendum rebus chriſtianæ fidei ob prauum finem, v. g. ob inanem gloriam; eſto induceretur ad fingendum exteriùs.

Sed hæc nimium probare videntur, nempe nullum poſſe eſſe affectum credēdi in voluntate, nec actum fidei in intellectu, malum ex prauo fine. At certè non ſolùm ad externam profeſſionem fidei, ſed etiam ad credendum interiùs, non eſt difficile, quempiam induci ex intentione praui finis, vt potè ob temporale commodum, vel ob inanem gloriam. Tum quia conſtat, interdum Chriſtianos aliquos, huiuſmodi affectu, vel timore mali, induci ad amplectendam aliquam infidelitatis ſectam, non ſolùm exteriùs, ſed etiam credulitate interna. Et vt plurimum Hæretici ex temeritate ob prauum finem inducti ſunt ad repugnandum fidei interiùs & exteriùs. Similiter ergo fieri poteſt, vt inducatur quis ad credendum rebus chriſtianæ fidei ex aliquo humano & inordinato affectu. Tum etiam ad alios quoque actus internos ſolent homines induci ob aliquem prauū finem: ergo poterit ſimiliter quis induci ad credendum ex prauo affectu. Tum inſuper, licèt ad temporale commodum, vel ad captandam gloriam apud alios, ſatis eſſet exteriùs fidem fingere, cùm actus interni non ſint per ſe noti inter homines: tamen poteſt hoc totum quod eſt fidem chriſtianam ſuſcipere, apprehendi vt vnum quid ex actu externo & interno; & ita quempiam ad id ex prauo fine induci. Tum etiam poteſt actus ipſe internus conferre ad prauum finem, vt videlicet promptiùs & alacriùs exerceatur externa profeſſio: aut ſi quis putaret, actus ſuos internos alteri innoteſcere. Fortaſſe tamen de facto, cùm myſteria noſtræ fidei ſint adeo ſublimia, non contingit, vt inducatur quis ad credendum interiùs, niſi bono pioquè affectu, ex auxilio diuinæ gratiæ. Et hoc tantùm eſt quod voluit Auguſtinus: qui licèt dixerit, *Aut nunquam*: cùm tamen dicat, *Rariſſimè*, non obſcurè ſignificat id quod rationabiliter putandum videtur de facto accidere, non quaſi ſecus eſſe non poſſit. Igitur poteſt quidem ſimpliciter actus fidei ex prauo affectu ob inordinatum finem elici: ſed hic nullatenus erit actus ſupernaturalis & fidei infuſæ: ſed erit actus quidam humanus, ad inſtar eorum actuum, quibus homines etiam quæ falſa ſunt interdum credunt.

Secundò ergo, de actu ſupernaturali fidei diuinæ efficaciter probatur intentum auctoritate Concilii Arauſicani ſecundi Can.5., vbi definitur, non ſolùm actum fidei, ſed etiam pium credulitatis affectum, ideſt volūtatem credendi, prodire ex ſpeciali auxilio gratiæ. Auguſtinus etiam & alii Patres docere ſolent, fidem eſſe ex pia affectione voluntatis: ſed vtique non eſt pius, nec ex ſpeciali auxilio gratiæ, prauus voluntatis affectus: ergo non poteſt actus fidei infuſæ vitiari vlla mala circunſtantia, qua concipiat quis voluntatem credendi ob inordinatum finem, vel alia praua ratione. Ad idem facit, quod ait Auguſtinus lib.4. contra Iulianum c.3., fidem Chriſti ſemper eſſe bonam. *Oſtenditur ex Concil. Arauſic.*

Tertiò, vniuerſali ratione probatur, nul-

Ex ratione auxilij gratiæ. nullum actum ſupernaturalem cuiuſcunque virtutis infuſæ poſſe eſſe malum. Omnis actus ſupernaturalis exercetur ex ſpeciali auxilio diuinæ gratiæ, nobis collato ex meritis Chriſti: ſed Deus non dat, neque Chriſtus ſua paſſione meruit nobis, auxilium ſpeciale ad malum: ergo nõ poteſt eſſe actus ſupernaturalis malus. Nec dici poteſt, Deum conferre quidem auxilium per ſe ordinatum ad bonum, hominem verò ex prauitate ſua adhibere malam circunſtantiam, & abuti diuino auxilio: ſicut vtique facultates naturales Deus non contulit, & concurſum generalem non exhibet, ad hoc vt malè operemur; ſed tamen verè dedit eas facultates, & verè exhibet concurſum ſuum, licèt his homo abutatur ad peccandum. Hoc inquam non tollit vim argumenti: quia Deus præbet auxilium ſpeciale determinatè cum omnibus circunſtantijs ad operandum: atque adeo daret tunc, quando videret hominem intendere v. g. inanem gloriam, ad hoc vt exerceret actum fidei tanquam medium vtile ad eum prauum finem; vel daret quando ei prohibitum eſſet talem actum exercere, ſiue quando impediretur ab obſeruatione alicuius præcepti: atque non ſolùm daret auxilium in actu primo, ſed etiam exhiberet in actu ſecundo concurſum ſpecialem ordinis ſupernaturalis ad actũ malum: hoc autem totum eſt abſurdum. Nec eſt eadem ratio de potentijs naturalibus & concurſu generali: hæc enim quæ communia ſunt, Deus tribuit vt vniuerſalis auctor naturæ, licèt homo ijs abutatur ad malum: ſed longè maius eſt, mouere & adiuuare auxilio ſpeciali ordinis diuini ac ſupernaturalis, quod prorſus non debet applicari ad vllum actum malum.

Ex ordine ad finem ſupernaturalem. Quartò. Actus ſupernaturalis habet proportionem & valorem ad vitam æternam, cùm ſit eiuſdem ordinis: omnino ergo huiuſmodi actus debet eſſe bonus: peccatum enim meretur pœnam, & repugnat adeptioni vitæ æternæ; nam etiam veniale peccatum retardat ad tempus ingreſſum regni cælorum: ergo dari non poteſt actus ſupernaturalis malus. Nec poſſet idem actus ſimul eſſe bonus & malus, meritorius præmij & pœnæ, vt dictum eſt q. 18. ſect. 14. Confirmatur: eos actus quos Concilia & Patres aſſerunt valere ad ſalutẽ, appellant actus pietatis, ac docent indigere auxilio gratiæ: hoſquè actus Theologi vocant ſupernaturales: ergo, dum actus eſt malus, iam non erit actus pietatis, non valebit ad ſalutem, non indigebit auxilio gratiæ per Chriſtum: & ſic non erit ſupernaturalis. Itaque quandocunque continget elici actum ex circunſtantia malum, licèt ex genere ſuo & obiecto talis actus alioqui eſſet bonus & virtutis infuſæ, tamen re ipſa tunc erit naturalis, etiam inquam ſi homo ex ignorantia vincibili peccet.

Explicatur concluſio de actibus virtutum infuſarum. Quintò demũ loquimur in cõcluſione de actu ſupernaturali virtutis infuſę: quia alioqui, ſi dentur alij actus, qui non ſint actus virtutũ infuſarũ, hi poterunt vitiari. Videlicèt iuxta opinionẽ aſſerentem miniſtrum Sacramenti phyſicè inſtrumentaliter efficere gratiam in anima ſuſcipientis Sacramentum, hęc actio productiua gratiæ, eſſet vtique ſupernaturalis: at eadem actio eſſe poſſet, ſi miniſter ex praua intentione vel indignè conficiat Sacramentum, quia ſemper idem effectus ſupernaturalis producetur. Hæc autem actio, vt patet, non eſt per ſe actio vllius virtutis infuſæ: neque de hac procedunt rationes factæ de alijs actibus. Sed tamen, quia voluntas conficiendi Sacramentum, eſt ex genere ſuo actus virtutis, nempè Religionis, ſi miniſter operetur ex praua intentione vel circunſtantia, hæc voluntas non erit ſupernaturalis, nec actus virtutis, non tamen impediet actionem illam & effectum gratiæ mediante Sacramento. Rurſus poſſet quis per gratiam gratis datam, ſanare v.g. infirmũ, ob inanem gloriam, vel cum alia mala circunſtantia. Hæc tamen actio, ſicut ipſe effectus, eſt tantùm quod modum ſupernaturalis. Et ad hoc genus dici poſſet ſpectare actus propheticus, diuerſæ rationis à fide infuſa, ita vt poſſit vitiari. Sed tamen ſimpliciter ex genere ſuo non oportet, cognitionem propheticam eſſe in ſubſtantia ſua ſupernaturalem. Et præterea in illis duobus exemplis, ad ſummum conſtat, externam prolationem verborum ordinatam fuiſſe ad prauum finem, atquè adeo fuiſſe actum vitioſum: actus autem externus, in ſua ſubſtantia non eſt niſi naturalis.

Poſſunt eſſe actus ſupernaturales nō boni ex defectu libertatis.

Dico quartò. Poſſunt eſſe actus ſupernaturales virtutum infuſarum, non boni ex defectu libertatis. Patet: tum quia dantur primi motus, qui præueniunt vſum rationis ac deliberationem; & dantur non ſolùm in genere actuum naturalium, ſed etiam ſupernaturalium: imò in his primis motibus ſupernaturalibus ex parte voluntatis, ſimul cum pia cogitatione ex parte intellectus, propriè conſiſtit illa gratia quæ dicitur excitans, vt q.111. videbimus. Tum etiam, viſio beatifica & dilectio Dei in patria, ſunt actus maximè ſupernaturales, & ſunt neceſſarij: atque ſimiliter poſſet Deus inferre neceſſitatem animæ exiſtenti in via ad actus aliquos ſupernaturales. Tum etiam, ratio à priori eſt manifeſta: quia libertas conſiſtit in hoc, quòd ita fiat actus vt poſſit non fieri: ſed hoc quod eſt poſſe non fieri, non eſt per ſe de ratione actus inquantum ſupernaturalis: ergo in eadē materia in qua ſunt actus ſupernaturales liberi, poſſunt eſſe neceſſarij. Hinc, cùm libertas ſit conditio requiſita ad bonitatem moralem, penes quam actus ſunt digni laude & præmio; ſic inquam poterunt eſſe actus ſupernaturales ex hac parte non boni.

An verò poſſit idem actus ſpecie & numero, mutari de libero in neceſſarium, & ſic de bono in non bonum, aut è conuerſo, & ita bonitas ſit denominatio extrinſeca actus; vel libertas ſit differentia eſſentialis & intrinſeca talis actus, & ſic bonitas quoque ſit proprietas intrinſeca: hæc res eſt communis ad omnes actus, de qua ſatis q. 19. diximus. Neque aliud nouum quoad actus ſupernaturales occurrit.

Cum libertate ſunt omnino boni.

Dico quintò. Stante ſufficienti libertatis vſu, omnino actus ſupernaturales ſunt boni. Hæc concluſio ſufficienter probata manet ex dictis: quæ enim oſtendebant non poſſe actum ſupernaturalem eſſe malum, demonſtrant eſſe bonum, dum adſit ſufficiens exercitium libertatis.

Debentq; procedere ex vera notitia.

Tandem addendum eſt, omnem actum ſupernaturalem liberum, eſſe ita reuera in ſe bonum, vt non detur actus ſupernaturalis bonus ex iudicio falſo ſeu ex cōſcientia erronea; ſed ſi qui ſit actus hoc modo moraliter bonus, hunc non eſſe ſupernaturalem, nec à virtute infuſa. Explicatur concluſio: ſi contingat, quempiā errore inuincibili putare, actum aliquem eſſe bonum, qui re vera non eſt talis, vel etiam qui re ipſa ſit malus, actus ex illa exiſtimatione & intentione procedens, erit moraliter bonus, vt dictum eſt q.18. ſect. 16. At non videtur talis actus eſſe ſupernaturalis, ſed potiùs erit actus virtutis acquiſitæ. Probari poteſt ex dictis: tum quia, auxilium ſpeciale diuinæ gratiæ ordinis ſupernaturalis, non debet admitti niſi ad actus qui verè boni ſint, & ex vera notitia cognoſcantur boni. Tum etiam, vt diximus concluſione prima, actus fidei quo credatur aliquid falſum, quod inuincibiliter putetur reuelatum à Deo & propoſitum ab Eccleſia, non eſt ſupernaturalis, nec fidei infuſæ: ergo illa præuia notitia falſa, qua putet quis aliquid eſſe bonum, non erit ſupernaturalis. Sed rurſus, actus ſupernaturalis voluntatis, neceſſariò ſupponit notitiam obiecti ex parte intellectus, quæ ſit eiuſdem ordinis ſupernaturalis: ergo ſimpliciter actus voluntatis non erit ſupernaturalis. Tum quoque, in ordine ad ſalutem, non videtur habere valorem, niſi actus qui fiat ex vera exiſtimatione bonitatis: ergo hic ſolùm cenſendus eſt ſupernaturalis. Actus autem factus ex inuincibili errore, excuſabitur quidem à culpa, quamuis ſit in materia praua: erit etiam moraliter bonus, ſi habeat alias circunſtantias: non tamen erit meritorius vitæ æternæ, nec habebit valorem in ordine iuſtificationis & ſalutis.

Debet verò hoc totum intelligi, quādo error eſt de bonitate obiecti & actus quæ dicitur ignorantia iuris. At ſi ſit tantùm error & ignorantia facti, non nocebit actui: vt potè, ſi putans quis quendam eſſe pauperem indigentem, qui talem ſe fingit, & ſic ex affectu miſericordiæ det illi eleemoſinam: etenim per accidens prorſus eſt, quòd ille reuera ſit vel non ſit indigens, dummodo alius ex affectu miſericordiæ inducatur ad erogandam eleemoſinam. Neque ſanè debet per fidem ſiue actum ſupernaturalem cognoſci, quòd ille ſit indigens: ſed tantùm debet ſic cognoſci, quòd indigenti ſit ſuccurrendum. Et ita in quibuſdam hiſtorijs narratur, fuiſſe Deo gratiſſima,

quæ-

quædam opera miſericordiæ, impenſa in ſubſidium eorum qui videbantur pauperes, quamuis reuera eſſent Angeli, vel boni procurantes ſalutem hominum, vel mali tentantes peruerſa intentione illudere pijs hominibus.

Difficultates ſoluuntur. Ex his patet quid dicendum ſit ad illos modos & caſus, qui initio adducebantur, vt viderentur actus ſupernaturales poſſe vitiari. Patet enim non poſſe vitiari ex intentione mali finis. Quoad alias verò circunſtantias ibi indicatas, Vaſquez diſp. 53. num 29. ait, quòd ſi quis eliceret actum virtutis infuſæ, contra prohibitionem Dei, vel cum nocumento ſuæ valetudinis, peccaret quidem quatenus applicaret animum ad cogitandum de tali re, non verò eò quòd eliceret actũ ipſum virtutis. Addunt aliqui, non poſſe actum virtutis à Deo prohiberi, cùm nullam mali rationem inuoluat, ob quã ſit capax prohibitionis. Sed hæc non ſatisfaciunt: quia illæ circunſtantiæ cadere poſſunt, non tantùm ſupra applicationem animi ad cogitandum de tali obiecto, ſed etiam ſupra actum ipſum circa tale obiectum. Neque ad prohibitionem neceſſe eſt præſupponi malitiam in obiecto & actu: ſed pleraquè ſunt, quæ ideo ſunt mala quia prohibita. Dici ergo debet, quòd ſi quis actum alioqui virtutis eliciat cum mala circunſtantia, eo ipſo talis actus non ſit ſupernaturalis, nec ex virtute infuſa alioue auxilio ſpeciali Dei: licèt ex parte obiecti videretur ſimilis actui ſupernaturali. Itaquè, ſi quis eliceret actum v. g. ſpei aut fidei eo tempore quo impediretur ab obſeruatione alicuius præcepti, vel cum nocumento valetudinis, aut contra prohibitionem Dei; tunc non niſi actum naturalem promeret & exerceret.

Qualis debeat eſſe actus ad obſeruationem præcepti ſupernaturalis. Obijcies præterea primò. Poterit quis adimplere præceptum aliquod ordinis ſupernaturalis, per actum ex circũſtantia malum, nempe non ſolùm in ſuſcipiendo & adminiſtrando Sacramenta, ſed etiam in eliciendis actibus fidei & ſpei. Quamuis enim talis homo peccaret, tamen non peccaret contra præceptum obligans ad eliciendos hos actus, ſed verè adimpleret hoc præceptum. At hoc præceptum debet adimpleri per actum ſupernaturalem: ergo tales actus verè eſſent ſupernaturales, licèt ſimul eſſent ex circunſtantia mali.

Reſpondetur. Vel præceptum ordinis ſupernaturalis obligat tantùm vt fiat actus circa certum obiectum ſupernaturale, non determinando vt fiat actus formaliter ſupernaturalis: & hoc præceptũ poterit adimpleri per actum ex circunſtantia malum, qui tamen actus eſt naturalis. Vel etiam obligat vt fiat actus ſupernaturalis, qualis ſine dubio eſt obligatio peccatoris, conſtituti in mortis articulo, & non habentis copiam confeſſarij, ad exercendum actum contritionis, quo ſe ad iuſtificationem diſponat: & ſic debet ille omnino conari vt actũ formaliter ſupernaturalem eliciat, ideoquè tenetur nullam malam circunſtantiã adhibere, & alioqui non adimplet præceptũ.

Non poteſt actus fidei vitiari prauo affectu. Obijcies ſecundò. Poterit quis habere vnum voluntatis actum ex omni circunſtantia bonum, quo velit credere; & alium actum, quo intendens inanem gloriam, velit credere: tunc actus credendi, ex vtroque voluntatis actu procedet: & ſic ſaluabitur quod dictum eſt in Concil. Arauſic., pium credulitatis affectum eſſe ex gratia: & ſimul ſtabit, actum fidei eſſe ex circunſtantia malum, ob aliũ voluntatis actum.

Reſpondetur. Si huiuſmodi caſus contingere poteſt, ita vt hoc pacto actus fidei vitietur, adhuc hic actus non erit ſupernaturaturalis. Atque dictum Concilij ita debet intelligi, vt non alius, niſi pius affectus, & ex auxilio gratiæ, poſſit mouere hominem ad actum fidei proportionatum iuſtificationi & vitæ æternæ: totuſquè voluntatis affectus, ſit rectus & bonus, ne vlla ex parte actus fidei vitietur.

Nec etiã concomitãter. Obijcies tertiò. Saltem fieri poterit, vt actus fidei ſupernaturalis, ex ſolo quidem pio affectu gignatur, ſimul tamen homo habeat alium inordinatum voluntatis affectum de eodem actu fidei, v. g. vanam complacentiam: actus ergo fidei, qui erat ſupernaturalis ex priori affectu, poterit vitiari per hunc alium comitantem affectum.

Reſpondetur. Actus voluntatis non tribuit malitiam alteri actui, niſi quem gignit, & ad quem mouet: ſi autem tantùm comitanter ſeù conſequenter ſe ha-

habeat ad aliium actum, non reddit illum bonum aut malum, vt rectè docuit S.Th. ſupra q 19. ar. 7. Sed talis actus comparabitur ad voluntatem comitantem, ſolummodò tanquam obiectum, non tanquam effectus: & ſic verum eſt, obiectum ſupernaturale poſſe terminare actum prauum, per quem tamen actum non dehoneſtatur ipſum obiectum in ratione actus in ſe, dum hoc obiectum eſt actus quidem ſupernaturalis, circa quē exercetur alius prauus voluntatis actus.

SECTIO VII.

Vtrum dentur habitus virtuoſi acquiſiti, reſpicientes tàm actus ſupernaturales quàm naturales.

Dātur virtutes acquiſita pro actibus naturalibus. NOn oportet, denuò hìc probare, acquiri habitus qui dicuntur virtutes, conferentes vt homo promptè & alacriter operetur in bonorum actuum exercitio. Hoc enim ſatis notum eſt ex cōmuni doctrina de habitibus, qua conſtat, actuum frequentia comparari habitus, inclinantes potentiam ad ſimiles actus promptiùs repetendos. Idquè in re præſenti non habet nouam difficultatem quoad actus bonos naturales, ijs videlicet comparari virtutes acquiſitas, ordinis pariter naturalis; & rurſus ſimiles actus faciliùs deinceps repeti & iterari ex inclinatione huiuſmodi acquiſita. Durandus tamen in primo diſt. 17. q. 10. num. 21. aſſerit, per actus quidem ſupernaturales, non verò per actus purè morales, gigni habitus. Sed, quia Durandus in vniuerſum non rectè ſentit de acquiſitione habituum per noſtros actus; ſatis eſt, communiter probatum ſupponere id quod dicebamus.

Rationes dubitandi prō actibus ſupernaturalibus. Noua difficultas eſt, num actibus ſupernaturalibus, de quibus iam loquuti ſumus, hæ virtutes acquiſitæ etiam correſpondeant. Et ratio dubitandi eſt: quia pro his actibus infunduntur virtutes à Deo ordinis ſupernaturalis, eſſentialiter diuerſæ ab acquiſitis: ergo actibus quidem naturalibus adæquatè correſpondent virtutes acquiſitæ, ſupernaturalibus verò tantùm virtutes infuſæ, & non acquiſitæ. Augetur difficultas: quia ſi acquiritur habitus per actus ſupernaturales, vel erit eiuſdem vel diuerſæ rationis ab habitu infuſo. Si eiuſdem: ergo potiùs habitus infuſus erit ex ſuo genere acquiſitus, id eſt aptus acquiri actuum exercitio: & ſic ſuperfluum eſſet diſtinguere habitus infuſos ab acquiſitis. Atque, ſi tantùm numero differat, ſequitur aliud inconueniens, nempe duo accidentia ſolo numero diuerſa exiſtere ſimul in eodem ſubiecto. Si dicatur eſſe diuerſæ rationis: contra eſt, quia ex ſententia Ariſtotelis & aliorum communi, per actus acquiritur habitus ſimilis illi à quo actus ipſi proueniunt: imò idem habitus eſt, qui actibus comparatur, & qui ad ſimiles actus repetendos inclinat. Neque apparet, ad quid deſeruiant habitus acquiſiti, præter infuſos, ad eoſdem actus. Inſuper, ſi acquiritur habitus per actus ſupernaturales, vel eſt eiuſdem vel diuerſæ rationis cum habitu acquiſito actibus naturalibus in materia eiuſdem virtutis. Si primum: abſurdum eſt dicere, actus adeo diſſimiles & eſſentialiter diuerſos, conuenire in vno ſimili & eodē habitu: abſurdum quoque eſt, habitum naturalem concurrere ad actus ſupernaturales. Si ſecundum: talis certè erit differentia habituum, qualis eſt actuum; ſcilicet alius habitus erit naturalis, & alius ſupernaturalis: at habitus ſupernaturales ſunt qui infunduntur à Deo, & non humanis actibus acquiruntur, niſi tantùm moraliter per modum meriti & diſpoſitionis: ergo dici non poſſunt acquiri habitus per actus ſupernaturales.

Sententia negans. Propterea S.Thomas hîc q. 51. ar. 4. ad tertium, & q. diſputata de Virtutibus in communi ar. 10. ad decimum nonum, negat per actus virtutum infuſarum, hoc eſt actus ſupernaturales, acquiri vllos virtutum habitus. Et hanc ſententiam defendunt Caietanus, Conradus, Medina hoc eodem loco, Valen. q. 3. de Habitibus puncto 4. dub. 2., Vaſquez diſp. 79. cap. 10., Salas diſp 3. de Habitibus ſect. 6., Lorca diſp. 19 de Virtutibus, Monteſinus diſp 32. quæſt. 3., Granad. Controu. 4. diſp. 4., Suarez lib. 6. de Grat. cap. 14. Tamen Caietanus & alij ex his, ſolùm ne-

negant, per hos actus gigni habitus infuſos, vel ijs ſimiles: & concedunt cum S.Thoma, per hos actus perfici & augeri virtutes effectiuas eorum.

Sententia affirmans.

At, etiam per actus virtutum infuſarũ acquiri habitus, ſentire videntur Scotus in 2.diſt.23.q.vnica, Gabriel q.2., Maior & Almain.q.3., Marſil. par.3.q.14., Durand. loco ſupra citato, & alij ex antiquioribus: quorum aliqui aſſerunt, dari fidem acquiſitam, ſic etiam ſpem & charitatem acquiſitam per noſtros actus, non deſignantes tantùm per actus naturales, ſed vidētur intelligere per omnes actus; & aliqui expreſsè declarant, etiam per actus fidei diuinæ. Sed quia hi antiquiores Theologi non ſatis explicarunt, actus virtutum infuſarum eſſe ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales, diuerſos eſſentialiter ab actibus naturalibus: ideo certiùs pro hac ſententia referentur recentiores Theologi. Et ita docent Molina prima parte q.1.ar.3.diſp.3.in fine, & in Concordia diſp.8. §.*Hic etiam*, Azorius lib.3. Inſtitut. moralium cap.21.q.6., Conink.lib.1. de Virtutib.diſp.7. dub.3. & Petrus de Bergomo in Concordantia dictorum S Thomæ dub.697., qui id aſſerit de mente S. Doctoris. Notantquè, per hos actus acquiri habitus diuerſæ rationis ab infuſis, & eiuſdem rationis cum habitibus acquiſitis per alios actus. Idem probabile putant Vaſquez & Salas.

Facit etiam pro hac parte S. Thomas q.17.de Veritate ar.1.ad quartum ſecundi ordinis, vbi expreſsè ait, ex actibus charitatis infuſæ gigni aliquem habitum dilectionis. Cumquè dicat, gigni eiuſdē rationis cum illo à quo actus ipſi cauſantur, tantùm voluit, eiuſdem rationis in genere eius virtutis, ſcilicet eſſe habitum charitatis ſeù dilectionis: & ſic in materia ſingularum virtutum. Eritquè hic ſenſus ſatis maniſeſtus, conferendo ſolutionem illam cum argumento. Imò locis in contrarium allegatis, pro hac eadem parte intelligi & explicari debet. Dicebat enim, per actus virtutis infuſæ confirmari & augeri habitum præexiſtentē: quod vtique non poteſt verificari niſi per maiorem acquiſitionem habitus. Et hic ſenſus eſt clarior in ea quæſt. de virtutibus, vbi nimirũ pariter ait, nec ex habitu virtutis acquiſitæ aliquem habitum gigni, quia ſic multiplicarentur habitus in infinitum: tantùm ergo voluit, non gigni nouum habitum, quaſi diuerſum & diſcretum à præexiſtenti, in eadem virtutis materia: ſed non negauit, acquiri ad augendum priorem quando ſupponitur. Et vel ſimpliciter intellexit, per actus virtutis infuſæ non gigni habitum diuerſum ab acquiſito priùs in eadem materia: vel etiam reſpectu habitus infuſi, dicere maluit, habitum acquiſitum cõfirmare & roborare illum; quàm eſſe diuerſũ, quaſi eo modo diuerſum quo alio. qui plures habitus pro diuerſis materijs diſtinguuntur.

Conceduntur virtutes acquiſitæ etiã pro actibus ſupernaturalibus.

Dico ergo primò. Dantur virtutes acquiſitæ, reſpicientes etiam actus ſupernaturales, hoc eſt quæ acquirantur ijs actibus, & inclinent ad illos promptiùs repetendos. Probatur primò eadem illa experientia, qua habitus in vniuerſũ agniti ſunt. Conſtat, homines probos in virtutibus ſe exercentes, iugiter in ſe experiri maiorem facilitatē ad exercitium virtutum: etiam inquam homines iuſtos operantes ex motiuo fidei, qui nempe ſolent ex infuſis virtutibus ſupernaturales actus elicere: nullumquè diſcrimen in experimento apparet, vt per actus naturales, non verò per ſupernaturales, maior facilitas, hoc eſt habitus, acquiri dicatur.

Secundò. Idem ratione à priori probari poteſt: quia debet hæc vis concedi actibus ſupernaturalibus, quæ vtique eorum perfectioni non repugnat, quinimò valde conſonat: poteſtquè hæc facilitas, actuum exercitio comparata, multum iuuare ad maiorem promptitudinē feruorem & frequentiam in ijs deinceps eliciendis. Nec prorſus apparet ratio, cur actibus ſupernaturalibus denegetur hæc vis, quæ in actibus naturalibus inuenitur. Non enim ineſt actibus naturalibus præciſè vt naturales ſunt, ſed potiùs vt actus voluntatis & intellectus ſunt, penes hanc inquam communem rationem, in qua actus etiam ſupernaturales conueniunt.

Tertiò. Ad hoc non obſtant habitus infuſi: quoniam ij dantur ad poſſe, non verò ad faciliter operari; præbent facultatem, non facilitatem, vt ſect. ſequenti dice-

dicemus: ſed præter potentiam concedenda eſt facilitas: ergo non ſunt negandi alij habitus. Sicut, per hoc quòd in intellectu ſupponantur ſpecies intentionales, quæ ſunt neceſſariæ ad ſimpliciter cognoſcendum, non denegantur habitus intellectuales præbentes facilitatem ad repetendos actus quibus acquiruntur. Ac etiam ſi habitus infuſi darent facilitatem, vtique ſtatim iuſtus ab initio eam aſſequeretur, dum recipit habitus infuſos; & ſemper eſſet vniformiter præditus facilitate ad omnes actus, quia illi habitus vniformiter augentur: vnde adhuc vlteriùs concedendi ſunt alij habitus qui propriè actuum exercitio comparentur, reddantque potentiam magis pronam & inclinatam ad operandum, ſinguli in ſua materia.

Quartò. Non ſatisfaciunt Thomiſtæ reſpondentes, per actus virtutis infuſæ perfici & augeri eandem ipſam virtutem: imò tenentur concedere quod intendimus. Hæc enim accretio & perfectio fieri debet per acquiſitionem habitus: & alioqui non poteſt intelligi abſque omni mutatione, vel per aliam quamcumque mutationem citra acquiſitionem habitus. Sed vel putant perfici & augeri eandem virtutem acquiſitam, quæ fortaſſe in potentia præerat, actibus naturalibus comparata: & hoc eſt quod dicemus concluſione ſequenti. Vel putant, perfici & augeri ipſam virtutem infuſam, quaſi per maiorem intenſionem eiuſdem rationis cum tali virtute:& hoc non eſt negare, per eos actus acquiri virtutem, ſed eſt aſſerere, acquiri virtutem de ſuo genere infuſam: quod tamen non eſt aſſerendum. Vel putant, tantum meritoriè & moraliter perfici & augeri virtutem infuſam per actus noſtros: & hoc non ſufficit, quia probatum eſt, phyſicè & ex natura rei acquiri facilitatem ad operandum, quæ facilitas debet explicari penès habitum acquiſitum diuerſum ab infuſo.

Quintò. Nec ſatisfacit Vaſquez nu. 47.; dicens, negari non poſſe, quotidiana exercitatione actuum ſupernaturalium, acquiri maiorem facilitatem:ſed hoc poſſe explicari abſque alio habitu, per hoc ſolùm quòd homo vtens ſpeciebus intentionalibus quæ ſunt in intellectu ad apprehenſionem obiecti circa quod elicit actum ſupernaturalem, ipſa exercitatione redditur promptior ad ſimiles actus apprehenſionis, & conſequenter ad alios quibus apprehenſio deſeruit. Nam, ſi hoc quicquam iuuat, aperit viam ad negandum omnem habitum acquiſitum, eludendamquè experientiam ex qua hi habitus agniti ſunt: certè enim hoc non plus valeret in actibus ſupernaturalibus quàm naturalibus: ſi ergo id non ſatis eſſet ad ſaluandam abſque habitu facilitatem quam in nobis acquiri experimur; ſequitur, debere tàm pro actibus ſupernaturalibus quàm naturalibus,acquiſitos virtutum habitus concedi.

Eadem virtutes acquiſitæ ſunt pro actibus naturalibus & ſupernaturalibus.

Dico ſecundò. Virtutes acquiſitæ reſpicientes actus ſupernaturales, ſunt diuerſæ rationis à per ſe infuſis, & videntur eædem ipſæ quæ reſpiciunt actus naturales. Prima concluſionis pars conſtabit ex dicendis ſect. ſequenti. Secunda pars ſuadetur: quia, licèt poſſet quis opinari, per actus ſupernaturales acquiri habitum eſſentialiter diuerſum ab acquiſito per actus naturales; & habitum acquiſitum actibus ſupernaturalibus eſſe etiam ſupernaturalem, illis proportionatum, adhuc verò eſſentialiter ab infuſo diuerſum: tamen hoc non eſt neceſſarium: quin potiùs homo exercens actus alicuius virtutis, acquirit facilitatem ad repetendos actus in eadem materia, tàm ſupernaturales quàm naturales, ſiue illi actus fuerint naturales ſiue ſupernaturales. Itaque ſufficere videtur vnus & idem virtutis habitus, qui indifferenter vtriuſque ordinis actibus comparetur & augeatur: atque adeo ſecundùm ſubſtantiam ſuam ſit naturalis: & ſic virtutes acquiſitæ præbentes facilitatem ad operandum, reſpiciunt tàm actus ſupernaturales quàm naturales.

Satisfit rationibus dubitandi

Ex his facilè reſpondetur ad rationem dubitandi priùs allatam. Non ſatis eſt concedere habitus infuſos ad actus ſupernaturales: quoniam hi habitus dantur ad ſimpliciter operandum: ſed concedẽdi ſunt alij ad faciliter operandum, ipſomet actuum exercitio comparati. Quare ordo ad habitus acquiſitos, communis eſt actibus ſupernaturalibus & naturalibus, eiſquè conuenit ſecundùm

dùm communem eorum rationem: actus verò ſupernaturales, cùm excedant vires naturę, requirunt ex ſua ſpeciali ratione habitus infuſos. Sicut actus intellectus requirunt in ipſo intellectu ſpecies, & prætereà gignunt habitus: ſed tamen in voluntate non requiruntur ſpecies, & acquiruntur habitus. Atque hæ virtutes acquiſitæ, ſunt diuerſæ rationis ab infuſis: ex actibus verò gignitur habitus ſimilis illi à quo tales actus cauſantur, illi ſcilicet habitui qui facit vt actus faciliùs eliciantur, non verò illi habitui qui datur ad ſimpliciter operandum; idemquè eſt habitus præbens facilitatem ad operandum, & qui acquiritur actibus in eadem materia. Nec ſunt inutiles hi habitus acquiſiti præter infuſos: cùm addant huiuſmodi facilitatem. Rurſus, licèt actus naturales & ſupernaturales ſint eſſentialiter diuerſi, tamen illi qui ſunt in eadem materia, conueniunt circa idem obiectum, habentquè talem ordinem inter ſe, ob quem conueniant in eodem habitu acquiſito facilitatem præbente. Nimirum, hi actus ſunt ita ſimiles inter ſe, vt à nobis diſcerni non poſſint, quandò ſcilicet eliciamus actus ſupernaturales: & ſic etiam indifferenter experimur facilitatem acquiſitam ad hos actus. Nec eſt abſurdum, habitum naturalem concurrere ad actum ſupernaturalē: habitus enim acquiſitus ſe tenet ex parte potētię, quæ vtique eſt naturalis animæ. Et dum potentia eleuatur per habitum infuſum, coniunctim eleuatur cum tota facilitate & habitu acquiſito: & habitus acquiſitus præſtat, vt potentia cum habitu infuſo promptè eliciat actum ſupernaturalem.

Obijcit prætereà Vaſquez. Habitus acquiſitus determinat potentiam, quæ ex ſe eſt indifferens ad facilè & difficilè operandum: ſed potentia ad actus ſupernaturales conſtituitur potens per habitum infuſum: ergo habitus acquiſitus determinat ſimul potentiam innatam & habitum infuſum: quod videtur abſurdum. Reſpondetur, id nullum eſſe abſurdum, ſi rectè explicetur quæ ſit illa determinatio: non enim eſt aliud, quàm inclinatio & propenſio ad promptiùs operandum: quæ inclinatio optimè poteſt addi ſupra potentiam innatam & virtutem infuſam.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum dentur virtutes infuſæ, reſpicientes ſpecialiter actus ſupernaturales.

VIrtutes infuſas morales, diuerſas à theologicis, videlicet temperantiam infuſam, iuſtitiam infuſam, & alias, negarunt Henricus Quodlib. 6. quæſt. 12., Scotus in 3. diſt. 36. quæſt. prima §. *contra hoc eſt Auguſtinus*, verſic. *Licet iſtud*, Durand. diſt. 33. quæſt. 6. At verò Ocham. in 4. quæſt. 3. ad tertium & quartum dubium, & Gabriel diſt. 4. quæſt. 1. art. 2. & 3., dixerunt, non apparere neceſſitatem aut efficacem rationem conſtituendi virtutes morales infuſas.

Dico primò. Concedendæ omnino ſunt aliquę virtutes infuſæ, habitualiter permanentes in anima, ordinis ſupernaturalis, ſaltem inquam Theologicæ. *Dantur virtutes infuſæ theologicæ.* Hæc aſſertio eſt communis. Quam aliqui ſtatuunt vt in fide certam. Sic Valent. diſp. 4. quæſt. 3. puncto 4. & diſp. 8. quæſt. 3. puncto 2., & 2. 2. quæſt. 6. de Fide puncto 1. in fine, referens Scotum Gabrielem Vegam & alios: quamuis 2. 2. quæſt. 1. de Charitate puncto 1. §. 3. dicat, non eſſe expreſſum errorem & hæreſim, negare habitus infuſos. Item Pelantius ſupra quæſt. 10. art. 1. diſp. 2., Suar. lib. 6. de Grat. cap. 8., Conink lib. 1. de Virtutib. diſp. 6. dub. 1., & Granadus hic Controu. 4. diſp. 2., putant eſſe de fide, quòd in iuſtificatione infundantur habitus virtutum Theologalium. Alij ſunt qui vocant fidei proximam: & approbat Lorca diſp. 8. de Virtutibus. Medina autem quæſt. 51. art. 4. & quæſt. 62. art. 1. ait, nunc eſſe ferè hæreticum, negare habitus infuſos, præſertim virtutes theologicas. Bagnes 2. 2. quæſt. 23. art. 2. dub. 1. ait, non eſſe hæreſim & errorem expreſſum, ſed temerarium & errori proximum, negare habitus virtutum infuſos. Sotus lib. 2. de Nat. & grat. cap. 18. ait, eſſe ingentem temeritatem negare hos habitus. Monteſinus hic diſp. 32. quæſt. 1. ait, eſſe erroneum vel

errori proximum. Attamen Vaſquez diſp. 86. num. 7. & diſp. 203. num. 20. & 117., contra Andræam de Vega ait, iuxta communem Theologorum ſententiam, hanc rem non ſpectare ad fidem.

Ex Scriptura. Probari poteſt cóclusio primò ex Scriptura: In Epiſt. 1. ad Corinth. cap. 13. *Nunc autem manent tria hæc, fides, ſpes, charitas*: vbi per ly, *manent*, denotari videntur quædam Dei dona permanentia in anima, atque adeo qualitates habituales. Similiter ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris.* Et alia loca ſunt, quæ præſertim oſtendunt, formam iuſtificantem eſſe donum aliquod habituale permanens in anima. Alia verò loca, quæ de omnibus virtutibus, vel ſpecialiter de cardinalibus loquuntur, referemus concluſione ſequenti.

Concilijs. Probatur ſecundò ex definitione Eccleſiæ. In concilio Lateranenſi ſub Innocentio tertio, & refertur cap. *Maiores*, de Baptiſmo & eius effectu, fit mentio de quæſtione inter Theologos agitata, num paruulis dum baptizantur, non ſolùm remittatur culpa, ſed etiam infundantur virtutes quoad habitum, & res indeciſa relinquitur. Poſtea in Concilio Vienneuſi ſub Clemente V., & refertur in Clementina vnica de ſumma Trinitate & fide catholica, probabilior reputatur, & tanquam magis conſona dictis Sanctorum & Doctorum approbatur, optinio affirmans infundi virtutes: quod ſaltem de Virtutibus theologicis, rem adeo certam facit, vt nullus deinceps auſus fuerit negare, hos habitus infundi tàm paruulis quàm adultis. Tandem aſſertiuè in Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. definitur, *In ipſa iuſtificatione, cum remiſsione peccatorum, hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.* Vaſquez tamen vbi ſupra contēdit, Concil ū poſſe intelligi de actibus, ſeclusis habitibus: quia actus etiam dicuntur infundi à Deo: & ad iuſtificationem hominis adulti concurrunt hi actus, licèt non eodem iuſtificationis momento: ideoquè ly *ſimul* poſſe intelligi pro continuatione morali totius temporis quo homo ad iuſtificationem ſe præparat ex auxilio gratiæ: & certè, dum peccator priùs credens ac ſperans, poſtea iuſtificatur, ei non de nouo infunduntur habitus fidei & ſpei, licèt augeantur. Verùm, negari non poteſt, verbum *infundendi*, magis propriè referri ad habitus quàm ad actus. Et modus quo Concilium loquitur dicendo, *In ipſa iuſtificatione ſimul cum remiſsione peccatorum infundi fidem ſpem & charitatem*: manifeſtè inſinuat, id totum fieri in eodem iuſtificationis momento quo peccata remittuntur: at conſtat, ſæpè contingere, hominem in eo inſtanti non habere actus harum virtutum: ergo Concilium loquebatur de habitibus. Et in principio capitis dixerat, ad peccatoris diſpoſitionem ſequi iuſtificationem, *Quæ eſt ſanctificatio & renouatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & donorum*: vbi ſimul cum gratia coniungit dona, vtique intelligens virtutes infuſas permanentes.

Ratione. Tertiò. Probatur ſpeciali ratione hæc aſſertio: quia certum eſt, dari actus fidei ſpei & charitatis, intrinſecè ſupernaturales, quibus aptè & proportionatè homo ad æternam gloriam debeat peruenire: ac etiam ſi quis negaret aliarum virtutum actus ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales, hos ſaltem concedere debet: ergo neceſſe eſt, vt facultates animæ ad hos actus eleuentur ſupernaturalibus principijs: & hæc principia erunt virtutes habitualiter permanentes. Nam homo quamdiu eſt in gratia, habet omnino charitatem, vel quia hæc ab ipſa gratia ſanctificante non diſtinguitur, vel quia eam inſeparabiliter comitatur: charitas verò ſine fide & ſpe eſſe non poteſt. Qui autem aliquod mortale peccatum, quod non ſit deſperationis vel infidelitatis, committunt, amittunt quidem gratiam & alias virtutes, non tamen fidem & ſpem: ſed ſicut iuſtus eſt habitualiter iuſtus per gratiam permanētem, ita fidelis eſt habitualiter fidelis, vtique per habitum fidei permanentem. Et alia communiter pro virtutibus infuſis concluſione ſequenti afferemus.

Dantur etiam infuſæ morales. Dico ſecundò. Concedendæ quoque ſunt virtutes morales infuſæ ordinis ſupernaturalis, eſſentialiter diuerſæ ab acquiſitis purè moralibus. Hæc eſt communis Theologorum ſententia, Sancti Thomæ quæſt. 63. art. 3. & 4.,

Caiet.

Caiet. Conrad. & Medinæ ibidem, Bonauent. Riccardi Capreoli Palud. Hiſpalenſ. & aliorum in 3. diſt. 33., Heruæi Opuſcul. de Virtutibus quæſt. 3., Antonini 4. par. titulo 1. cap. 1. §. 3., Vega lib. 7. ſuper Concil. cap. 14., Valent. q. 6. de Virtutibus puncto 1. & 2., Vaſquez diſp. 86., Salas diſp. 6. de Virtutibus ſect. 1., Lorca diſp. 18. & 19. de Virtutibus, Curiel q. 63 art. 4., Monteſino diſp. 38. quæſt. 4., Granado Controu. 5. tract. 1. diſp. 5., Suarez lib. 6. de Grat. cap. 9. Imò Capreol. rem tam certam cenſet, vt oppoſitum dicat eſſe erroneū. Conrad ait, eſſe contra definitionem Eccleſiæ. Medina ait, de quibuſdam eſſe fide certum, de alijs verò ſine temeritate negari non poſſe. At Suarez, Vaſq. Salas, Lorca, Curiel, & alij, cenſent, hanc rem non ſpectare ad fidem, ſed ſolùm eſſe probabiliorem Theologorum ſententiam.

Ex Scriptura. Probari poteſt primò auctoritate Scripturæ. Sap. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honeſtas per manus illius*. Qui locus poteſt ſic intelligi: ſimul cum Diuina ſapientia, quæ tunc venit in animam, eamquè inhabitat, cùm homo iuſtificatur, veniunt omnes virtutes, omnis honeſtas: quod optimè de virtutibus quæ in iuſtificatione infunduntur verificatur: & hæ virtutes dici debent per ſe infuſæ, eſſentialiter diuerſæ ab acquiſitis. Ad Galatas 3., *Qui tribuit vobis ſpiritum, & operatur virtutes in vobis*. Vbi per ſpiritum poteſt intelligi gratia ſanctificans, quæ omnino eſt donum habituale permanens in anima: & cùm Apoſtolus coniungat ſpiritum & virtutes, videntur intelligendæ virtutes quas Deus ſimul cum gratia infundat: non ſolùm inquam virtutes theologicæ, ſed omnes virtutes in omni materia: hunc enim ſenſum vniuerſalem reddit modus ille loquendi abſolutus. Omitto alia Scripturæ loca, quæ faciliùs exponi poſſunt, vel de virtutibus acquiſitis, quarum vtique Deus etiam eſt auctor; vel de actibus virtutum, quatenus fiunt ex auxilio gratiæ, quod poteſt eſſe non ſolùm habituale, ſed etiam actuale.

Eccleſia. Secundò probari poteſt ex definitione Eccleſiæ in Clementina vnica de Summa Trinitate, vbi Pontifex cum Concilio, tanquam probabiliorem commendauit, opinionem Theologorum aſſerentium, paruulis in Baptiſmo infundi virtutes. Et aliqui ſic probant, ſenſum eſſe non tantùm de virtutibus theologicis, ſed etiam moralibus: quia Pontifex mentionem fecit duplicis opinionis oppoſitę inter Theologos, quarum affirmantem ipſe approbauit: Sed ſic eſt, quod controuerſia inter Theologos erat de Virtutibus moralibus: ergo de his loquutus eſt. Vaſquez tamen, vt vim huius teſtimonij eluderet, ait, controuerſiam inter Theologos fuiſſe de virtutibus theologicis. Probat: quia eadem controuerſia eſt, de qua loquitur ibi Clemens, cuius antea meminerat Innocentius in capite *Maiores* de Baptiſmo: ſed ea quæſtio fuerat de virtutibus theologicis, cùm referatur opinio negans, paruulis infundi fidem charitatem aliaſquè virtutes. Et rurſus, vtroque loco, vterque Pontifex refert opinionem dicentem, paruulis non infundi gratiam & virtutes, ſed tantùm remitti culpam: ergo ſi controuerſia erat de infuſione gratiæ, erat de infuſione virtutum theologicarum. Sed, eſto controuerſia fuerit etiam de virtutibus theologicis, tamen negari non poteſt fuiſſe quoque de moralibus: præſertim cùm Innocentius expreſsè referat, quoſdam negare fidem charitatem aliaſquè virtutes infuſas: at præter fidem & charitatem, vna alia ſupereſt virtus theologica, ſcilicet ſpes: ergo ſenſus erat etiam de virtutibus moralibus. Et ita, dum Pontifex refert, alios dixiſſe oppoſitum; ſermo adhuc eſt de iiſdem virtutibus, tàm moralibus quàm theologicis. Et Clemens quoque, indefinitè loquendo, videtur intellexiſſe de omnibus virtutibus, de quibus erat inter Theologos controuerſia. Ex hac ergo auctoritate Pontificis, habetur ſaltem, probabiliorem eſſe ſententiam concedentem virtutes etiam morales habitualiter infuſas.

Tertiò probari poteſt auctoritate Patrum. Auguſtinus paſſim refert virtutes ad donationem diuinæ gratiæ, & alioqui ait non eſſe veras virtutes. Ex eiuſq; doctrina ſumpſerunt S. Thomas alijquè Theo- *Patribus.*

Theologi definitionem illam virtutis: *Eſt bona mentis qualitas, qua benè viuitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur:* per quam vltimam particulam notant, contrahi definitionem virtutis, ſpecialiter ad genus virtutis infuſæ. Item Ambroſius lib.6.Exameron cap. 7., Hieronim. in Præfat. ad Threnos, Greg. Homil. 5. in Ezechielem, & alij plures, idem non obſcurè ſignificant. Quorum verba, licèt Vaſquez interpretari conatur de virtutibus acquiſitis, vel de actibus virtutum: tamen Concilium Vienenſe affirmauit, ſententiam conſtituentem habitus infuſos eſſe magis conſonam dictis Sanctorum. Accedit locus Cathechiſmi Romani Tractatu de Baptiſmo §. *Sed vt ad Baptiſmi effectus*, dicentis: *Gratiæ adhæret nobiliſsimus virtutum comitatus, quæ in animam ſimul cum gratia diuinitus infunduntur.*

Rationibus. Quartò probari ſolet his rationibus. Dari debent virtutes, attingentes formaliter obiectum & motiuum ſupernaturale, diſtinctum ab obiecto formali virtutum acquiſitarum: ergo illæ ſunt per ſe infuſæ. Debet homo habere principium, quo ordinet actus morales ad Deum vt finem ſupernaturalem: hoc principium eſt virtus infuſa. Debet homo habere principium, quo actus virtutum moralium reddantur meritorij apud Deum: hoc principium eſt virtus infuſa. Hæ tamen rationes non aſſequuntur intentum: quinimò, iam ſupra oſtenſum eſt, actus ſupernaturales non attingere diſtinctum obiectum formale ab actibus naturalibus. Nec etiam actus ſupernaturales neceſſariò fieri ſub expreſſa ordinatione ad Deum: & è contra ſub hac ordinatione fieri poſſe actus etiam naturales. Ac demum, ex parte hominis operantis, vt eius actus ſint meritorij coram Deo, habetur per gratiam ſanctificantem, vt conſtabit ſuo loco de merito.

Quintò ergo vera ratio concluſionis eſt: quia antea oſtenſum eſt, dari actus ſecundũ ſubſtantiam ſupernaturales, hoc eſt ad quos eliciendos inſufficiens eſt facultas naturalis animæ, indigetquè principio ſuperiore eleuante & adiuuante: debet ergo principium hoc omnino concedi. Poſſet vero hoc principium aſſignari, vel externum, nempe Deus ipſe, non tantùm generali ratione concurrens vt cauſa prima, ſed alia ſpeciali ratione vt auctor ſupernaturalis: vel internum, nempe intrinſecè infuſum & inhærens in potentijs animæ. Et rurſus ſi internum, vel poteſt eſſe tranſiens tunc cùm homo operatur, vel habitualiter permanens. Debere concedi principium internum, etiam in homine peccatore, licèt poſſet Deus per ſe immediatè eleuare potentiam, oſtendemus poſtea quæſt. 110. Debere autem in homine iuſto concedi principium internum permanens habituale, cuius generis ſunt virtute infuſæ, ſuadetur facilè. Tum quia id magis conſentaneum eſt ſuaui ordinationi rerum, vt nempe cauſa ſecunda exiſtens in ſtatu proportionato, habeat permanenter vim requiſitam in ratione cauſæ ſecundæ: & ſic homo iuſtus eſt in ſtatu proportionato ad exercendos actus ſupernaturales, cùm viuat vita ſpirituali & ſupernaturali. Tum etiam patet exemplo: homo prout viuens vita naturali, præditus eſt potentijs naturalibus ad operandum: ergo etiam prout viuens vita ſpirituali, debet eſſe præditus habitibus ſupernaturalibus. Tum ſimiliter, ad actus bonos naturales proportionatos beatitudini naturali habet homo virtutes acquiſitas: ergo ad actus ſupernaturales proportionatos vitæ æternæ, conuenienter debet eſſe infuſis virtutibus exornatus. Tum præterea, harum virtutum comitatus maximè decet gratiam ſanctificantem, quæ eſt ſublimis quædam participatio Diuinæ naturæ: cumquè gratia ſit tanquam eſſentia vitæ ſpiritualis, non debet carere habituum famulatu, qui ſunt quaſi potentiæ eiuſdem ordinis ſupernaturalis. Tum demum, his rationibus infunduntur theologicæ virtutes: ergo cùm dentur etiam actus ſupernaturales, virtutum moralium, concedendæ quoque ſunt virtutes morales infuſæ. Et inter has aliquæ ſunt, quæ theologicis valde aſſimilantur: vtpote multæ Religionis partes, inter quas ſpecialiter pœnitentia valde accedit ad virtutem charitatis: ergo ſaltem hæ negari non poſſunt: & ſic tandem aliæ omnes concedi debebunt.

Atquè

Dantur ad omnes actus ſupernaturales.

Atquè ex his abſolutè patet, ad omnes actus ſupernaturales qui ab homine elici poſſunt, agnoſcendas eſſe virtutes infuſas. Vnde, ſi ſub virtutibus theologicis & moralibus non comprehendantur omnes, erunt addendæ aliæ. Videlicet, ſi per virtutes morales intelligantur tantùm quæ ſunt in parte appetitiua, & per theologicas tantum fides ſpes & charitas: cùm ab intellectu eliciantur alij etiam actus ſupernaturales, non ſolùm actus prudentiæ, ſed etiam orationis, laudis, & ſimiles; ad hos etiam inquam actus concedendæ ſunt virtutes infuſæ. Rurſus patet, omnes quidem virtutes infuſas ineſſe homini iuſto ſimul cum gratia: ſine gratia verò reperiri ſolere fidem & ſpem in peccatoribus, ſect. 23 attingemus. Demum patet, ineptè dixiſſe Marſilium in 4. q. 10. art. 1., infundi quidem paruulis in Baptiſmo virtutes, ſed eiuſdem rationis cum ijs quæ actuum exercitio acquiruntur. Etenim, ſi ponuntur virtutes infuſæ, dici debent per ſe infuſæ, & eſſentialiter ab acquiſitis diſtinctæ: & alioqui nullatenus eſſet concedenda infuſio virtutum de genere acquiſitarum, in paruulis alijſquè dum iuſtificantur: quamuis ſpeciali priuilegio hæ etiam alicui fuerint extrinſecùs infuſæ, vtpote primis parentibus, & Chriſto domino.

Non cadunt ſub experientiam.

Sed contra has virtutes infuſas, Scholaſtici qui eas negare videbantur, obijciebant primò, non eſſe neceſſarias vltra acquiſitas. Sed ad hoc, ſatis iam earum neceſſitatem oſtendimus.

Secundò. Si infunderentur virtutes paruulis in Baptiſmo, deprehenderentur poſtea ipſo experimento, dum paruuli adoleſcunt, & aſſequuntur vſum rationis, itemquè in peccatoribus dum conuertuntur: attamen conſtat, eandem difficultatem in illis inueniri ad rectè viuendum, ac ſi non fuiſſent baptizati, & in alijs antequam iuſtificarentur. Ad hoc, ex dictis habetur, has virtutes conſtituere potentiam in actu primo vt valeat elicere actus ſupernaturales, non autem præbere facilitatem ad operandum: non ergo poſſunt experientia deprehendi. Et cum illis adhuc ſtat difficultas quam homo experitur: cùm etiam virtus infuſa non expellat habitum vitij oppoſitum vt dicemus q. 71., nec per ſe reprimat paſſiones.

Quare dantur pueris.

Tertiò. Cùm pueri in eo ſtatu nequeant operari, inutile ac ſuperfluum videtur, tunc eis infundi virtutes. Sed hæc ratio, tàm de theologicis quàm de alijs procederet: quia omnes hæ virtutes tribuuntur ad operandum, & ad remiſſionem peccati ac iuſtificationem animæ ſufficit formaliter habitus gratiæ ſanctificantis. Verè autem nullæ virtutes ſunt inutiles & ſuperfluæ: quia nimirum ex connexione quam habent, debent comitari gratiam: & quia ordinantur ad ſtatum, in quo homo poterit operari, & quem non eſt inconueniens virtutibus præuenire.

Quomodo ab acquiſitis diſtinguantur.

Quartò. Si virtutes infuſæ ſunt diuerſæ rationis ab acquiſitis: ergo ſunt æquiuocè virtutes: erunt etiam imperfectiores acquiſitis, cùm non præbeant facilitatem ad operandum. Sed certè, ex eo quod ſub aliquo genere diſtinguantur diuerſæ ſpecies, non ſequitur alteram ſpeciem æquiuocè appellari eodem generico nomine: virtutes ergo infuſæ, propriè & vniuocè dicuntur virtutes, habentquè veram virtutis rationem, contractam tamen per differentiam eſſentialem, eas ab acquiſitis diſtinguentem. Maior quoque perfectio eſt facultas ad ſimpliciter operandum, & præſertim ad actus ſublimiores, quàm facilitas: vt certè perfectior eſt potentia naturalis, quàm habitus acquiſitus addens potentiæ facilitatem.

Quam aptè appellantur habitus.

Quintò. Virtutes infuſæ non videntur eſſe habitus, cum tribuant poſſe operari: nec ſunt potentiæ; quia potentiæ innaſcuntur naturæ, & non de nouo extrinſecùs infunduntur. Circa hoc contendi poſſet magis de nomine quam de re, num nomen habitus vel potentiæ aptiùs infuſis virtutibus tribuatur. Nec deſunt, qui ob dictam rationem, potentias appellare malint, & in prędicamento qualitatis ſub ſpecie potētiæ collocare. Communi tamen vſu appellantur habitus, & ſub hac ſpecie in Logicis diximus habere locum in prædicamento qualitatis. Potentia enim dicitur prima facultas cauſæ, habitus verò qualitas quæ huic facultati ſuperadditur vt eam adiuuet, etiam ſcilicet ad eos actus ad

quos alioqui potentia ſola non ſuffi-ciebat.

SECTIO NONA.

De Eſſentia virtutis.

Quo pacto virtus ſit habitus bonus.

Virtus eſt habitus bonus.

IN duobus prædicatis conſiſtit virtutis eſſentia: in quodam communi, in alio proprio. Primum eſt, virtutem eſſe qualitatem primę ſpeciei, eſſe habitum: ſecundum eſt, eſſe bonum. Ita Ariſtoteles 2. Ethic., priùs capite 5. determinat virtutem in genere eſſe habitum: deinde cap. 6. addit, eſſe habitum qui benè afficit ſubiectum, qui reddit hominem bonum, qui opus efficit bonum, ſeù præſtat homini benè operari. Et Plato de Republica, *Virtutem eſſe habitum quo vnaquaque potentia rectè operatur*. Cicero lib. de Iuuentute, & Auguſtinus lib. 83. quæſtionum quæſt. 31. *Virtutem eſſe animi habitum, naturæ modo atque rationi conſentaneum*. Definit quoque ipſe Ariſtoteles virtutem eo cap. 6., *Eſt habitus electiuus in mediocritate conſiſtens*. Dicendo, *electiuus*, non ſumpſit electionem preſsè, vt eſt actus voluntatis circa media: ſed pro actu humano morali. Quare idem eſt, virtutem eſſe habitum electiuum, ac eſſe habitum effectiuum actuum humanorum moralium. Aut, magis in rigore, electio dicitur de actibus elicitis voluntatis: non enim actus aliarum potentiarum dicuntur electio: vnde hæc definitio magis refertur ad habitus voluntatis. Dicendo, *in mediocritate conſiſtens*, aſſignauit propiam virtutis differentiam, ſcilicet bonitatem, quam non immeritò mediocritatis nomine voluit denotare: ſed de mediocritate formaliter ſumpta ſub hoc nomine, agemus poſtea cum S. Thoma inter proprietates virtutis.

Celebrior eſt apud Theologos virtutis definitio, quam commemorat S. Th. quæſt. 56. art. 4. in primo argumento, *Virtus eſt bona mentis qualitas, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur*. Hanc definitionem eſſe ex D. Auguſtino collectam, teſtatur S. Doctor in argumento *Sed contra*: nec enim vllibi integra apud Auguſtinum reperitur, ſed ex varijs eius locis & dictis coadunata eſt. In hac itaque definitione, vltra ea quæ ſupra è Philoſophis dicebantur, additum eſt, virtute neminem malè vti: quod difficultatem habet, & mox examinandum erit. Additum quoque eſt, fieri à Deo in nobis ſine nobis: quæ particula coarctat definitionem ad virtutes infuſas: atquè adeò, ea ſublata, definitio erit communis ad virtutes acquiſitas, vt docet S. Thomas eodem articulo. Hoc autem Auguſtinus docere ſolet de gratia operante, quam diſtinguit à cooperante. Vnde Vaſquez hic diſp. 84. cap. 3. contendit, Auguſtinum non id dixiſſe de habitibus infuſis, ſed de actu piæ cogitationis, & primo motu voluntatis ad bonum; eſſequè commune etiam actibus acquiſitarum virtutum. Verùm quænam ſit gratia operans ad mentem Auguſtini, in proprio tractatu de gratia videbimus. Et facilè poteſt ea particula intelligi de habitibus infuſis, iuxta doctrinam S. Thomæ aliorumquè Theologorum. Virtus ergo in communi, eſt habitus bonus. Vbi, ſi virtutem in quocumque ſtatu, etiam remiſſo & imperfecto, complecti velimus, debebit nomine habitus intelligi qualitas primæ ſpeciei, ſeù quæ ex natura ſua apta eſt eſſe habitus, ita vt non excludatur illa quæ dicitur diſpoſitio.

Pro virtute morali debet intelligi bonitas moralis.

Bonitas autem, per quam virtutis eſſentia explicatur, ſumi poteſt, vel pro perfectione cuiuſcumque facultatis ad operationes rectas intra ſuum genus exercendas, vel pro perfectione facultatis rationalis ad rectè operandum in genere operationis rationalis, vel pro perfectione ſeu bonitate & honeſtate morali, quæ operationes bonas ac rectas in genere moris conſtituit. Primo modo, virtutis exempla attulit Ariſtoteles in oculo & in equo: oculi virtus eſt, quæ oculum ipſum & opus eius bonum facit, id eſt facit vt benè inſpiciamus: equi virtus eſt, quæ ipſum validum efficit, & ad curſum, geſtandumquè ſeſſorem, ac ſubſtinendos hoſtes idoneum. Et intelligi poſſunt hæc exempla aliaquè ſimi-

ſimilia, de qualitate ſuperaddita facultati naturali, eamquè perficiente & adiuuante ad operandum: hæc enim qualitas vt ſic ſpectabit ad genus habitus, licèt non ſit actuum exercitio comparata, ſed poſſit aliunde oriri, vel eſſe innata: iuxta quod tractatione præcedenti ſect. 6. in fine notauimus, poſſe potentijs naturalibus ac ſenſibus ipſis externis concedi habitus. Hoc pacto, hæc virtutum exempla non erunt extra genus habituum: ſic enim modò ſumimus virtutem, non prout interdum accipitur pro potentia & facultate operatiua, dum v. g. potentiam viſiuam appellamus virtutem viſiuam, & intellectum virtutem intellectiuam: ſed tantùm ſumimus virtutem pro habitu rectè diſponente potentiam.

Secundo modo aſſignantur ab Ariſtotele 1. Ethic. cap. 13., & S. Thoma hîc quæſt. 57., alijſquè Philoſophis ac Theologis, aliæ virtutes intellectuales, aliæ morales: duæ enim ſunt noſtræ facultates rationales, & ſic duo genera virtutum perficiunt hominem vt rationalis eſt, & operationes rationales reddunt bonas. Notauit autem S. Thomas q. 56. art. 3., virtutem intellectiuam reddere ac denominare bonum, tantùm ſecundùm quid: eum enim qui peritus eſt in arte, non appellamus ſimpliciter bonum, ſed cum additione, bonum artificem, bonum grammaticum.

Tertiò modo, aſſignatur propriè virtus moralis, quæ hominem & opus eius reddit ſimpliciter bonum. Hoc pacto nunc agimus de virtutibus. In hoc ſenſu, habitus morales, ſicut & actus, diuiſimus in bonos & malos. Sic accipienda eſt bonitas in definitione tradita virtutis, vt nempe explicetur eſſentia virtutis moralis. Conſiſtit verò hæc moralis bonitas habitus, in eo quòd talis habitus mouet & inclinat ad actus bonos exercendos.

An virtus ſit habitus eſſentialiter bonus. In hoc autem eſt grauis difficultas, num habitus qui eſt virtus, ſit intrinſecè & eſſentialiter bonus, inclinans ad bonum: atque adeo virtutis eſſentia conſtituatur ex ratione habitus & bonitate dicta, tanquam ex genere & differentia; nec poſſit idem ipſe habitus virtutis, reddi malus, ſeu inclinare ad malum: Vel bonitas & inclinatio ad bonum, ſit accidentalis ipſi habitui, & virtus conſtituatur ex habitu & hac bonitate, tanquam ex ſubiecto & accidenti, poſſitquè idem habitus vitiari & inclinare ad malum.

Negat Scotus. Scotus in 1. diſt. 17. quæſt. 3. §. *Quantum ad iſtum*, videtur priorem partem amplecti: dicens, eundem habitum, v. g. abſtinentiæ, vt coniunctum cum ratione recta, ſeu cum prudentia, inclinare ad bonum, eſſequè virtutem: vt coniunctum verò cum ratione errante, inclinare ad malum. Quare, virtutis rationem non conſtituit in eſſentiali differentia ipſius habitus, ſed in relatione coniunctionis ad prudentiam, ſiue in relatione conformitatis ad rectam rationem, relatione ſcilicet accidentali & variabili. Addit, habitum virtutis non cauſare bonitatem actus, niſi quatenus cauſat eius ſubſtantiam, & concomitanter ex dictamine prudentiæ contingit rectè fieri. Item, habitum per ſe nó habere aliam cauſalitatem in actum, quàm prout eſt talis qualitas naturalis: vt coniungitur autem prudentiæ, dirigi ad cauſandum actum bonum. Et hinc comparat habitum ad potentiam v. g. viſiuam, quæ per ſe ipſam non participat libertatem, vt patet in amente; ſed prout ſubditur voluntati, eſt particeps libertatis, vt patet in ſano.

Affirmat Caietanus & alij. Ex aduerſo Caietanus quæſt. 55. art. 1. Medina art. 3., Valent. diſp. 5. quæſt. 1. puncto primo, Vaſquez diſp. 84., Salas diſp. 1. de Virtutib. ſect. 2. & 3., Lorca diſp. 13., Monteſinus diſp 36., Conimbr. in Ethicis diſp. 7. quæſt. 1. art. 2., affirmāt, virtutem eſſe habitum eſſentialiter inclinantem ad bonum, nec poſſe inclinare ad malum. Faciunt per eadem ſententia, Durand. in 2. diſt. 40 quæſt. 3. num. 5., Ocham. in 3. quæſt. 10. & duabus ſequentibus, Gabriel in 3. diſt. 23. quæſt. 1. art. 1., Capreolus art. 3. ad argumenta contra ſecundam concluſionem. At Vaſquez & Salas admittunt, opinionem Scoti eſſe probabilem. Durandus verò ibi & in 3. diſt. 33. quæſt. 2. nu. 8., Ocham. & Gabriel, licèt velint aliquas eſſe virtutes eſſentialiter inclinantes ad bonum, non tamen de omnibus id affirmant, ſed de quibuſdam Scoto conſen-

rire videntur. Fauet præterea S. Thomas quæſt. 55. art. 1. dicens, virtutem eſſe habitum determinantem potentiam, & clariùs art. 4., genus virtutis eſſe qualitatem, & propinquius eſſe habitum, differentiam verò eſſe bonitatem. Et ſupra quæſt. 49. art. 3. docuit, habitus bonos & malos, virtutes & vitia, diſtingui ſpecie. Fauet quoque Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 5. aſſignans habitum vt genus virtutis, & cap. 2. dicens habitum inclinare ad actus ſimiles illis quibus genitus eſt: vnde habitus virtutis, vtiq; genitus per actus bonos, non niſi ad bonos actus inclinabit. Et cap. 8. atque in Poſtprædicamentis cap. de Oppoſitis, docet, virtutem & vitium eſſe contraria; vnde non poterit idem habitus qui nunc eſt virtus, tranſire ad ſuum contrarium & vitiari. Rurſus 6. Ethic. cap. 3. docet, habitum opinionis in intellectu non eſſe virtutem intellectualem, quia opinio poteſt inclinare ad falſum: vnde ſimiliter ſi quis habitus voluntatis poteſt inclinare ad malum, non erit virtus moralis: non enim minùs eſſentialiter virtus moralis reſpicit honeſtum, quàm intellectualis verum. Fauet demum Auguſtinus dum dixit, virtute neminem malè vti, lib. 2. de Libero arbitrio cap. 19., & approbat S. Thom. quæſt. 55. art. 4.

Virtutes infuſæ ſũt eſſentialiter habitus boni.

Dico primò. Virtutes infuſæ ſunt tàm per ſe & eſſentialiter habitus boni, vt nullatenus poſſint inclinare vel deſeruire ad malum. Hæc concluſio non videtur contra Scotum, qui non eſt loquutus de virtutibus infuſis, ſed tantùm de acquiſitis. Videtur potiùs contra Caietanum & alios, qui ſupra ſect. 6. dicebant, poſſe actum virtutis infuſæ vitiari ex mala circunſtantia. Sed planè ſequitur concluſio ex ibi dictis, ſcilicet non poſſe actum ſupernaturalem vitiari: nam virtus infuſa non concurrit niſi ad exercendum actum ſupernaturalem. Non enim datur vt potentia faciliùs operetur, ſed vt poſſit ſimpliciter operari: actus autem naturales poteſt ipſa potentia per ſe abſque virtute infuſa exercere: quandocumquè ergo exercetur actus malus, atque adeò non ſupernaturalis; nequaquam ad eum concurrit virtus infuſa.

Etiam virtutes acquiſitæ volũtatis.

Dico ſecundò. Omnis virtus acquiſita in voluntate, eſſentialiter reſpicit & inclinat ad actus moraliter bonos & honeſtos, atque adeò non poteſt mouere per ſe & ſcienter ad malum. Hæc concluſio eſt ad mentem S. Thomæ, Ariſtotelis, & aliorum Auctorum ſecundæ ſententiæ. Probatur: quia ad bonitatem & honeſtatem actus, requiritur vt voluntas per ſe intendat ipſam honeſtatem, vt diximus quæſt. 18. ſect. 4. & 7.: actus autem quo voluntas amat honeſtatem obiecti, eſt eſſentialiter diuerſus ab alijs actibus, etiam ijs quibus appeteret idem obiectum ex alio motiuo: actus enim voluntatis maximè ſpecificantur ex ea ratione quam formaliter & per ſe in obiecto attingunt. Sed ſic eſt, quòd per actus quibus voluntas intendit honeſtatem, acquiritur habitus inclinans ad appetendum obiectum formaliter vt honeſtum: per alios verò actus quibus voluntas appetere poteſt idem materiale obiectum ob aliam rationem motiuam, v. g. iucunditatis, acquiritur alius habitus eſſentialiter diuerſus, inclinans ad amandum tale obiectum quatenus iucundum. Ex ea enim diuerſitate obiecti formalis & actuum, maximè debent habitus diſtingui. Virtus autem eſt quæ inclinat ad amandum obiectum formaliter vt bonum honeſtum: ergo virtus voluntatis eſſentialiter inclinat ad bonum. Et ita bonitas, per quam dicebamus virtutem conſtitui, eſt differentia eſſentialis, contrahens habitum in communi, ac diſtinguens eſſentialiter virtutem à non virtute. Et hinc patet, habitum virtutis non poſſe inclinare vel ad vnum ſingularem actum ſcienter malum ſeu non bonum: quia is qui aduertit, obiectum eſſe malum, ſiue ex genere ſuo, ſiue ex circunſtantia, aut etiam eſſe indifferens; non poteſt vtique id intendere ob honeſtatem: prorſus enim debet bonitas proponi voluntati per intellectum vt intendatur: ergo non poteſt ille habitus inclinare voluntatem, vt appetat tale obiectum cognitum malum ſeu non bonum.

Poſſunt tamen per accidens

Dico tertiò. Poteſt virtus acquiſita voluntatis, per accidens & ignoranter mouere ad aliquem actum malum. Hæc con-

inclinare ad malū.

concluſio negatur expreſsè à quibuſdam ex Auctoribus ſecundæ ſententiæ, & admittitur à quibuſdam. Probatur primò: ſi quis inuincibiliter putet, opus aliquod eſſe honeſtum in certa materia, v.g. temperantiæ aut fortitudinis: quod tamen in re malum eſt; poterit inquam is induci ad operandum ex motiuo honeſtatis putatæ, inclinante habitu virtutis: attamen actus factus ex hoc errore inuincibili, habebit formaliter honeſtatem virtutis reſpectu operantis, ſolumquè materialiter ſecundùm ſe erat actus vitioſus.

Ob ignorantiam vincibilē.

Secundò meliùs probatur: ſi quis vincibili ignorantia putet opus aliquod eſſe honeſtum, quod reuera in ſe malum eſt, poterit induci ad operandum ex motiuo honeſtatis putatæ: & adhuc ad hunc actum poteſt inclinare habitus virtutis: ſatis enim eſt, quòd voluntati proponitur illa honeſtas ad quam virtus inclinat, vt voluntas promptè ex inſtinctu virtutis proſequatur tale obiectum ob illud motiuum honeſtatis. Sed tamen, actus ex tali errore vincibili procedens, erit re ipſa & formaliter malus: ergo ſic poteſt habitus virtutis, per accidens & in caſu ignorantiæ vincibilis, inclinare ad malum.

Maximè ſi idem actus voluntatis poteſt eſſe bonus aut malus.

Tertiò. Hæc ratio maximè vim habet in ſententia eorum qui concedunt, poſſe eundem non ſolùm ſpecie ſed etiam numero actum voluntatis, eſſe bonum vel malum, & ſucceſſiuè mutari de bono in malum: de qua re egimus quæſt. 19. ſect. 4. Si enim idem actus antea bonus, mutetur in malum; adhuc idem habitus qui antea influebat, influet etiam poſtea in eundem actum. Et, ſi poteſt idem ſaltem ſpecie actus in eadem materia eſſe bonus vel malus, pariter poterit idem habitus inclinare ad talem actum ſiuè bonum ſiuè malum. Et rurſus, ſi iuxta eandem illam ſententiam, bonitas & malitia deſumpta ex circunſtãtiis, non erat eſſentialis ſed accidentalis actibus voluntatis: pariter etiam bonitas virtutis, non erit eſſentialis habitui qui dicitur virtus: ſed huic habitui erit tantùm eſſentiale, inclinare ad appetendum bonum honeſtum prout concluſione præcedenti ſtatuimus; ſed non erit ei eſſentiale, inclinare cum omnibus circunſtantijs ad actualem honeſtatem requiſitis.

Sed etiam ad actus diſtinctos poteſt idē habitus inclinare.

Quartò. Etiam iuxta ſententiam aſſerentem, non poſſe eundem ipſum actum de bono fieri malum, adhuc concedendum eſt, eundem virtutis habitum poſſe inclinare ad actum vincibiliter putatum bonum & reipſa malum: quoniam plures actus cadere poſſunt ſub cauſalitatem vnius habitus, quando conueniunt in eodem motiuo, eademquè ratione formali obiecti. Et ita manifeſtum eſt, ab eodem habitu prouenire plures actus, diuerſo aliquo modo attingentes idem formale obiectum.

Semper enim habitus confert facilitatem ad ſuum actum.

Quintò. Non benè Vaſquez diſp 84. citata cap. 2., quamuis ſupponat poſſe eundem actum eſſe bonum vel malum, tueri conatur, non poſſe eundem habitum concurrere ad talem actum dum bonus eſt, atque dum per circunſtantiam & ignorantiam vincibilem vitietur: quia, inquit, ignorantia vincibilis eſſe non poteſt abſque aliqua ratione dubitandi de oppoſito: ſed qui inſurgente hac dubitatione imprudenter adhuc iudicat opus non eſſe malum, ſaltem non ampliùs promptè & delectabiliter operatur: igitur non ex habitu. Supponit etiam, habitum non concurrere ad ſubſtantiam actus, ſed tantùm ad modum facilitatis: quia alioqui fatetur, non poſſe communem ſententiam defendi contra Scotum. Non benè inquam philoſophatur. Tum quia, vt ignorantia ſit vincibilis, neceſſe non eſt nunc adeſſe præſentem dubitationem, ſed ſatis eſt priùs fuiſſe & tunc hominem neglexiſſe rem addiſcere, ex hoc enim poſtea culpabiliter operabitur: & ſic planè poteſt delectabiliter ex habitu operari, ac ſi reuera opus non eſſet prohibitū, ſed licitum & honeſtum: hoc ergo modo poteſt habitus inclinare ad malum. Tum etiam, licèt adſit præſens dubitatio, & propter eam non adeo delectabiliter homo operetur ac ſi illa non adeſſet; negari non poteſt, hominem promptiùs adhuc operari ex habitu, quàm ſi careret habitu: confert ergo habitus ſuam facilitatem, quamuis ex alia parte dubitatio ingerat aliquam difficultatem. Sicut, qui prudenter quippiam rectum agit contra ſcrupulum, aliquam vtique difficul-

ficultatem patitur ex ſcrupulo, ſed adhuc promptiùs agit ſi ſit prædítus habitu, quàm ſi careret habitu. At quia hoc etiam Vaſquez negat: exemplum manifeſtius ſit: qui peccat contra remorſum conſcientiæ, vtique aliquam difficultatem patitur, nec tam delectabiliter peccat ac ſi conſcientia non reclamet; ſed tamen ſi aſſuetus erat in tali peccato, vtique peccat ex habitu, & promptiùs quam ſi habitu vitioſo careret. Imò plerunque, habitu ipſo & conſuetudine rapietur ad contemnendum ac ſuperandum remorſum conſcientiæ, & conſentiendum in peccatum, cùm fortaſſe alioqui ſe contineret à peccando. Sic pariter contingere poteſt, vt quis aſſuetus rectè operari, v. g. Sacerdos celebrare, ſtatim imprudenter contemnat dubitationem inſurgentem de interdicto; cùm fortaſſe, niſi conſuetudine traheretur, non tàm citò deliberaret, ſed diligentiam adhibere conaretur ad rem ſciendam. Et hæc vim habent, ſiuè habitus dicatur concurrere ad ſubſtantiam actus, ſiuè tantùm ad modum quendam facilitatis.

Virtutes acquiſitæ aliarum potentiarum, non ſunt eſſentialiter habitus boni.

Dico quartò. Virtutes acquiſitæ in alijs potentijs à voluntate, non reſpiciũt eſſentialiter bonum moralè & honeſtum, ſed ad hoc inclinant ex ordine voluntatis, atque adeo poſſunt deſeruire ad promptiùs prauè operandum etiam ſcienter. Probatur primò: quia actus aliarum potentiarum a voluntate, non ſunt per ſe honeſti honeſtate formali, ſed tantùm per ordinem ad voluntatem quatenus ab ea imperantur, ſupponimus enim in ſola voluntate exerceri vſum libertatis: ergo & habitus harum potentiarum, non per ſe quatenus operatiui actuum earundem potentiarum, ſed ſolùm quatenus ſubduntur rectæ determinationi voluntatis mouentis alias potentias, tendunt ad bonum honeſtum.

Secundò. Appetitus ſenſitiuus non attingit bonum honeſtum, ſed tantùm iucundum: ergo & habitus eius non per ſe eſſentialiter & formaliter ad honeſtum inclinant: & in hoc ſanè longè diſtant habitus appetitus ab habitibus voluntatis. Non etiam ſpectat ad intellectum intendere honeſtatem obiectiuè; id enim eſt proprium potentiæ appetitiuæ, non autem cognoſcitiuæ: vnde actus intellectus eo ſolùm poteſt eſſe formaliter bonus, quo voluntas ex motiuo honeſtatis applicet intellectum ad actum bonum. Et à fortiori, ſi ſunt habitus in ſenſu interno, & ſi eſſent in alijs potentijs, non per ſe eſſentialiter inclinabunt ad bonum honeſtum.

Tertiò. Si quis aſſueſcat v.g. temperatè viuere, habitus qui in appetitu acquiritur, per ſe tantùm inclinat ad abſtinendum à ſuperfluis voluptatibus, non verò ad abſtinendum ob amorem honeſtatis, vel ad abſtinendum tunc ſolùm quando non vrgeret præceptum aliquod v. g. ſumendi cibum. Itaque, ſi quis interdum velit abſtinere à cibo ob inanem gloriã, ille ipſe habitus appetitus iuuabit ad faciliùs abſtinendum: & ſimiliter ſi nollet comedere tunc quando ei præciperetur aliquid comedere. Sic ergo habitus aliarum potentiarum à volũtate, poſſunt voluntati deſeruire etiam ad malum, etiam inquam dum quis ſcienter peccat.

Quartò tamen, aliquis habitus intellectus, videlicet quo iudicat, proſequendum eſſe honeſtum, fugiendum eſſe inhoneſtum, quatenus inquam præuenit voluntatem eamquè mouet, non poteſt mouere ad malum, cùm de ſe auertat à malo. Sed adhuc, quatenus hic habitus ſubdi poteſt voluntati, & voluntas ipſa poteſt applicare intellectum ad illam conſiderationem & iudicium; ſic poteſt etiam hic habitus deſeruire ad malum: ſi nempe cuipiam poſitiua quadam lege prohibeatur exercere certo tempore illam conſiderationem & iudicium, ipſe tamen adhuc vellet actum tunc prohibitum exercere: ſic inquam, intellectus ratione ſui habitus promptiùs exequeretur talem determinationem voluntatis, & ille habitus deſeruiet ad malum. Atque hoc pacto intelligenda eſt concluſio, quòd videlicet quatenus habitus aliarum potentiarum voluntati ſubduntur, poſſunt ei deſeruire ad exequendum malum, ſi ipſa voluntas inordinatè velit applicare potentias ad exercendos actus quando non deberet.

Dico quintò. Omnis habitus virtutis, tàm infuſæ quàm acquiſitæ, tàm volun- *Omnis virtus po-*

tatis

[Pot]eſt cauſare actum non bonū ex defectu libertatis.

tatis quàm alterius potentiæ, poteſt mouere ad actum formaliter non bonum ex defectu libertatis, licèt alioqui materialiter bonum. Colligitur ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 8. propè finem, dicente, improuiſa maximè ſolere eſſe ex habitu. Et patet manifeſtè: quia facilè contingit elici actum virtutis abſque deliberatione & libertate, quod etiam de actibus ſupernaturalibus diximus ſect. 6. Facilè inquam cōtinget elici ex inclinatione ipſius habitus & virtutis: imò contingere poterit, ex ipſo habitu oriri motus indeliberatos, qui alioqui non inſurgerent. Et ſiue poſſit idem actus eſſe liber & non liber, ſiue debeant eſſe diſtincti actus, omnino ad eundem habitum in eadem materia pertinebunt.

Habitus boni & mali differunt ſicut actus

In contrarium obijcies primò ex Scoto aduerſus ſecundam concluſionem. Actum eſſe bonum, non importat tantùm quid abſolutum, ſcilicet ſubſtantiam ipſius actus, ſed connotationem etiam omnium circunſtantiarum: & habitum eſſe virtutem, non importat tantùm ſubſtantiam ipſius habitus, ſed reſpectum conformitatis ad prudentiam. At habitus per ſe reſpicit actum præciſè quoad ſubſtantiam: ergo non reſpicit eſſentialiter honeſtum: nec etiam actus quatenus honeſtus, procedit ex ipſo habitu: nec habitus quatenus virtus eſt, efficit actum: quia nimirum relatio, nec per ſe fit nec efficit. Accedit illud Ariſtotelis 7. Phyſ. 17. virtutes & vitia eſſe ad aliquid.

Reſpondetur. Habitum virtutis qui eſt in voluntate, verè ſecundùm ſubſtantiam ſuam, ideſt ſecundùm differentiam eſſentialem ipſi habitui, inclinare ad actum vt honeſtè fiat cum omnibus debitis circunſtantijs. Hoc enim conuenit habitui, non ex reſpectu quaſi accidentali & coniunctione ad prudentiam, ſed ex ſuamet eſſentia: quia habitus per ſe inclinat voluntatem ad amandum obiectum quatenus honeſtum: & conſequenter, quoniam honeſtas requirit omnes debitas circunſtancias, per ſe etiam habitus inclinat, vt voluntas cum his circunſtantijs intendat obiectum: ergo & actus quatenus honeſtus fit ex inclinatione habitus: & habitus quatenus eſſentialiter virtus, concurrit ad actum honeſtum. Neque ex hoc ſequitur, vllā prædicamentalem relationem eſſe per ſe principium actiuum, aut terminum actionis; ſiquidem, etiam bonitas actus, non eſt formaliter relatio prædicamentalis, ſed eſt entitas actus cum connotatis. Vnde, cùm Scotus fateri teneatur, actum vt ſic verè cauſari, & dicat cauſari ex prudentia; debebat concedere, cauſari etiam ex inclinatione habitus. Locum vero Ariſtotelis explicauimus tractatione præcedenti ſect. 1.

Obijcies ſecundò ex Durando. Aliqui actus boni & aliqui actus mali, ſunt eiuſdem ſpeciei inter ſe in eſſe naturæ, & differunt tantùm in genere moris: vtpotè accedere ad ſuam & accedere ad non ſuam: ergo pro his actibus idem realiter habitus correſpondet, qui prout inclinat hominem ad actum coniugalem eſt virtus: prout verò inclinat ad actum fornicarium, eſt vitium. Sic ergo, aliqui ſaltem habitus virtutum inueniūtur, qui non ſunt eſſentialiter boni: ſed ad ſummum, vbi actus boni & mali differunt ſpecie, ibi erunt habitus diuerſi, alius eſſentialiter virtus, & alius vitium.

Reſpondetur. Quamuis actus illi externi ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſe naturæ; tamen actus voluntatis interni, ſcilicet actus bonus & actus malus, differunt ſpecie: quia actus bonus tendit in obiectum, non ob voluptatem, ſed ob honeſtatem; actus verò malus, non ob honeſtatem, ſed ob voluptatem. Atque ex diuerſitate horum actuum internorum, ſumuntur diuerſi habitus voluntatis. Quia vero, accedere ad ſuam gratia voluptatis, eſt peccatum tantùm veniale, ad non ſuam eſt mortale; hinc ſolùm ſequitur, non diſtingui eſſentialiter duos habitus luxuriæ, in ordine ad peccatum mortale & veniale: quod vltrò fatemur.

Obijcies tertiò contra tertiam concluſionem ex Caietano. Habitus virtutis non poteſt inclinare ad actum niſi cū omnibus debitis circunſtantijs: ergo vbi aliqua deeſt, tunc actus non erit ex inclinatione habitus. Item, non poteſt habitus inclinare niſi ad medium inter extrema: medium eſt bonum, extrema ſunt mala: ergo habitus virtutis, omnino

Adhuc poteſt habitus bonus per accidens inclinare ad actum malum.

nino inclinat ad bonum, & nullo modo ad malum: & alioqui, inclinans ad malum, hoc ipſo eſſet vitium, non virtus: vnde idem habitus fieret ex virtute vitium: quod eſt impoſſibile.

Reſpondetur. Virtutis habitum inclinare ad actum cum debitis circunſtantijs, quæ ab operante putantur adeſſe: & hoc contingit, dum quis ex ignorantia vincibili peccat. Sic etiam inclinare ad medium, quod ab operante exiſtimatur medium & bonum. Quando autem contingit, habitum virtutis per accidens inclinare ad malum, non propterea debebit ſimpliciter vocari vitium: quia vitium ſignificat habitum per ſe inclinantem ad malum.

Obijcies quartò, illa quæ ex Ariſtotele, & D. Auguſtino, & S. Thoma, pro ſecunda ſententia allata ſunt: videlicet habitum inclinare ad actus ſimiles ijs quibus genitus eſt: & opinionem non eſſe virtutem, quia poteſt inclinare ad falſum: & virtute neminem malè vti. Hæc inquam probare videntur, habitum virtutis nullo modo poſſe inclinare ad malum.

Reſpondetur. Habitum inclinare ad actus ſimiles in eſſe naturæ, & ſimiles etiam in genere moris, quantum eſt in exiſtimatione operantis: licèt per accidens contingere poſſit, actum eſſe diſſimilem moraliter in re. Sed etiam admittendum eſt, poſſe per accidens habitum virtutis acquiri ſeu augeri, per actum in re malum, in exiſtimatione bonum: eadem enim ratio eſt, de acquiſitione habitus per actum, & de inclinatione habitus ad actum. Sicquè omni ex parte verificatur, habitum reddere actus ſimiles ijs quibus genitus eſt, ſeù quibus contingere poteſt ipſum eſſe ex parte genitum. Habitum verò opinionis ideò Ariſtoteles negauit eſſe virtutem, quia non ſolum per accidens, ſed per ſe ex ſuo modo cognoſcēdi, & ex natura medij cui innititur, poteſt tendere ad falſum: in quo valdè differt à virtutibus voluntatis. Dictum denique Auguſtini poteſt exponi de ſolis virtutibus infuſis. Aut, loquendo etiam de acquiſitis, virtute neminem malè vti per ſe & ſcienter.

Obijcies tandem quintò contra quartam concluſionem. Si habitus aliarum potentiarum à voluntate, poſſunt indifferenter deſeruire tàm ad malum quàm ad bonum: ergo non magis ſunt virtutes quàm vitia: igitur non diſtinguuntur in his potentijs virtutes & vitia, contra communem ſententiam. Atque Ariſtoteles, S. Thomas, alijquè Auctores ſecundæ ſententiæ, vniuerſaliter de virtutibus loquuti videntur, non ſolùm voluntatis, ſed etiam aliarum potentiarum.

Reſpondetur. Habitus aliarum potentiarum, non ſunt virtutes morales aut vitia, niſi quatenus bonæ aut malæ voluntati ſubduntur: vt dicemus ſectione vndecima. De his ergo habitibus, prout bonæ aut malę voluntati deſeruiunt, explicanda ſunt quæ de virtutibus moralibus & vitijs aliarum potentiarum, ab Ariſtotele aliiſquè dicuntur. Sed prætereà, inueniuntur quidam habitus in ipſis potentijs, ex natura ſua potiùs deſeruientes ad bonum, alij ad malum. Et ſic etiam ſolent in ijs virtutes ac vitia aſsignari ac diſtingui. Videlicet, habitus abſtinentiæ in appetitu, potiùs inclinat ad bonum quam ad malum: quia multò minùs contingit homines peccare nimium abſtinendo, quàm nimium comedendo: & pariter ex aduerſo habitus oppoſitus inclinat potiùs ad malum quam ad bonum.

SECTIO DECIMA.

De Propria ratione ac differentia virtutis infuſæ & acquiſitæ.

QVoniam, virtutem eſſe habitum bonum, commune eſt infuſæ & acquiſitæ virtuti, & tamen diſtinctè oſtenſum eſt dari virtutes acquiſitas & infuſas: breuiter explicanda eſt propria vtriuſquè ratio, & ad inuicem differentia, quæ quidem magna ex parte ex iam dictis facilè colligetur.

S. Thomas quæſt. 62. & 63. explicat propriam rationem & differentiam vtriuſquè virtutis ex parte obiecti: virtuti infuſæ aſsignans obiectum ſupernaturale, acquiſitæ naturale. Verùm quia ha- *Hæ virtutes non differunt ex parte obiecti.*

habitus non aliter obiectum attingunt, niſi medijs actibus, nempe eliciendo actus circa certum obiectum; vtque non aliter aſsignandum erit obiectum habituum quàm actuum. Itaque, cùm virtus infuſa eliciat actus ſupernaturales, acquiſita naturales; non poſſunt plus diſtingui hæ virtutes ex parte obiecti, quàm ex eadem parte diſtinguantur ipſi actus, de quibus iam diximus ſectione 5. Vbi vidimus, non ſatis poſſe ex diuerſitate obiecti diſtingui illos actus. Imò, cum poſtea dictum ſit, virtutem acquiſitam iuuare præbendo facilitatem, non ſolùm ad actus naturales, ſed etiam ſupernaturales: multò minùs poterunt ipſæ virtutes ex parte obiecti diſtingui. Alio modo videbatur hæc differẽtia poſſe aſsignari ex diuerſitate actuum, ſcilicet virtutem infuſam eſſe effectiuam actuum ſupernaturalium, acquiſitam actuum naturalium. Sed, ex hoc quod dictum eſt, virtutem acquiſitam iuuare etiam ad actus ſupernaturales, oportet aliter hanc differentiam explicare.

Differunt ex parte actuũ & modi operandi.

Ex proprio ergo fundamento quo probauimus neceſsitatem virtutum infuſarum, aſsignanda eſt propria earum ratio & differentia ab acquiſitis, per ordinem ad ipſos actus & modum attingendi. Virtus infuſa ex ſui ratione eſt elicitiua actus ſupernaturalis, tanquam auxilium eleuans & adiuuans ipſam potentiam ad actum, ad quem eius vires naturales erant ſimpliciter improportionatæ & inſufficientes: atque adeo talis virtus eſt in ſua ſubſtantia ſupernaturalis, quæ ſuperat naturæ exigentiam, nec apta eſt gigni humanis actibus, ſed petit infundi à Deo auctore ſupernaturali. Virtus verò acquiſita, eſt facilitas potentiæ ad hoc vt promptiùs eliciat hos actus, ſiue naturales, ſiue etiam vt diximus ſupernaturales: ita tamen quòd ante talem virtutem, ſupponitur potentia ſufficiens, vel ex ſe quoad actus naturales, vel cum dicto auxilio adiuuante quoad actus ſupernaturales. Eſtquè in ſua ſubſtantia naturalis, nata actuum exercitio comparari.

Differunt ex parte finis.

Iuxta hoc, verum eſt diſcrimen quod idem S. Thom. expreſsit: virtutes infuſas ordinare hominem ad finem ſupernaturalem, acquiſitas verò ad finem naturalem: idquè intelligendum eſt iuxta prædicta. Verum eſt etiam quod ait q. 63. art. 3. Sicut diuerſæ ſunt virtutes ciuium, ſecundùm quod benè ſe habent ad diuerſas politias, ex Ariſtot. 3. Politicor. cap. 3., ſic differunt virtutes infuſæ, per quas homines habent vt ſint *Ciues Sanctorum & domeſtici Dei*, à virtutibus acquiſitis, ſecundùm quas homo ſe habet in ordine ad res humanas: hoc eſt, per virtutes infuſas homo benè diſponitur vt Chriſtianam & ſanctam vitam agat, per acquiſitas verò vt moralem & humanam vitam rectè traducat. Quamquam exemplum Philoſophi non eſt omnino ſimile: quia loquutus eſt, inquantum ciues in eadem Republica indigent varijs virtutibus, iuxta diuerſa munera quibus funguntur, diuerſa loca quæ tenent, diuerſa exercitia quibus vacant, & diuerſos ſtatus conditioneſquè ſingulorum.

Differunt penes quaſdam proprietates.

Ad idem ſpectat quod ait Bonauent. in 3. diſt. 33. art. 2. quæſt. 5., virtutes infuſas eſſe gratuitas & apud Deum meritorias, non verò acquiſitas. Hoc tamen impugnat Vaſquez diſp. 186. cap. 4: quia inquit, etiam opera virtutum acquiſitarum, vel omnia, vel ſaltem inſignia, ſunt ex dono gratiæ Dei; & omnia quamuis minima, ſi fiant ab homine iuſto, ſunt meritoria apud Deum. Sed certè, licèt opera illa inſignia requirant ſpeciale Dei auxilium, tamen ex ratione ſua non requirunt ſupernaturale, ſed ſufficere poteſt auxilium naturale ad ea exercenda; rectè ergo virtutes infuſę ſpeciali ratione dicuntur gratuitæ, quia ſunt de ordine gratiæ ſupernaturalis. Neque etiam opera purè moralia ſunt meritoria apud Deum mercedis ſupernaturalis, vt quæſt. 114. oſtendemus: ergo etiam per reſpectum ad meritum huius mercedis, optimè virtutes acquiſitę ab infuſis & gratuitis diſtinguuntur.

Addiderunt aliqui, virtutem infuſam concurrere ad ſubſtantiam actus, per ſe ſimul cum potentia efficiendo actum; ſed virtutem acquiſitam concurrere tantùm ad modum quendam actus, efficiendo in ipſo actu modum facilitatis; vel non per ſe efficiendo & influendo, ſed tantùm actuãdo & diſponendo potentiam. Et quidem virtutem infuſam eo modo concurrere certum putamus; ſed

ſed quonam modo virtus acquiſita concurrat, dependet ex generali doctrina de concurſu habitus acquiſiti ad actum.

An virtutes infuſæ præbeant facilitatē ad operandum.

Difficile tandem eſt, quòd S. Thomas 2.2. quæſt.23. art.2. non ſolùm docet, habitum charitatis infuſæ conferre voluntati facilitatem, vt voluntas promptè ac delectabiliter operetur in eliciendis actibus amoris Dei: ſed hac ratione probare conatur dari habitum charitatis infuſum, & ad hunc effectum conſtituere videtur ipſum habitum infuſum. Hinc Salas diſp. 3. de Habitibus ſect. 5. affirmat, habitus infuſos præbere etiam facilitatem potentiæ ad operandum: aitquè eſſe communem aliorum ſententiam. Probat: quia per exercitum actuum ſupernaturalium homo experitur maiorem promptitudinem ad eos repetendos: at per hos actus non niſi habitus infuſi augentur: ergo habitus infuſi præbent facilitatem. Probat etiam à pari: in cauſis naturalibus forma & virtus operatiua tribuit agenti facilitatem ad operandum, vtpotè agens magis calidum, celeriùs, & in maiori diſtantia, & contra maiorem paſsi reſiſtentiam, producit effectum. Et in auxilijs ſupernaturalibus, gratia excitans, quo fuerit maior, maiorem præbet facilitatem & inclinationem ad operandum: ergo & virtus infuſa. Atque in ipſis habitibus, ſi habitus naturalis dat facilitatem quoad actus naturales, cur non dabit habitus infuſus quoad actus ſupernaturales? Cûm tandem hęc duo non ſint incompoſtibilia, requiri ad ſimpliciter, & iuuare ad faciliter operandum: ergo vtrumque poteſt eidem habitui infuſo conuenire.

Poteſt verè Deus infundere auxilia præbentia facilitatē.

Sed eſto hoc totum admitteretur, ac etiam ſi dicerentur virtutes infuſę non minùs præbere facilitatem quàm acquiſitæ: adhuc ſaluatur earum differentia: quia nempe virtus infuſa principaliter datur ad ſimpliciter operandum, tanquam auxilium neceſſarium, eſto concomitanter diceretur præbere facilitatem: virtus verò acquiſita principaliter habet præbere facilitatem, nec eſt neceſſaria ad operandum. Atque abſolutè loquendo, poteſt ſine dubio Deus talia auxilia infundere, quæ tribuant homini magnam promptitudinem & alacritatem in operando: & ita patet de auxilijs actualibus quæ ſolet piis hominibus elargiri. Poteſt etiam hoc genus auxilii explicari per modum qualitatis infuſæ in voluntate noſtra. Et poteſt eſſe, vel tranſiens & fluens tunc quando homo actu mouetur ad operandum, nec deinceps permanens: quo pacto interdū iuſti experiuntur ex Dei beneficio illam alacritatem & delectationem in pijs operibus, licèt aliàs non paruam difficultatem & repugnantiam patiantur. Poſſet etiam eſſe hæc qualitas, permanens & habitualis: quæ tamen non ex operum exercitio, ſed ex Dei infuſione orta eſſet: eſſetquè per ſe eſſentialiter ordinis ſupernaturalis, per ſe reſpiciens actus ſupernaturales: quæ proinde qualitas, verè eſſet virtus infuſa. Poſſet demum eſſe, vel idem habitus infuſus, conferens ſimul facultatem ſimpliciter operandi, & facilitatem promptè operandi, vel duplex habitus diſtinctus.

De facto tamen virtutes infuſæ nō præbent facilitatem.

De facto tamen conſtat, virtutes quæ à Deo infunduntur, & habitualiter permanent in anima, non præbere facilitatem eo modo quo præbent virtutes acquiſitæ. Etenim ipſæ virtutes infuſæ, per ſe non reprimunt paſſiones, non excludunt habitus vitiorum ex quibus prouenit tanta difficultas in operādo: & hoc etiam eſt ſignum, quòd virtutes infuſæ non formaliter ijs opponantur in ratione facilitatis: ſicut è contra, quia virtutes acquiſitæ opponuntur in ratione facilitatis, ſunt cum vitioſis habitibus incompoſsibiles. Conſtat etiam, virtutes infuſas non præbere talem facilitatem, quæ experimento depiehendi poſſit, ſicut apparet in virtutibus acquiſitis. Et hoc totum eſt iuxta communem Theologorum ſententiam, in diſtinguendis virtutibus infuſis ab acquiſitis, & in defendendo virtutes infundi à Deo, etiam ſi non percipiantur ab homine, vt vidimus ſect. 8.

Explicatur S. Thomas.

Ad auctoritatem verò S. Thomæ, vel dicendum eſt cum Caietano ibidem §. *Ad hoc dicitur*, in fine, S. Thomam probaſſe neceſſitatem charitatis infuſæ, & fundaſſe ſuam concluſionem, ſuper ratione perfecti principij, id eſt quia oportebat conſtituere principium idoneum in anima ad eliciendum actum dilectionis Dei; & non ſuper promptitudine

dine ac delectatione in operando. Vel S. Thomas per facilitatem & promptitudinem denotare voluit modum magis ſuauem & accomodatum operandi: ad hoc enim oportet concedere, voluntatem adiuuari virtute infuſa intrinſeca, & non ſolùm influxu Dei extrinſeco: quod præcipuè ibi intendebat S. Doctor. Ait quoque Caietanus, diſcrimen eſſe inter habitum infuſum & acquiſitum, quòd acquiſitus ſtatim præbet facilitatem potentiæ, infuſus verò non ſtatim communicat delectationem operanti; & voluiſſe videtur, habitum infuſum non præbere actualiter facilitatem, niſi accedente habitu acquiſito. Sed hoc in rigore eſt dicere, ſolum habitum acquiſitum præbere formaliter facilitatem.

Soluuntur rationes. Ad rationes demum allatas, iam ſect. 7. diximus, quomodo per exercitium actuum ſupernaturalium maior facilitas habitualis acquiratur. Patet etiam ex hactenus dictis, habitum infuſum aſsimilari debere cum ipſa potentia: videlicet vt ſicut ſe habet potentia per ſe ad actus naturales, ita ſe habeat cum habitu infuſo ad actus ſupernaturales. Non verò quoad hoc debent virtutes infuſæ cum acquiſitis comparari.

SECTIO VNDECIMA.

De Subiecto Virtutum: præſertim in quibus potentijs ſint Virtutes.

CVm iam ſatis determinatum ſit precedenti tractatu, in quibus potentijs ſint habitus morales: & ex ſupradictis de actibus ſupernaturalibus, planè ſequatur, ijs potentijs ineſſe habitus infuſos, quæ actus ſupernaturales eliciunt: modò denuò videndum tantū eſt, in quibus potentijs dicti habitus verè habeant rationem virtutis, illi ſcilicet habitus qui ad bonum inclinant.

Auctorū placita. S. Thomas quæſt. 58. art. 3. ad ſecundum, concedens in parte rationali, ſcilicet in voluntate, vt vidimus tractatione præcedenti ſect. 2., habitus aliquos circa paſſiones, nempe continentiam & perſeuerantiam; docet, hos habitus non eſſe perfectè virtutes, ſed eſſe aliquid minus virtute: poſſent appellari ſemiuirtutes. Idem de perſeuerantia repetit 2.2. quæſt.137.art.1.ad primum, & de continentia quæſt.155.art.1. Fauet Ariſtot. 4. Ethic. in fine, vbi ait, continentiam eſſe quid miſtum: quod S. Thomas vltimo loco citato exponit, inquantum habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit à virtute. Idem defendit Salas diſp. 2. de Virtutibus ſect. 2. Fundamentum huius ſententiæ eſt: quia per hos habitus in voluntate, non redditur homo ſatis promptus ad actus bonos circa paſſiones, cùm adhuc paſsionibus perturbetur: ſed niſi addantur habitus in appetitu, non aſſequitur quis perfectam facilitatem: ergo illi habitus per ſe non ſunt ſimpliciter & perfectè virtutes.

Rurſus, S. Thomas quæſt. 56. art. 4. concedens appetitui ſenſitiuo abſolutè loquendo virtutes, indicat, habitus ipſius appetitus eſſe verè & propriè virtutes. Et ita defendunt Salas diſp.2. de Virtutibus num. 4., Monteſin. diſp.37., Lorca diſp.16. membro 2., & alij, apud ipſos. Videturquè ſententia Ariſtotelis, qui morales virtutes, temperantiam & fortitudinem, in irrationali parte animæ collocauit. Articulo verò 5. S. Thomas addit, etiam ſi in humanis viribus apprehenſiuis concedantur habitus, eos non eſſe propriè virtutes: quia cognitio veri non perficitur in his viribus, ſed hæ ſunt quaſi præparatoriæ ad cognitionem intellectus, in quo magis debebunt collocari virtutes.

Ex aduerſo, alij Auctores, qui morales habitus, etiam circa paſſiones, loquentes ſpecialiter de virtutibus, tribuunt voluntati, etiam ſcilicet temperantiam & fortitudinem, cenſent, hos habitus in voluntate eſſe propriè virtutes; qualitates autem correſpondentes in appetitu, non eſſe propriè virtutes, ſed impropriè ſic appellari. Ita Scotus, Bonauent., Riccardus, Valentia, Fonſeca, & alij apud Salas eadem diſp. num. 2. Aureolus verò in 3. diſt.33. q.1. art.3.& Quodlib. 12. art.2. docet & probat, quando circa eandem materiam coinciáit duplex habitus, alter in voluntate & alter in appetitu, vtpotè in materia virtutum moralium, neutrum per-

per ſe & præciſè eſſe propriè & perfectè virtutem, ſed ex vtroque conflari virtutem vnam vnitate morali: ſicut inquit, ad pulchritudinem corporis integrandam plura concurrunt.

Intellectui demum, Theologi communiter & abſolutè loquendo tribuunt virtutes. Tamen rem magis explicat S. Thomas quæſt. 56. art. 3., dicens: habitus intellectus, ſi conſiderentur per ſe abſque ordine ad voluntatem, eſſe ſecundùm quid virtutes; ſub ordine verò ad voluntatem, eſſe ſimpliciter virtutes: hoc eſt habitus intellectus quatenus reſpiciunt verum ſeu rectitudinem intellectualem, & dicuntur virtutes intellectuales, eſſe virtutes ſecundùm quid; at quatenus reſpiciunt bonum morale ſeù moralem rectitudinem, qua ratione ſunt virtutes morales, eſſe ſimpliciter virtutes. Pro reſolutione ſupponendum eſt, ſoli voluntati conuenire formaliter libertatem, aliis verò potentiis non niſi per participationem à voluntate: vnde diſſenſio ſolùm poterit remanere de nomine, quiſnam habitus decorandus ſit nomine virtutis.

In voluntate propriiſſimè ſunt virtutes morales.

Dico ergo primò. Habitus voluntatis inclinantes ad bonum, propriiſsimè ſunt virtutes morales. Primò enim, voluntati tanquam potentiæ liberę, primariò conueniunt actus & habitus morales, vt ex tractatu ſuperiori conſtat: habitus autem morales qui ad bonum inclinant, ſunt propriè virtutes. Secundò, voluntas eſt quæ in obiectum tendit formaliter vt honeſtum, & habitus voluntatis inclinant ad appetendum honeſtum vt honeſtum: ergo habitus voluntatis ſunt propriè virtutes. Tertiò, ſi de ratione virtutis eſt, per ſe inclinare ad bonum, nec poſſe ad malum; id maximè conuenit bonis habitibus voluntatis: ergo hi maximè ſunt virtutes. Quartò tamen, poteſt ineſſe voluntati qualitas inchoata, non præbens perfectam facilitatem ad operandum; & hæc qualitas in tali ſtatu non habet perfectam rationem virtutis: virtus enim perfecta dicetur, quæ tribuit homini perfectam facilitatem. Huiuſmodi qualitas eſt in voluntate hominis, qui adhuc paſſionibus perturbatur, ſed incipit aſſueſcere ad eis reſiſtendum, eaſque reprimendas: & circa voluptates appellatur continentia, circa moleſtias perſeuerantia. In hoc planè ſenſu loquutus eſt S. Thomas loco citato: hoc idem voluit Ariſtoteles; & hoc tantùm probatur fundamento illius ſententię. Qualitas ergo voluntatis, non ſolùm circa operationes, de quo nulla poteſt eſſe difficultas; ſed etiam circa paſſiones, tunc quando quis ſufficienter ſubiugauerit appetitum, ne nimis inſurgat contra rationem, habet ſine dubio ſtatum & denominationem perfectæ virtutis. Et licèt qualitas hæc ab initio eſſet eiuſdem rationis eſſentialis; tamen ob defectum dictæ perfectionis ab initio, & ob conſequentem poſtea maiorem ſubiectionem appetitus per habitus in ipſo etiam acquiſitos; ob hanc inquam differentiam admittit ea qualitas diuerſitatem denominationis, vt ab initio appellare poſsimus ſemiuirtutem, poſtea perfectam virtutem: nimirum, cùm ob ſimilem differentiam eadem qualitas ab initio appelletur diſpoſitio & in progreſſu habitus.

In alijs potentijs ſũt virtutes ſub ordine ad voluntatem.

Dico ſecundò. Habitus quoque inſidentes alijs humanis potentiis, dici debent virtutes morales quatenus ſubordinantur voluntati. Primò enim ita S. Thomas & probatiſſimi Theologi loquuti ſunt. Et D. Auguſtinus lib. 9. de Ciuitate cap. 5. commendat Ciceronem, qui dixit miſericordiam eſſe virtutem: & explicat miſericordiam, prout eſt compaſſio, etiam in ſenſitiuo appetitu. Ariſtoteles quoque, virtutes morales, temperantiam & fortitudinem, in appetitu conſtituiſſe videtur; & licèt intelligamus, non collocaſſe ſolùm in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in rationali; intelligere pariter debemus, non collocaſſe tantùm in appetitu rationali, ſed etiam in ſenſitiuo; & ita coniunctim ac ſub eadem appellatione de iis tractaſſe.

Secundò. Actus harum potentiarum, prout voluntati ſubduntur, dicuntur propriè morales & moraliter boni, ſi non elicitiuè, certè imperatiuè: qua ratione habitus harum potentiarum, dicuntur quoque morales: ergo habitus earum inclinantes ad bonum, dici debent habitus boni & virtutes. Rurſus, hi

hi habitus iuuant ſaltem indirectè & remotè ad inclinandam ipſam voluntatem ad bonum, eo nempe pacto quo intellectus & appetitus ſenſitiuus habent aliquam vim mouendi ſuo modo voluntatem. Itaquè, duplici titulo hi habitus poſſunt dici virtutes per ordinem ad voluntatem: nempe conſequenter, quatenus voluntati deſeruiunt, vt ei promptiùs & expeditiùs ab aliis potentiis obediatur in exequendis eius iuſsis: & antecedenter, quatenus iuuant, vt eædem potentiæ faciliùs promoueant voluntatem ad bonum.

Tertiò tamen, ſi ſit quidam habitus in aliqua potentia ſubdita voluntati, nec inſit ſimilis habitus ipſi voluntati, præbens ei facilitatem; ille habitus non habebit ſimpliciter ſtatum virtutis: quia nempe homo non erit conſtitutus in ſtatu perfecto facilitatis. Quare, ſicut habitus voluntatis, abſque habitu ſimili in appetitu, non haberet ſtatum perfectæ virtutis vt dictum eſt: ſic pariter nec habitus appetitus ſine habitu voluntatis: habitus ergo aliarũ potentiarũ, ad ſuam denominationem virtutis moralis, connotant voluntatis habitus ad eandem materiam pertinentes. Sumitur hoc totum ex S.Thoma eodem illo loco q. 58. art 3. ad ſecundum, vbi ait: *Non poteſt eſſe perfecta operatio, à duabus potentijs procedens, niſi vtraque potentia perficiatur per debitum habitum*. Ex hoc enim ſequitur, nec habitum voluntatis eſſe perfectè virtutem abſque habitu alterius potentiæ in eadem materia, neque habitum alterius potentiæ abſque habitu voluntatis.

An ſit vna virtus voluntatis & alterius potentia.

Quartò. Negandum non eſt, conſiderari poſſe vnitatem quandam moralem ordinis, inter habitum voluntatis & habitum alterius potentiæ circa eandem materiam, v. g. habitum temperantiæ in voluntate & in appetitu: & ſic dici poterit integra virtus eſſe in vtraque potentia, non quaſi eadem ſimplex qualitas ſit in duplici potentia, ſed quia ex duplici qualitate realiter diſtincta conflatur integra & perfecta virtus. Nihilominus, habitus voluntatis per ſe debet appellari virtus, licèt vt perfecta ſit connotet habitum correſpondentem in appetitu: & ſimiliter habitus appetitus per ſe debet appellari virtus, quatenus tamen connotans ordinem ad voluntatem. Atque in prædicamento qualitatis collocatur virtus voluntatis & virtus appetitus, non quaſi vna natura conſtituta ex duplici parte, ſed potiùs vtraque per ſe ſecundùm propriam ſpeciem. Nec benè contradicit Aureolus Quodlibeto citato. Et ratio eſt: quia in prædicamentorum ſerie conſiderantur ſpecies ſecundùm diſtinctionem eſſentialem earum in eſſe naturæ, & non ſecundùm vnitatem moralem, aliumuè ordinem accidentalem quoad aliquam denominationem. Cùm ergo, habitus voluntatis & appetitus, ſint qualitates eſſentialiter diſtinctæ, nec conficiant naturam perſe vnam, eo modo quo materia & forma vnum compoſitum, & plures gradus intenſiui vnam qualitatem; ſed ad ſummum habeant vnitatem moralem ordinis & denominationis dictæ: omnino ſingillatim ac diſcretè, & non per modum vnius naturæ ac ſpeciei, in ſuo prædicamento continentur.

Habitus aliarum potentiarum ſunt minùs præcipuè virtutes.

Dico tertiò. Habitus aliarum potentiarum, non ſunt tam propriè & perfectè virtutes morales, ſicut habitus voluntatis. Suaderi poteſt primò ex Ariſtotele, qui 2. Ethic.cap.6. poſt medium, definit virtutem eſſe habitum electiuum: & lib.8.cap.13.in fine, *Virtutis ac morum præcipua vis*, inquit, *in electione conſiſtit*: ſed electio propriè eſt voluntatis: ergo huic magis propriè virtutes conueniunt. Reſpondent aliqui, etiam habitus aliarum potentiarum eſſe quodammodo electiuos: quia ſubduntur electioni voluntatis: vel quia poſſunt mouere voluntatem ad bonam electionem, vt indicat S.Thom.quæſt.56.art 4.ad quartum: vel quia, licèt electio medii ad finem ſit propria voluntatis, tamen electio ideſt proſequutio boni quod eſt mediũ inter vitia extrema, quo ſenſu de electione loquutus eſt Ariſtoteles ibi 2.Ethic., cõuenit etiam appetitui. Sed hæc quidem valent ad explicanda loca Ariſtotelis, ne habitus aliarum potentiarum penitus excludantur à definitione virtutis: non tamen efficiunt, ne magis propriè habitus voluntatis ſint virtutes: ſiquidem hi magis propriè electionem attingunt: proximè enim cauſant bonam electionem,

nem, etiam ſi electio ſumatur pro dicta proſequutione boni: nam adhuc intelligitur bonum morale, ideſt honeſtum, quod attingitur formaliter ab ipſa voluntate.

Secundò ſuaderi poteſt ex Auguſtino, qui lib. 1. de Moribus Eccleſiæ cap. 5. docet, virtutem eſſe tribuendam animæ non corpori, quia omne bonum regimen eſt ab anima: & lib. 12. de Trinit. cap. 4., prudentiam, fortitudinem, temperantiam, & iuſtitiam, videtur in parte rationali animæ conſtituere. S.Thomas tamen quæſt. 56. art. 4. ad tertium, explicat, Auguſtinum in primo loco negaſſe virtutem corpori, quantum ad eas potentias quibus deſpoticè obedit rationi, non verò quantum ad appetitum qui tantùm politicè obedit. Sed certè, cùm bonum regimen ipſius appetitus ſpectet quoque ad rationem, ſaltem magis præcipuè ipſi rationi tribuenda eſt virtus directiua appetitus. Et ſimiliter alio loco, magis præcipuè in parte rationali reſidere virtutes, ſatis perſpicuè indicauit.

Tertiò rationibus probatur: quia virtutes ſunt habitus morales: ſed habitus morales magis propriè & præcipuè cõueniunt voluntati, aliis verò potentiis per participationem à voluntate, vt ſuperiori tractatu vidimus: ergo. Item, voluntati tanquam potentiæ liberæ & ſupremæ, præcipuè competit regimen aliarum potentiarum, ad eamquè primariò ſpectat inclinare alias potentias ad bonum: ergo ei magis propriè virtutes inſunt. Rurſus, habitus aliarum potentiarum non reſpiciunt eſſentialiter bonum honeſtum; & appetitus ſenſitiuus attingit ſolummodò bonum ſenſibile: poſſuntquè hi habitus deſeruire ad malum, etiam ſcienter, iuxta doctrinam ſectionis ſuperioris: ergo valdè deficiũt ab ea virtutis perfectione, quæ competit virtutibus voluntatis. Ac demum, cùm habitus aliarum potentiarum dicantur virtutes morales per reſpectum ad voluntatem & ad virtutes ipſius voluntatis, planè non tàm præcipuè & propriè ſunt virtutes, ſicut habitus voluntatis qui per ſe & intrinſecè ſunt virtutes.

Quartò. Minùs adhuc propriè vocari debent virtutes morales in ſenſibus internis, quàm in appetitu, & in intellectu. Iuxta hoc poſſet intelligi S.Thomas, quando negabat in his ſenſibus virtutes. Sed tamen potiùs loquutus eſt de virtutibus quæ vocantur in genere cognoſcitiuo, in quo propriè aſsignantur virtutes intellectuales. Dictum verò noſtrum ſuadetur: quia habitus appetitus & intellectus, magis accedunt ad virtutes voluntatis, ſub ordine ad quas denominantur & ipſi morales virtutes: item propinquiùs mouent voluntatem: ac demum in exequendis actibus ex imperio voluntatis in genere moris magis præualent.

Quintò tamen, habitus infuſi qui ſunt extra voluntatem, ſine dubio magis participant de ratione virtutis, quàm habitus acquiſiti aliarum potentiarum à voluntate: quia nimirum habitus infuſi maiorem connexionem & vim habent ad bonos mores, cùm non poſsint deſeruire ad malum, & magis ordinantur ad rectè viuendum. Præſertim fides quæ eſt in intellectu, eſt vna ex præcipuis virtutibus; ſcilicet ex tribus theologicis: & quamuis aſſignetur vt virtus non tantum moralis, ſed vt intellectualis; maximè tamen habet de ratione virtutis moralis, hoc eſt inclinantis non ſolùm ad veritatem, ſed etiam ad rectitudinem moralem ſuorum actuum: adhuc quidem ſub ordine ad voluntatem, quatenus actus credendi per fidem diuinam, elicitur ex pia affectione voluntatis, & per ſe habet connexionem cum huiuſmodi bono voluntatis affectu.

Abſque ordine ad voluntatẽ dãtur virtutes.

Dico quartò. Secluſo ordine ad voluntatem dantur in aliis potentiis virtutes in genere naturæ & in genere cognitionis. Explicatur & probatur concluſio: quia ſect. præcedenti dicebamus, appellari virtutem non ſolùm ex bonitate morali, quæ eſſe non poteſt abſque ordine ad voluntatem; ſed etiam ex perfectione naturali, & cognoſcitiua ſeù intellectuali. Si ergo accipiatur virtus pro qualitate inclinante ad rectam operationem naturalem & intellectualem, habitus aliarum potentiarum a voluntate, poſſunt dici virtutes abſque ordine ad bonam voluntatem: imò etiam ſi praua voluntate diſponantur, atque adeo de-

deſeruiant ad malas operationes in genere moris: adhuc inquam poſſunt ſe gerere vt virtutes in proprio & intrinſeco genere, quatenus attingunt rectitudinem naturalem aut intellectualem.

Naturales in potentijs naturalibus

Videlicet, in exemplo illo Ariſtotelis 2.Ethic.cap.6., recta diſpoſitio oculi ad videndum, dicitur virtus oculi: nempe in genere perfectionis viſiuæ, nullo habito reſpectu ad voluntatem, rectène in genere moris voluntas vtatur oculo ad videndum. Vnde, hæc virtus, prout in hoc genere eſt virtus, non minùs; reperiri poteſt in bruto quàm in homine. Atque reperiri poteſt in homine moraliter vitioſo ſi perſpicaci viſu polleat: ac etiam tunc quando is ex malo fine vtitur oculis ad conſpiciendum, virtus oculi agit vt perfecta virtus viſiua, licèt prauæ voluntati ad malum opus deſeruiat. Si autem è contra homo probus, æger oculis, aſpiciat aliquid, agens quidem iuxta rectam rationem, non autem exactè perſpiciens ex defectu oculorum, deficit vtique à perfectione virtutis viſiuæ vt virtus eſt in hoc genere.

Et cognoſcitiuæ in potentijs cognoſcitiuis.

Ita quoque in genere virtutum intellectualium, ſcientia, ars, & ſimiles habitus, ſunt virtutes intellectuales in genere veri, nullo habitu reſpectu ad rectitudinem voluntatis, imò etiam ſi malæ voluntati ſubdantur. Ars v. g. pingendi, eo eſt perfectior virtus in ſuo genere, quo magis peritus & idoneus eſt artifex ad exquiſitam imaginem efformandam, non autem quo meliori regitur voluntate. Vnde poterit artifex moraliter vitioſus, perfecta pingendi arte pollere in genere virtutis intellectualis: & alius artifex moraliter probus, ab illa artis perfectione deficere. Et hoc genus virtutis eſt de quo dixit S. Thomas quæſt. 56. art, 3., reddere hominem bonum talem, non bonum ſimpliciter; videlicet bonum pictorem, non bonum hominem.

Poteſt item aſſignari huiuſmodi virtus cognoſcitiua, non ſolùm in intellectu, ſed etiam in ſenſibus internis; non ſolùm in homine, ſed etiam in brutis, ſi in his dantur habitus. Bruta enim edocta artificioſè ſaltare, dicentur ſaltandi virtute & quaſi arte in interiori ſenſu pollere. Si enim Ariſtoteles virtutem appellauit, aptam diſpoſitionem potentiæ ad exercendam operationem ſuam naturalem; vtique erit appellanda virtus cognoſcitiua ſenſus interni, ad rectam operationem cognitionis exercendam, vel ex cognitione regulandam. Senſibus tamen internis humanis, S.Thomas noluit propriè virtutes adſcribere, admittens ſolùm impropriè virtutes: nempe ob illam rationem, quia hi ſenſus in homine miniſtrant intellectui, in quo perficitur cognitio veri, & in quo propriè collocantur virtutes cognoſcitiuæ.

In quo ſubiecto remoto ſint virtutes.

Demum, in quo ſubiecto remoto ſint virtutes, hoc eſt in qua natura, an etiam in Angelis, & inter homines an etiam in Beatis & Damnatis, ſatis conſtat ex dictis tractatione præcedenti ſect. 7. & 8., ac de virtutibus infuſis ſupra ſect. 8. Quæ verò de ſubiecto quarundam virtutum ſpecialia ſunt, vt potè de fide & ſpe, in proprijs locis videbimus.

SECTIO DVODECIMA.

De Alijs virtutum cauſis, præſertim effectiua.

PRæter cauſam materialem de qua modò egimus, non eſt aſſignanda formalis cauſa virtutum, cùm virtus ipſa ſit forma perficiens ſuum ſubiectum: niſi forte cauſa formalis extrinſeca, quæ eſt idem obiectum bonorum actuum. Cauſa finalis proxima eſt exercitium actuũ: vltima verò & ſuprema eſt beatitudo, & ſpecialiter beatitudo ſupernaturalis eſt finis virtutum infuſarum. Et in ordine ad hunc finem, iam ab initio huius partis conſtitutum, agimus modò de virtutibus tanquam medijs quibus beatitudinem aſſequamur.

Virtutes aquiſitæ efficiuntur per actus.

Cauſa effectiua virtutum acquiſitarum ſunt ipſimet actus, iuxta ea quæ de generali acquiſitione habituum diximus tractatione præcedenti ſect. 10. Eademquè ratio fortaſſe videbitur de virtutibus quas dicimus infuſas: ita enim ſe habere videntur actus & habitus ſupernaturales inter ſe, ſicut actus & habitus naturales. Idquè magis conſentaneum erit ſententiæ aſſerenti, non per quemlibet actum ſu-

ſupernaturalem, ſed tantùm per intenſiores augeri virtutes infuſas. Si enim per actus augentur tantùm moraliter & meritoriè, poſſent augeri etiam per actus remiſſiores: ergo illud eſt ſignum, augeri & effici phyſicè per ipſos actus, ad inſtar habituum naturalium. Vel ſaltem, virtutum infuſarum actus noſtros eſſe cauſam effectiuam inſtrumentalem, prout eleuatos à Deo, opinati videntur aliqui, qui ſcilicet dixerunt actus noſtros concurrere effectiuè ad producendam gratiam ad quam diſponunt. Illi etiam qui volunt Sacramenta, non ſolùm moraliter, ſed phyſicè vt inſtrumenta Dei efficere gratiam in anima, idem conſequenter poſſunt ſentire de virtutibus infuſis. Alia opinio eſſe poteſt, has virtutes phyſicè effici ſeù reſultare ab ipſa gratia, tanquam potentias ab eſſentia: hoc enim modo hæ virtutes comparantur ad gratiam.

Virtutes infuſæ efficiuntur à ſolo Deo

Dicendum tamen eſt, virtutes infuſas per ſe & ex ſua ratione non debere effici per actus noſtros, ſed prorſus effici immediatè à ſolo Deo. Eſt communis & certa ſententia. Patet primò ex ipſo nomine virtutum infuſarum & diſtinctione ab acquiſitis: ideo enim dicuntur per ſe infuſæ, & ab acquiſitis diſtinguuntur, quia ex natura ſua non petunt effici per actus noſtros, ſed infundi à Deo.

Secundò. Virtutes quæ actibus producuntur, ita fiunt, quòd per actum vnius virtutis non producuntur vel augentur omnes, ſed tantùm vna, quilibet enim actus producit aut auget ſuum habitum: ſed ſic eſt, quòd homini dum iuſtificatur, ſimul cum gratia infunduntur omnes virtutes: & dum iuſtus deinceps meretur augmentum gratiæ, ſimul augentur omnes virtutes: ergo hæ virtutes non gignuntur per noſtros actus. Contingit etiam, hominem exiſtentem in peccato, exercere actus aliquos ſupernaturales, nec tunc aſſequi gratiam ſanctificātem, quando ſcilicet illi actus non attingunt perfectionem contritionis vel dilectionis Dei ſuper omnia: at tunc, nec etiam virtutes infuſas talis homo aſſequitur: ſed ſi hæ virtutes aptæ eſſent ex natura ſua actibus gigni, deberent ſuis actibus effici, etiam in homine peccatore, ſicut efficiuntur virtutes acquiſitæ: ergo ex natura ſua non gignuntur actibus.

Tertiò. Varias quaſdam rationes à priori huius rei, quidam Theologi conati ſunt afferre: ex eo quòd hæ virtutes ſunt ſupernaturales: ex eo quòd ſunt cauſa effectiua actuum: & alias ſimiles. Sed optima ratio eſt: quia hæ virtutes ſunt auxilia adiuuantia potentias naturales, vt valeant elicere actus ſupernaturales, qui alioqui excedunt vim naturalem noſtrarum potentiarum: atque adeo ſe habent ad inſtar ipſius potentiæ: ſicut enim ſe habet potentia naturalis ſecundùm ſe ad actus naturales, ita ſe habet potentia cum virtute infuſa ad actus ſupernaturales. At certè potentia elicitiua actuum, nullatenus fit per ipſos actus: ergo ſimiliter virtutes infuſæ non efficiuntur per ſuos actus. Sic vtique lumen gloriæ non efficitur per actum viſionis Dei: & ſic in alijs huiuſmodi actibus & habitibus ſupernaturalibus. Neque ferè difficilius eſt, reddere huius rei rationem, quàm quare potentia actiua naturalis nō efficiatur per ſuos actus. Nec quiſquam decipiatur exemplo habituum acquiſitorum: cùm virtutes infuſæ potiùs debeant in hoc comparari potentijs, quàm habitibus acquiſitis.

Quartò. Non efficiuntur virtutes infuſæ per actus noſtros, quaſi per inſtrumenta, præter rerum exigentiam ad id aſſumpta à Deo: quia ſæpè infunduntur homini hæ virtutes dum nullum actum præſentem homo exercet: vtpotè quando per Sacramentum infunduntur paruulis: vel etiam adultis, quando diſpoſitio per actus requiſita ad Sacramentum aliquo temporis ſpatio præceſſit. Quando verò homo aſſequitur gratiam & virtutes, vel earum augumentum, per propriam vltimam diſpoſitionem; neque tunc actus noſtri phyſicè concurrunt ad efficiendam gratiam, vt oſtendemus q. 112.: igitur neque ſunt cauſa inſtrumentalis effectiua virtutum.

Quintò. Nec etiam virtutes efficiuntur phyſicè per Sacramentum: non ſolùm quia ſæpè extra Sacramentum infunduntur à Deo: ſed etiam quando conferuntur ex vi Sacramenti, non oportet Sacramentum ipſum aſſumi à Deo tanquam inſtrumentum phyſicum ad efficien-

ciendam gratiam, vt in proprio tractatu de Sacramentis 3. parte videbimus: igitur nec debet Sacramentum eſſe cauſa phyſica effectiua virtutum. Similiter non oportet, virtutes effici phyſicè ab ipſa gratia ſanctificante: non enim in hoc, tanta eſt ſimilitudo illa & comparatio gratiæ ac virtutum cum eſſentia & potentijs, vt dicemus poſtea in tractatu de gratia.

Sextò ergo ſequitur, virtutes à ſolo Deo immediatè effici. Hinc verò dixerunt aliqui, fieri per creationem, & non per eductionem de potentia ſubiecti: quod præcipuè dixerunt de gratia ſanctificante. Et de hoc etiam agemus in eodem tractatu de gratia. Interim optimus loquendi modus erit, virtutes fieri per infuſionem à Deo.

Diſparitas inter virtutes infuſas & acquiſitas

Et ex his manifeſtè patet diſparitas ad illam rationem & comparationem, quæ initio afferebatur, actuum & habituum ſupernaturalium cum actibus & habitibus naturalibus. Habitus enim naturales, qui & dicuntur acquiſiti, ordinantur ad hoc, vt homo faciliùs ac promptiùs operetur: quòd ex rei natura ita inſtitutum eſt, vt dum homo ſe magis in quibuſdam actibus exercet, eò promptiùs eos repetere valeat. Sic acquiruntur habitus præbentes facilitatem ad operandum: & non ſolùm acquiruntur per actus naturales, ſed etiam per ſupernaturales, vt ſect. 7. oſtendimus. At non ita habitus & auxilia neceſſaria ad eliciendos actus, debent effici per ipſos actus; & hi ſunt habitus ſupernaturales, quos dicimus infuſos. Ad illud quod addebatur, potiùs ex aduerſo dicemus ſuo loco de merito, non ſolùm per actus intenſiores, ſed etiam per remiſsiores, in genere cauſæ moralis, augeri virtutes infuſas ſimul cum gratia ſanctificante: quia ad hoc augmentum, non debet requiri vis phyſica actuum, ſed valor moralis in quo conſiſtit meritum.

SECTIO XIII.
De Diſtinctione virtutum moralium & intellectualium.

Agit S. Thomas de varijs diſtinctionibus generibuſquè virtutum, ſtatim poſt quæſtionem 57. in qua egerat de ſubiecto virtutum, priùs quàm ageret de alijs cauſis & de proprietatibus virtutum. Nos etiam, ante proprietates, operepretiũ duximus de his diſtinctionibus pertractare: quia nimirum hæ proprietates erunt tales, vt conſiſtant in comparatione ipſarum virtutum, aliauè ratione ſupponant diſtinctionem earum. Rurſus, doctrina erit ferè communis actibus & habitibus virtutum. Sed quia virtutis nomen magis propriè ſpectat ad habitus, & Auctores magis loquuntur de habitibus: ideo ſi quæ diſtinctè de actibus obſeruanda erunt, ſuis locis adnotabimus.

Prior explicatio huius diuiſionis.

Et in primis, virtutes morales ab intellectualibus diſtinxit Ariſtoteles lib. 1. Ethic. in fine, & lib. 2. in principio: ac deinceps ſub hac diſtinctione de vtroque virtutum genere pertractauit. Diſtinguit etiam S. Thomas quæſt. 58. Eſtquè apud omnes notiſsima hæc diſtinctio. Eiuſquè explicatio ferè iam conſtat ex dictis hìc & tractatione præcedenti. Vno modo enim poſſunt virtutes morales ab intellectualibus contradiſtingui, accipiendo videlicet diſtinctionem ex parte obiecti, & ſumendo virtutem moralem prout reſpicit bonum honeſtum, & virtutem intellectualem prout reſpicit verum quod eſt particulare bonum intellectus. Hoc ſenſu hactenus egimus de ſolis virtutibus moralibus, ideſt reſpicientibus bonum honeſtum: neque ſanè ad hanc moralem tractationem ſpectat niſi de ijs agere. Virtutem verò intellectualem definiuit Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 3., *Qua anima verum dicit affirmando vel negando.*

Poſterior explicatio

Alio modo poteſt virtus moralis ſubdiſtingui in intellectuales & purè morales, accipiendo videlicet diſtinctionem ex parte ſubiecti. Et ſenſus erit, virtus quæ reſpicit bonum honeſtum & eſt moralis in genere, vel reſidet in parte animæ appetitiua, vel in parte cognoſcitiua: virtutes quæ reſident in parte appetitiua, ſiue in voluntate ſiuè in appetitu ſenſitiuo, ſunt quæ dicuntur purè morales, hoc eſt quæ ſolùm ſunt virtutes in ordine ad bonum honeſtum, & non ſimul in ordine ad verum, prout verum eſt perfectio propria intellectus.

Virtutes verò intellectuales in hoc ſenſu dicimus, quæ ſunt quidem in parte cognoſcitiua animæ, ſed reſpiciunt etiam bonum honeſtum: iuxta quam ſignificationem meliùs vocarentur, habitus quidem intellectuales, virtutes verò morales: hoc eſt habitus qui ſunt in intellectu, ſed ſunt virtutes in genere moris, in genere boni honeſti.

Comperatio vtriuſquè. Prima ex his diſtinctionibus virtutis moralis & intellectualis, eſt iuxta tertiam acceptionem habitus moralis, & ſecunda iuxta ſecundam, quam vtramquè tradidimus quæſt. 49. ſect. 1. Iuxta primam diſtinctionem, habitus intellectualis eſt virtus abſque vllo ordine ad voluntatem: iuxta ſecundam non eſt virtus niſi per ordinem ad voluntatem, eo modo quo de omnibus habitibus aliarum potentiarum à voluntate diximus ſupra ſect. 9.: quod planè habetur ex S. Thoma quæſt. 56. art. 6. & quæſt. 57. art. 1. Poteſtquè idem habitus intellectus eſſe vtroquè modo virtus, ſcilicet intellectualis & moralis. Poteſt eſſe virtus moralis, etiam ſi non ſit virtus intellectualis: vtpotè habitus opinionis, qui excluditur è numero intellectualium, eo quòd ex ratione ſua non inclinat infallibiliter ad verum; ſed poteſt eſſe virtus moralis, ſi cum debitis circumſtantijs in genere moris exerceatur. Et è contra, poteſt eſſe virtus intellectualis & non moralis: vtpotè habitus ſcientiæ, ſi eo quis non benè vtatur in genere moris. Verum eſt, inter habitus intellectuales, prudentiam magis propriè connumerari inter virtutes morales: & meritò, quia manifeſtiùs & propinquiùs attingit genus moris & bonum morale: atquè non ſolùm conſequenter ad voluntatem, ſed etiam antecedenter dirigit voluntatem, imò & virtutes ipſas quæ ſunt in voluntate ad bonum honeſtum.

Quomodo diuiſio ſit adæquata. Hanc diuiſionem virtutis in moralem & intellectualem, eſſe adæquatam, docet S. Thomas quæſt. 58. art. 3.: quod tamen quomodo intelligendum ſit, notauimus quæſt. 49. ſect. 11. Nimirum, vel ad virtutes intellectuales reducendo eas quæ ſunt etiam in ſenſu interno, & ſub virtute morali complectendo etiam eas quæ ſunt in appetitu ſenſitiuo: ita vt diuiſio ſit virtutum exiſtentium in parte cognoſcitiua & exiſtentium in parte appetitiua. Vel diuidendo tantùm virtutes quæ ſunt in rationali parte animæ, ideſt in potentijs ſpiritualibus, nempe alias quæ ſunt in intellectu, & alias quæ ſunt in voluntate.

Differentia quam aſſignat S. Thomas inter virtutes intellectuales & morales. Difficilius eſt quod ait S. Thomas quæſt. 56. art. 3. & quæſt 57. art. 1., virtutem intellectualem præbere homini facultatem tantùm benè vtendi, virtutem moralem præbere etiam bonum vſum actualem. Nam certè nulla virtus tribuit bonum vſum formaliter in actu ſecundo, quaſi ipſamet virtus ſit bonus vſus: cauſaliter verò & in actu primo, non ſolùm virtus moralis, ſed etiam intellectualis tribuit bonum vſum, ideſt inclinat ab benè vtendum. Et vtroquè modo ex dictis diſtinguatur virtus intellectualis a morali, vrget difficultas. Nam iuxta primam explicationem, tàm virtus intellectualis concurrit ad actum verum, quàm virtus moralis ad actum bonum: & ſicut ſtante virtute intellectuali, poteſt homo non operari rectè iuxta illam; ita etiam poteſt non rectè moraliter agere iuxta virtutem moralem. Non ergo valet differentia quam aſſignat S. Thomas: Grammatica non facit vt ſemper homo rectè loquatur, poteſt enim Grammaticus non rectè loqui, & ſimiliter in alijs actibus & ſcientijs: iuſtitia verò quæ eſt virtus moralis, facit vt homo iuſtè operetur: hæc inquam differentia non verificatur. Item iuxta ſecundam explicationem, ad actum moraliter bonum exercendum, non ſolùm concurrit habitus voluntatis, ſed etiam intellectus aut alterius potentiæ, quam voluntas mouet ad actum honeſtum.

Explicatur in vtroquè diuiſionis ſenſu. Poteſt tamen vtroquè modo explicari hæc differentia aſsignata à S Thoma. Videlicèt, cùm ad operationes humanas voluntas ſit quæ mouet alias potentias; habitus qui ſunt in alijs potentijs, dant quidem facilitatem ad hoc vt dum homo voluerit rectas operationes exerceat, non tamen per ſe inclinant voluntatem ipſam ad hoc vt velit exercere. Sic in illo exemplo, Grammatica præbet homini facultatem & facilitatem benè loquendi:

poteſt

poteſt tamen homo pro ſua voluntate non rectè loqui: non rectè inquam moraliter, v. g. ob prauum finem: item non rectè artificialiter, quia poteſt etiam voluntariè errare. Neque Grammatica ipſa per ſe habet, vt inclinet hominem ne velit loqui ob prauum finem, ne velit aliquando errorem fingere. Sed virtus moralis, v. g. iuſtitia, propriè & per ſe hoc habet, vt inclinet & moueat voluntatem ad hoc ipſum vt velit iuſtè agere. Itaque conſiderando exercitium virtutis quoad motionem proximam operandi quæ ſpectat ad voluntatem; virtus intellectualis non per ſe dat bonum vſum, ideſt non inclinat ad hanc motionem: ſed hoc modo, virtus moralis per ſe dat bonum vſum, ideſt inclinat ad hanc motionem & exercitium actuale. Caietanus verò quæſt. 56. art. 3. hoc peculiariter intelligit quoad illum actuum voluntatis, qui proprio nomine vocatur vſus, de quo egit S. Tho. quæſt. 16. Sed non oportet ſanè accipere vſum cum rigore ibi poſito, vt ſit circa media poſt electionem: ſed debet intelligi actuale exercitium & applicatio voluntatis ad operandum.

Ratio autem huius differentiæ eſt: quia virtus moralis inſidet ipſi voluntati, atque adeo per ſe inclinat voluntatem cuius eſt hæc motio actualis: quod non habent habitus intellectuales. Hanc rationem indicauit S. Tho. quæſt. 57. art. 1. Vnde fatemur, hoc eſſe proprium virtutum moralium quæ ſunt in voluntate: illæ verò quæ ſunt in appetitu, aſſimilantur potiùs virtutibus intellectualibus: nam officium etiam voluntatis eſt, mouere appetitum ad vſum moraliter bonum: neque habitus appetitus per ſe inclinant voluntatem vt ipſa rectè velit, ſed valent ad hoc vt appetitus ipſe promptiùs obediat voluntati. Si autem dicatur, quòd habitus appetitus ſaltem remotè & indirectè iuuare poteſt ad inclinandam voluntatem; non minùs, imò magis id conuenit habitibus intellectus, quæ eſt potētia magis coniuncta & proxima voluntati. Sed diſcrimen illud ponitur, inter eos habitus qui per ſe proximè & directè inclinant voluntatem, & alios habitus. Ideò, cùm S. Thomas q. 56. art. 3., propter differentiam aſsignatam, dixerit, habitus intellectuales non eſſe ſimpliciter virtutes, ſed ſecundùm quid à nos ſect. 11., æquales fecimus habitus appetitus & habitus intellectus quoad rationem virtutis moralis, ſumendo virtutē moralē formaliter ex parte obiecti, quatenus ſcilicet inclinat in bonū honeſtū.

Hæc duo virtutum genera cōparantur.

Demū, difficile quoq; eſt, quod S. Thomas q. 56. art. 3. ob rationem dictam ait, habitus intellectuales eſſe ſecūdùm quid & non ſimpliciter virtutes, habitus verò morales eſſe ſimpliciter virtutes: & q. 61. art. 1. indicat, habitus intellectuales eſſe imperfectè virtutes, morales verò perfectè: & in ſolutione ad primum ait, virtutem dici analogicè, primò quidē & principaliter de virtutibus moralibus. Ex alia parte eodem articulo in ſolutione ad tertium, aſſerit, virtutes intellectuales eſſe principaliores quàm morales ex parte ſubiecti: & q. 66. art. 3. eſſe etiam ex parte obiecti & ſimpliciter loquendo nobiliores quàm morales: quia ſcilicet intellectus & obiectum eius, excedit appetitum & obiectum appetibile.

Sed, hæc quæ apparebāt contraria, cōciliare videtur ipſe S. Thomas q. 66. art. 3. Videlicèt virtutes morales eſſe præſtantiores in ratione virtutis, intellectuales eſſe ſimpliciter nobiliores in ratione habitus. Caietanus tamen ibi, de mente S. Thomæ contēdit, etiam in ratione virtutis, intellectuales ſimpliciter præſtare moralibus: quia inquit, intellectuales excedunt per differentiam contractiuā virtutis in communi ad tale genus virtutis: virtutes verò morales excedunt tantùm in communi ratione virtutis. Medina eodem articulo contendit quoque, abſolutè virtutes intellectuales præſtare moralibus in ratione virtutis. Salas diſp. 3. ſect. 1. ait, in genere virtutis morales & intellectuales æquè conuenire, ſed morales excedere in aliqua differentia contrahente, intellectuales verò in alijs differentijs, ac ſimpliciter eſſe præſtantiores. Hæc difficultas, præcipuè conſiſtit in cōparatione virtutum moralium exiſtentiū in voluntate cum virtutibus exiſtentibus in intellectu: & hinc etiā conſtabit, quid dicendum ſit de virtutibus quæ inſunt alijs potentijs, ſi etiam in comparationē adducantur.

Ex vna parte præferuntur

Vt autem res ipſa & dicta S. Thomæ explicentur, diſtinguendum eſt. Si habitus intellectuales conſiderentur prout

ſunt virtutes morales,ideſt participantes bonitatem moralem:ſic habitus qui ſunt in voluntate,omnino priùs & excellentiùs ſunt virtutes ; imò omnes alij habitus cuiuſcunq; alterius potētiæ,ſunt analogicè virtutes,per deriuationem & participationem à voluntate: & ita patet ex dictis ſect.11. Si autem cōſiderentur habitus intellectus ſecundùm ſuam entitatem: ſic dici debebunt nobiliores in ratione habitus præ habitibus & virtutibus voluntatis,iuxta ſententiam S.Thomæ de præſtantia intellectus ſupra voluntatem: ſicut enim ſe habet potentia ad potentiā, ſic actus ad actum,& habitus ad habitū. Si rurſus conſiderentur ſub ratione virtutis,quatenus virtus ſumitur pro qualitate perficiēte potentiam:ſic in ſententia aſſerente habitum intellectus eſſe nobiliorem qualitatem, pariter dici debebit nobilior perfectio,quam habitus voluntatis:atq;adeo excellentior virtus.Quia verò, etiam in ea ſententia concedunt eius defenſores, voluntatem ſecundùm aliquam conſiderationem è contra excedere intellectum,ita vt intellectus dicatur ſimpliciter perfectior voluntate,volūtas ſecundū quid perfectior intellectu: ſic etiā in ea ratione habitus & virtutis concedendum eſt, habitus & virtutes volūtatis,aliquo modo excedere habitus & virtutes intellectus. Sed quia adhuc, habitus voluntatis non appellatur & denominatur habitus, aut virtus,aut perfectio,per attributionem ad habitū,& virtutem,& perfectionem intellectus ; nec è conuerſo: ideò non dicūtur analogicè, eo modo quo dicimus ſub nomine virtutis moralis : ſed magis accedunt ad vniuocationem,cui non repugnat inæqualitas perfectionis.

Ex alia parte morales. Præterea,quatenus virtus dicitur,prout bonum reddit habentē,& is qui præditus eſt virtute appellatur bonus;ſic virtutes morales pręſtant intellectualibus. Imò morales ſunt ſimpliciter virtutes,intellectuales ſecundùm quid, vt loquitur S. Tho. Et ratio eius eſt manifeſta : quia virtus moralis denominat hominē ſimpliciter bonū;ſic appellamus virū bonum & probum:intellectualis verò tantū denominat cū additione & limitatione, vt potè bonum philoſophū,bonum artificē. Item,ſi conſideretur virtus,vt dicit ordinem ad beatitudinem conſequendam:ſic morales planè præſtant intellectualibus: morales enim ſunt quæ habent valorē ad beatitudinē conſequendam,non verò intellectuales vt tales ſunt:nec enim homo beatitudinem conſequetur, eò quòd fuerit peritus artifex,aut philoſophus:ſed ſi fuerit iuſtus,temperatus,&c.Ideo in profeſſione vitæ chriſtianæ , pro ſtatu huius vitæ qui eſt ſtatus meriti, multò magis imò ſimpliciter æſtimandæ ſunt virtutes morales Hæ etiam ſunt, quæ à Scriptura & Sanctis cōmendantur:ac multò magis vacandum eſt harum virtutum exercitio, quā intellectuali eruditioni. Fides tamē theologica,licèt ſit virtus intellectus:tamen quia conſideratur coniuncta cum volūtate credēdi,ratione cuius eſt virtus moralis,ideſt participat honeſtatē moralem,& maximè confert ad beatitudinem conſequendam;omnino præfertur virtutibus moralibus quæ non ſunt theologicæ,vt proprio loco dicemus.

Suprema virtus eſt beatitudo intellectualis. Tandem;ſi inter virtutes intellectuales conſideretur omniū ſuprema, in qua ſcilicèt principaliter hominis beatitudo conſiſtit,tàm apud Ariſtotelem qui beatitudinem tantùm naturalē agnouit, quā apud S.Th. qui beatitudinem ſupernaturalem principaliter in Dei viſione cōſtituit:hæc inquam ſuprema virtus intellectualis, præcellit virtutibus moralibus : imò hæ ad illam ordinantur.Atque ſi hæ conſtituunt hominē bonum,illa cōſtituit hominem beatum:plus eſt autem, hominem eſſe beatum, quàm moraliter bonum in via ad beatitudinem.

SECTIO XIV.

De Diſtinctione Virtutum intellectualium inter ſe.

Virtutes cognoſcitiuæ,aliæſūt in ſēſu,& aliæ in intellectu. IN primis, ſi ſub hoc virtutum genere includantur etiam habitus rectè diſponentes ſenſus internos,quo pacto huius virtutis genus appellabitur communiori vocabulo virtus cognoſcitiua : ſic inquam , ſub hoc genere diſtinguentur, aliæ virtutes in intellectu,& aliæ in ſenſu interno:quamuis hæ non dicantur tàm propriè virtutes vt illæ. Sed quia per virtutes intellectuales maximè accipiuntur quæ ſunt in intellectu , & de his ſolùm Ariſtoteles & S. Thomas egerunt : ideo, quæ de diſtinctione

ha-

habituum ſenſus interni dici poſſunt, ex ij quę de diſtinctione habituum intellectus dicemus, colligenda ſunt.

Virtutes intellectuales quinque.

Virtutes intellectuales, quinque diſtinguit Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 3., Intellectum, Sapientiam, Scientiam, Prudentiam, Artem. Sequitur S.Thom.q.57., & alij defendunt. Excludit Ariſtoteles opinionem, exiſtimationem ideſt ſuſpiciorem, & fidem humanam: quia inquit, *His fieri poteſt vt mentiamur*. Cùm enim virtus intellectualis ſit quæ perficit intellectum, debet eſſe per ſe determinata ad bonum intellectus, ideſt verum: at opinio, cùm de genere ſuo non ſit certa, ſed innitatur medio tantùm probabili, per ſe poteſt eſſe falſa: ergo non eſt virtus. Et ſimiliter fides humana.

Verùm, quatenus habitus intellectus poſſunt dici virtutes morales, prout ſubduntur bonæ electioni voluntatis: ſic non ſolùm alij habitus, ſed hi etiam poſſunt participare rationem virtutis, quia poſſunt deſeruire ad actus moraliter bonos. Et in hoc genere realiter diſtinguuntur virtutes morales in intellectu, ſicut ipſi habitus in eſſe naturæ: formaliter verò, ſicut diſtinguuntur in genere moris, hoc eſt ſecundùm diuerſas ſpecies honeſtatis.

Quatenus autem habitus intellectus dicuntur virtutes intellectuales in ordine ad verum: ſic prædicta diſtinctio quinque virtutum, non caret difficultate. Et ſaltem vltra virtutes ab Ariſtotele aſsignatas, addenda eſt fides diuina, quę infallibiliter verum attingit, & Ariſtoteli erat ignota. Sed in vniuerſum de diſtinctione habituum intellectus in eſſe naturæ, & in ratione virtutis intellectualis prout reſpicientis verum, in Philoſophia tractauimus, ad quam magis propriè id ſpectabat, quàm ad moralem ſcientiam.

Illud quidem ad moralem ſcientiam magis facit, de virtute prudentiæ: quæ, cùm ex ratione ſua ſpectet ad mores, inter morales virtutes connumeratur: an videlicet ſit vna ſimplex virtus, vnus habitus; vel in diuerſas partes diuiſa, non ſolùm formaliter per diuerſitatem actuum & modi operandi, ſed etiam materialiter iuxta diuerſitatem rerum & aliarum virtutum, in quarum materia verſatur prudentia eas dirigens. Sed de hac re tractandum erit 2. 2. in proprio loco de prudentia.

SECTIO XV.

De Diſtinctione virtutum moralium inter ſe.

De diſtinctione ſpecifica.

Triplex diſtinctio harum virtutum conſideranda eſt. Prima eſſentialis & ſpecifica. Quam manifeſtum eſt reperiri inter morales virtutes, tàm inter habitus, quàm inter actus virtutum: & non ſolùm ſpecie infima, ſed etiam ſuperiori & ſubbalterna, quæ reuera eſt diſtinctio generica, vt magis conſtabit ex dicendis.

De diſtinctione numerica.

Secunda eſt diſtinctio indiuidualis & numerica. Sic patet, intra eandem virtutis ſpeciem multiplicari & reiterari actus talis virtutis numero diſtinctos. Plura autem de hac diſtinctione numerica actuum dici poſſent: & præſertim dicenda erunt quæſt. 72. de diſtinctione numerica peccatorum. De habitibus verò, non ſunt vtique in eodem ſubiecto diſtinguendi numero plures habitus eiuſdem ſpeciei, tanquam diſcreti inter ſe: ſed taliter dantur plures gradus eiuſdem virtutis in intenſione, vt non ſint plures habitus diſcreti, ſed ſint partes vnius habitus totalis: ſicut non dicimus, in igne eſſe plures calores, ſed vnum calorem intenſum, conflatum ex multis gradibus. Verè tamen in diuerſis ſubiectis, nempe in voluntate vnius hominis & alterius hominis, reperiuntur virtutes eiuſdem ſpeciei numero differentes.

De diſtinctione accidentali.

Tertia diſtinctio eſt accidentalis: quæ ſumitur ex conditionibus accidentalibus in genere moris. Ad hanc ſpectat diſtinctio ex varijs ſtatibus hominis & virtutis. Sic deſignantur virtutes, incipientium, proficientium, & perfectorum. Atq; huiuſmodi eſt diſtinctio eiuſdem virtutis in ſtatu remiſſo & intenſo, ante & poſt deuictas paſsiones. Huiuſmodi etiam, ex parte eſt, diſtinctio illa, quam ex Plotino apud Macrobium refert, approbat, & explicat S. Thomas quæſt. 61. art. 5., in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exem-

plares. Vbi virtutes quidem exemplares, ſunt ſupra humanas virtutes de quibus agimus: ſunt enim virtutes diuinæ, ſeu exemplaria in Deo exiſtentia, quibus conformari debent noſtræ virtutes. Virtutes politicę dicuntur in ordine ad res humanas. In ordine autem ad res diuinas, virtutes eorum qui ad Deum tendunt, dicuntur purgatoriæ: eorum verò qui diuinam ſimilitudinem aſſequũtur, dicuntur purgati animi; quas ait S. Thomas eſſe virtutes beatorum, vel quorundam in hac vita perfectiſsimorum. Vbi patet, aliquas partes huius diuiſionis, diſtingui tantùm ſecundùm diuerſos ſtatus & gradus eiuſdem virtutis.

Ad idem ſpectat, quod Ariſtot. 7. Ethic. cap. 1. diſtinguit tres gradus, ſcilicet continentiam, virtutem, & virtutem heroicam: & ex oppoſito, incontinentiam, vitium, & feritatem. Per continentiam intellexit virtutem inchoatam, vigentibus adhuc paſſionibus: per virtutem intellexit eam quæ communiter reperitur in hominibus quos virtuoſos appellamus: per virtutem heroicam intellexit, quæ ſit in excellentiſsimo gradu & ſtatu, qua diuinus vir appellatur. Henric. verò Quodlib. 13 q. 17. quatuor diſtinguit gradus virtutis, videlicet inchoationis, profectus, perfectionis, & exceſſus. Aliqui autem contendunt, virtutem in ſtatu imperfecto, vtpotè quando eſt remiſſa, & quando dicitur continentia, & eſt in principio ſuę acquiſitionis, non eſſe ſimpliciter virtutem: quia virtus dicitur, quæ reddit ſtabilem ac firmum animum ad rectè operandum: item quia virtus eſt habitus, ſed in eo ſtatu potiùs eſt diſpoſitio. Hoc tamen ſolummodò ſpectat ad modum loquendi: optimus autem loquendi modus erit, ſi virtus in eo ſtatu appelletur virtus imperfecta & inchoata.

SECTIO XVI.

Quomodo virtutes ſpecie diſtinguantur ex parte ſubiecti.

Aliæ ſunt virtutes morales in appetitu ſenſitiuo, aliæ in voluntate.

Agendum iam modò eſt de ſpecifica diſtinctione virtutum, quæ præcipua eſt, ac maximè in ſcientia morali conſideranda. Poteſt in primis hæc diſtinctio ſumi ex parte ſubiecti, ſi ſumatur morale pro eo quod eſt in appetitu: videlicet alias eſſe virtutes morales in voluntate, alias in appetitu ſenſitiuo: planè enim hæ ab illis in eſſe naturæ diſtinguuntur ſpecie; cùm aliæ ſint ſpirituales & aliæ materiales, ſimiles potentijs quibus inſunt. Rurſus pleriq; ita etiam in genere moris hanc diſtinctionem intelligunt, vt ad quoſdam actus & ad quædam obiecta virtutes ſint in appetitu, ad alios actus & obiecta in voluntate: videlicet circa paſſiones & circa bonum proprium operantis eſſe in appetitu, temperantiam & fortitudinem: circa operationes verò & circa bonum alienum eſſe in voluntate, nempe iuſtitiam. Attamen non hoc modo diſtingui has virtutes, ſed in eadem materia eſſe proprium habitum in voluntate, & proprium in appetitu, quo vtraque potentia rectè diſponatur in eadem materia, oſtendimus ſupra quæſt. 49. Aliquis tamen habitus poteſt eſſe in voluntate, cui non correſpondeat alius omnino ſimilis in appetitu, nempe circa obiectum ſpirituale: nam non omne obiectum quod poteſt attingi à voluntate, poteſt etiam ab appetitu: omne tamen quod poteſt ab appetitu, poteſt perfectiori modo à voluntate.

Aliæ ad actus elicitos: aliæ ad actus imperatos

Alio modo, magis aptè ad rem moralem, ſumendo morale prout conſtituit genus moris, & virtutem moralem pro habitu inclinante ad honeſtum, diſtinguendæ ſunt virtutes morales: eo modo quo antea actus humanos principaliter diſtinguebamus in elicitos & imperatos à voluntate: ſic enim aliæ ſunt virtutes morales formaliter voluntatis, aliæ ſunt potentiarum ſubditarum imperio voluntatis: iuxta quam diſtinctionem ſect. 11. di-

diximus, illas eſſe magis propriè & perfectè virtutes morales. Ac ſine dubio, illæ virtutes quæ ſunt in voluntate, & illæ quæ ſunt in alijs potentiis, ſpecificè & eſſentialiter] diſtinguuntur in eſſe naturæ. At in genere moris, ſicut diximus quæſt. 20. actum externum cum interno eſſe vnum quid vnitate morali; videlicet, velle occidere, & occidere, eſſe vnum peccatum; velle dare eleemoſinam, & dare eleemoſinam, eſſe vnum opus charitatis ſeù miſericordiæ: eo nimirum quòd actus internus & externus in vna moralitate communicent. Ita pariter quoad habitus, virtus exiſtens in voluntate, & virtus exiſtens in alia potentia circa eandem materiam, v. g. habitus inclinans voluntatem ad moderandam concupiſcentiam appetitus, & habitus inclinans ipſum appetitum ad obediendum voluntati, ſe habent inquam vt vna moraliter integra virtus. Hinc ergo, moralis virtutum diſtinctio, magis attendi poterit in ipſamet voluntate: virtutibus enim in voluntate moraliter diuerſis, correſpondebunt habitus proportionati & ſubordinati in alijs potentijs.

SECTIO XVII.

An rectè S. Thomas cum Ariſtotele diſtinxerit virtutes ex parte actus & obiecti.

S. Thomas diſtinguit virtutes circa paſſiones & operationes.

SAnctus Thomas q. 60. art. 2. diſtinguit virtutes morales, alias eſſe circa operationes, & alias circa paſſiones. Quæ diſtinctio ſumitur ex parte actuum: tam enim paſſiones, quam operationes, ſunt noſtri actus: & per paſſiones accepit S. Thomas actus appetitus ſenſitiui, per operationes alios noſtros actus. Sumitur etiã ex parte obiecti, quia S. Thomas ibidem ait, virtutes eo modo diſtingui ex parte materiæ circa quam ſunt: & virtutes circa operationes ait eſſe circa bonum ad alterum, circa paſſiones verò ait eſſe circa bonum proprium. Deinde art. 3. docet, circa operationes eſſe vnam genere virtutem, communi nomine appellandam iuſtitiam, quæ attenditur ſecundùm debitum ad alterum: plures tamen in ſpecie ſecundùm diuerſam debiti rationem, & ſic eſſe diuerſas virtutes circa operationes, vt religionem ad Deum, pietatem ad parentes, gratitudinem ad benefactores. Poſtea art. 4., ad diſtinguendas plures virtutes circa paſsiones, præmittit, non circa ſingulas paſſiones eſſe ſingulas virtutes diſtinctas: imò circa omnes paſſiones partis concupiſcibilis vnam virtutem aſſignat, nempe temperantiam: circa paſsiones verò partis iraſcibilis, aſsignat fortitudinem circa timorem & audaciã, magnanimitatem circa ſpem & deſperationem, manſuetudinem circa iram. Tandem art. 5. virtutes diſtinguit ex paſsionum obiectis: atquè, non omnem diuerſitatem obiecti diſtinguere virtutes: quia plures paſsiones differunt in obiecto, & tamen dictum eſt circa plures paſsiones eſſe eandem virtutem. Ait quoque, aliquam diuerſitatem obiecti, etiam ſub eadem paſsione, diſtinguere virtutes: cùm nempe circa varia obiecta delectabilia quæ cadunt ſub eandem paſsionem delectationis, diſtinguantur plures virtutes. Sed ſimpliciter ait virtutes diſtingui, per eam diuerſitatem obiecti, quæ diſtinguit potentias, vtpotè circa bonum abſolutum & bonum arduum: item quod inuoluit diuerſum ordinem ad rationem, vtpotè quod apprehenditur ſenſu & quod apprehenditur ratione: rurſus circa bonum animæ, bonum corporis, & bona externa: demum penes ordinem, vel ad ipſummet hominem, vel ad alterum. Vnde in vniuerſum colligit S. Thom. vndecim virtutes morales: & notauit ibi Caietanus corrigendam eſſe litteram textus, vt reddat ſenſum conſentaneum diſcurſui facto. Totaquè hæc doctrina ſumpta eſt ex Ariſt. in Moralib., præſertim lib. 2. Ethic. cap. ſeptimo.

Difficilis eſt diſtinctio virtutum circa operationes & paſſiones.

Hæc tamen ratio diſtinguendi virtutes, multas patitur difficultates. In primis enim, prima diuiſio virtutum circa operationes & paſsiones, non poteſt ſic intelligi, quaſi aliæ ſint virtutes directiuæ operationum, & aliæ moderatiuæ paſsionum: quinimò potiùs eadem virtus vtrumque præſtat in propria ma-

materia: & vt plurimum in eadem materia occurrit, operatio dirigenda, & paſsio moderanda. Sed diſtinctio ad mentem ipſius S. Thomæ eſt ſic intelligenda, alias eſſe virtutes præcipuè circa operationes, alias præcipuè circa paſsiones, vt explicauimus tractatione præcedenti ſect.17.

Circa bonum proprium & alienum.

Secundò. Diuiſio virtutum circa bonum proprium & alienum, quæ ex mente S. Thomæ, vt ibidem notauimus, cum ſuperiori coincidit; vel per bonum alienum intelligit bonum ſolummodò proximorum, ſcilicet aliorum hominum: & ſic non deberet in hoc ordine collocari religio, quę reſpicit cultum debitum Deo. Vel intelligit bonum etiam Dei: & ſic deberet in hoc ordine collocari etiam charitas. Nec refert, quòd charitas eſt virtus theologica: nam diuidi debent omnes virtutes, ita vt ſuum locum in diuiſione habeant etiam theologicæ, quæ & communi ratione ſunt morales, vt poſtea dicemus.

Tertiò. Difficilius eſt, quodnam bonum in hac diuiſione intelligatur. Vel enim intelligitur bonum honeſtum. Et ſic omnis virtus reſpicit bonum proprium operantis: omnis enim virtuoſus actus, eſt honeſtus ipſi operanti: & omnis virtus bonum facit habentem: & plura circa hoc diximus quaſt.49.ſect.3. concl.1. Vel intelligitur bonum iucundum ſeù commodum: & ſic non omnis virtus conſiſtit in proſequutione boni commodi, ſed multæ ſunt quæ potiùs in eius contemptu & fuga conſiſtunt. Vel intelligitur vtrunque bonum, vt videlicet bonum proprium intelligatur honeſtum, alienum verò commodum. Sed tamen non deſunt virtutes circa bonum honeſtum proximi, & circa bonum commodum operantis, circa quæ dantur etiam virtutes. Nec demum alio modo poteſt facilè ea diſtinctio explicari.

Non eſt aſſignata omnis virtus circa operationes & bonum alienum.

Quartò. Non omnis virtus circa operationes & ad alterum, reſpicit certum ſpeciale debitum, vt vocari debeat iuſtitia: quinimò datur charitas, ſeu beneficentia, & miſericordia ad alterum, citra iuſtitiam. Dico debitum ſpeciale: quia ſi per debitum intelligatur quæcunque conuenientia iuxta rectam rationē, quo conuenientiæ nomine vſus eſt S. Thomas: ſic omnis virtus, etiam ad ſeipſum, reſpicit huiuſmodi debitum: ſed certè non hoc modo aſsignatur iuſtitia ſpecialis virtus cum ſuis partibus. Item ſi intelligatur obligatio præcepti: ſic etiam in materia omnis virtutis poteſt vrgere hec obligatio: & ex alia parte quidam iuſtitiæ actus exerceri poſſunt abſque obligatione præcepti. Oportet ergo intelligere debitum conſurgens ex parte eius cui per iuſtitiam reddendum aliquid eſt: & hoc pacto patet, poſſe charitatem & miſericordiam erga proximum exerceri abſque tali debito. Igitur non ſola iuſtitia eſt virtus ad alterū. Nec ſatis erit dicere, charitatem erga proximum adiungi charitati erga Deum, & ſic cum theologicis virtutibus computari. Tum quia in hac diuiſione generali, etiam theologicæ virtutes numerandæ ſunt. Tum quia formaliter loquendo, charitas vt reſpicit proximum, non eſt charitas theologica ad Deum. Tum quia ſaltem actus charitatis & miſericordiæ, vt erogare eleemoſinam pauperi, non ſunt theologici: & non ſolum de habitibus, ſed maximè de actibus, tradenda eſt adæquata diuiſio. Tum demum, eſto ſit vna charitas infuſa ad Deum & proximum, ſaltem habitus acquiſiti debent diſtingui, neque charitas acquiſita erga proximum erit cum theologicis virtutibus computanda.

Non videtur rectè diſtinctæ virtutes circa paſſiones.

Quintò. Loquendo de virtutibus quas S. Thomas circa paſsiones conſtituit; ſicut paſsiones concupiſcibilis, ſunt inter ſe connexæ & ſubordinatæ, ita vt vna virtute dirigantur; ita etiam iiſdem paſsionibus connexæ & ſubordinatæ ſunt paſsiones iraſcibilis: ſperat enim quis & audet bona quæ amat & cupit, timet mala quę odit & fugit: ergo non erant diſtinguendæ aliæ virtutes pro paſsionibus partis iraſcibilis. Et præterea, circa obiectum v. g. fortitudinis, verſari poſſunt, non tantùm audacia & timor, ſed etiam aliæ paſsiones, tum partis iraſcibilis, tum concupiſcibilis; & ſimiliter circa obiectum magnanimitatis, ſcilicet honorem, non tantùm ſpes & deſperatio, ſed etiam audacia & timor: ergo non ſunt ratione harum paſsionum diſtinguendæ virtutes. Di-

ſtinguit

ſtinguit etiam hoc loco S. Thomas ex æquo fortitudinem & magnanimitatem: ſed tamen poſtea 2. 2. quæſt. 129. ponit magnanimitatem partem fortitudinis. Diſtinguit item à temperantia manſuetudinem circa iram: ſed deinde 2. 2. quæſtione 157. eam ponit partem temperantiæ.

Nec circa paſſionum obiecta. Sextò. Non rectè diſtingui virtutes ex parte obiecti, boni abſolutè & boni ardui, ſatis conſtat ex dictis tractatu præcedenti ſect. 15. Vnde aliqui Thomiſtæ fatentur, diſtinctionem ex hac parte, ſaltem in habitibus voluntatis, eſſe tantùm accidentalem. Atque ſi hinc diſtinguerentur virtutes, non deberent tantùm diſtingui, circa pecunias liberalitas & magnificentia; circa honores philothimia & magnanimitas; ſed etiam circa delectationes v. g. guſtus, & tactus, aliaquè obiecta: quia in ijs etiam poteſt inueniri notabilis arduitas: licèt ſint bona infima & communia brutis, vt ait S. Thomas: & licèt quædam ſint quæ ordinantur ad alterum, vt ait idem S. Thomas. Hæc enim non obſtant, quaminùs in his etiam occurrat bonum valde arduum & magna difficultas ad rectè operandum. Et inſuper non ſolùm in virtutibus circa paſsiones, ſed etiam circa operationes, vtpotè in materia iuſtitiæ: quod experientia ipſa eſt manifeſtum.

Septimò. Non rectè diſtingui virtutes ex diſtinctione boni quod apprehenditur ſenſu ſeù imaginatione, & quod apprehenditur ratione, nec ex diſtinctione boni quoad corpus, quoad animam, & quoad res exteriores, probari poteſt: quia S. Thomas non annumerauit omnia. Nam ad bona animæ & quæ ratione apprehenduntur, maximè ſpectat ſcientia, circa quam ponitur virtus ſtudioſitatis, de qua agit S. Thom. 2. 2. quæſt. 166.: ſpectant etiam, præter honorem, fama, dominatio, circa quæ etiam debent poni virtutes. Ad bona corporis & quæ ſenſu percipiuntur, non ſolùm ſpectāt delectationes guſtus & tactus, ſed etiam aliorum ſenſuum, circa quas poſſunt vtique exerceri virtutes. Et quamuis delectationes aliorum ſenſuum non inferrent difficultatem, vt ait S. Thomas: tamen adhuc ſunt materia virtutum; nempe abſtinere à nimia delectatione viſus, auditus, odoratus; debentquè non ſolùm concedi actus, ſed etiam habitus ijs correſpondentes. Neque verò adeò facilis eſt materia harum delectationum, quin ſuam difficultatem, & quandoque non modicam, afferant ad rectè operandum. Et tamen, circa ſcientiam, famam, dominationem, & hasce alias delectationes, S. Thom. non aſſignauit in hac diſtinctione virtutes.

Non conſonat hac diſtinctio cum alia doctrina S. Thomæ. Octauò. S. Thomas ſumit rurſus hanc diſtinctionem virtutum ex bono hominis in ordine ad ſe & ad alterum: atque excepta iuſtitia circa operationes, omnes alias virtutes videtur conſtituere circa paſſiones: & inter has connumerat aliquas reſpicientes bonum ad alterum, nempe liberalitatem, veritatem, amicitiam, eutrapeliam. Quod non conſonat cum eius doctrina, qua dicebat, virtutes ad alterum eſſe circa operationes, virtutes ad ſe circa paſsiones: non conſonat cum tractatione ſpeciali de ſingulis virtutibus, quam exequitur in 2. 2.: vbi, de liberalitate, veritate, amicitia, agit inter partes iuſtitiæ. Diſtinctè etiam aſsignat hic eutrapeliam, quam 2. 2. quæſt. 168. ponit tantùm vt quendam actum modeſtiæ.

Non traditur adæquatus numerus virtutum. Demum, vel aſsignatur numerus ille vndecim virtutum, tanquam virtutum in genere, ſub quibus plures ſpecies contineantur: vel tanquam virtutum in ſpecie infima vſque ad vltimam diſtinctionem. Hoc ſecundum dici non poteſt: quia ſub iuſtitia v. g., & ſub alijs etiam quę ibi numerantur, ſunt multæ virtutes ſpecie diſtinctæ, quæ tamen ibi non diſtinguuntur. Nec etiam primum videtur rectè dici poſſe: quia in eo numero aſsignantur aliquæ, quæ ab eodem S.Th. 2.2. ponuntur partes iuſtitiæ, fortitudinis, temperantiæ. At adæquata virtutum diuiſio tradenda eſt, vel tantùm in quædam genera ſub quibus rurſus ſuæ ſpecies diſtinguantur, vel in omnes ſpecies vltimas: & neutrum in ea diuiſione ſeruatur.

Excuſatur diſtinctio Ariſtotelis & S. Thomæ. Ad excuſationem autè S.Th. & Ariſt. dicendum eſt, S. Thomam quidem hìc explicare voluiſſe diſtinctionem virtutum quam ab Ariſtotele accipiebat: ſed poſtea 2. 2. magis exactè de ſingulis virtutibus pertractaſſe, ſingulas ſpecies ſub

ſuis

ſuis generibus collocando, & ad ſua capita reuocando: nec voluiſſe hoc loco exactam & adæquatam omnium virtutum diſtinctionem proſequi. Item Ariſtoteles non curauit omnes virtutes adæquatè diſtinguere, ſed ſolùm proponere notiores magiſquè nominatas. Et præſertim eo cap. 7. libri ſecundi Ethic., exemplis plurimarum virtutum voluit oſtendere, eas in medio conſiſtere. Et in ſequentibus libris addidit adhuc ad virtutes quas ibi numerauerat. Inſuper S. Thomas accepit virtutes morales vt diſtinctas à theologicis: ideoquè non has etiam annumerauit: charitatemquè erga proximum, adiunxit theologicæ charitati, ob magnam cum illa connexionem, & quia præcipuè reſpiciabat ad charitatem infuſam, quæ fortaſſe vnus eſt habitus circa Deum & proximum & ſeipſum.

Præterea, licèt in omni materia poſſint verſari paſſiones tàm partis iraſcibilis quàm concupiſcibilis, & poſsint per virtutes moderari: tamen Ariſtoteles & S. Thomas conſiderabant, quaſdam paſsiones magis excedere in vna materia, & alias in alia, vtpotè timorem & audaciam in materia fortitudinis, & ſic de varijs alijs: ideoquè accomodatione quadam diſtinxere virtutes quaſdam per ordinem ad diuerſas paſsiones. Item, licèt in omni materia poſsit inueniri bonum arduum: tamen conſiderarunt in qua materia frequentiùs & notiùs inueniatur. Et licèt in materia temperantiæ inueniantur alia bona præter ibi enumerata, tamen conſiderarunt ea in quibus temperantia ipſa magis elucere ſolet, & nomen temperantiæ æſtimari. Cùm verò S. Thomas, quaſdam virtutes ad alterum conſtituit circa paſsiones, quas poſtea 2. 2. ad iuſtitiam reducit, diuerſo modo illas virtutes accepiſſe videtur, vel quatenus directiuas operationum, vel quatenus moderatiuas paſsionum. Demum numerus vndecim virtutum, complectitur quaſdam in genere ſub quibus aliæ continentur, quaſdam verò in ſuis ſpeciebus: eo quòd, vt dicebamus, tradita non eſt diuiſio adæquata omnium virtutum. Hæc autem non tollunt quominùs rei naturam ſpectando, adæquatam oporteat diuiſionẽ virtutum tradere, ſaltem in quædam capita generalia, ſub quibus inferiores virtutum ſpecies comprehendantur.

SECTIO XVIII.

Quomodo rectè debeant diſtingui virtutes circa bonum honeſtum, proprium, & alienum.

IN hac virtutum materia, diſtinctio habituum proximè ex actibus ſumenda eſt, diſtinctio actuum ex obiecto. Eſtquè ad diſtinctionem moralem virtutum, maximè attendenda moralis obiecti honeſtas: atquè iuxta moralem diuerſitatem huius honeſtatis, erunt diſtinguendæ virtutes. Hæc autem honeſtatis diuerſitas, cùm moralis ſit, maximè morali iudicio & æſtimatione penſanda eſt: & in plurimis virtutum operibus, moralis ipſa æſtimatio conſuli debet ad videndum, quænam ſpecie diſtinguantur, quæ verò in vna ſpecie conueniant.

In primis, imitando diſtinctionem illam S. Thomæ quæſt. 57. art. 6. circa bonum proprium & alienum, cùm omnis virtus reſpiciat bonum honeſtum, diuidi poteſt virtus, in illam quæ reſpicit bonum honeſtum proprium volentis & operantis, & aliam reſpicientem bonum honeſtum alterius: poteſt enim vnuſquiſque velle bonum proprium videlicèt ipſe honeſtè agere, iuſtitiam ſeruare, caſtè viuere: & poteſt velle bonum honeſtum alienum, vtpotè quòd alter rectè agat, exerceatquè actum iuſtitiæ, temperantiæ. Vbi ſanè, ipſimet homini ſic volenti & procuranti bonum honeſtum proximi, honeſtum vtique eſt ſic velle & operari: atque in omni virtutis exercitio inuenitur bonum honeſtum proprium operantis. Sed diſcrimen conſiſtit in hoc: quòd vel conſideratur bonum honeſtum præciſè quoad operantem, abſque ordine ad alterum qui honeſtè operetur, & hoc dicimus bonum proprium: vel conſideratur in ordine honeſtatis ad alterũ, ſcilicet vt alter honeſte operetur; & hoc dicimus bonum alienum, in quo etiam *Generalis diſtinctio virtutum circa bonum honeſtũ proprium & alienum.*

fundatur

fundatur bonum proprium, quia honeſtum cuiquè eſt, velle & procurare vt alter honeſtè operetur. Et poteſt hæc diſtinctio accomodari etiam illis virtutibus, quæ conſummantur in internis actibus voluntatis, qualis eſt v. g. actus amoris Dei, gaudendo de felicitate Dei: aut enim elicit quis in ſe hunc actum amoris & gaudij, aut vult & procurat vt alter eliciat.

Circa bonum alienum eſſe charitatē vult Caietanus.

Virtutem quæ intendit & procurat bonum honeſtum proximo, in quacunquè materia, eſſe charitatem vel amicitiam, affirmant Caietanus & Medina quæſt.61. art.5., & ſequitur Salas diſp 4. de Virtutibus. Et fauent S. Thom. 2. 2. quæſt.33.& 43., alijquè omnes, qui aſſignant correptionem fraternam tanquā ſpecialem actum charitatis, quo ſcilicet quis inducit proximum ad reſurgendum à peccato, vel ad non peccandum: & ſic quoque aſſignant ſcandalum tanquā ſpeciale peccatum oppoſitum charitati. Scandalum vero eſt quo vnus inducit alterum ad peccandum. Aliqui autem dicunt, ſemper ſcandalum eſſe ſpeciale peccatum. S. Thom. verò & alij inter quos eſt Vaſquez diſp.102. dicunt, tunc ſolùm ſcandalum eſſe ſpeciale peccatū, cùm quis directè intendit ruinam ſpiritualem proximi. Ex quibus planè colligitur, inducere proximum ad benè operandum, ac velle proximo bonum honeſtum, eſſe actum virtutis charitatis.

Eſſe eaſdē virtutes quæ circa bonū propriū vult Scotus.

Scotus tamen in 3. diſt. 33. quæſt. 1. §. *Ad primum*, quem impugnant Auctores priùs allegati, aſſerit, eſſe actum eiuſdem virtutis, velle proximo ac ſibi bonum honeſtum: vtpote velle caſtè viuere eſt actus temperantię; ſic etiam eſſe actum eiuſdem temperantiæ, velle vt alter caſtè viuat: quia, inquit Scotus, per mihi & tibi, non variatur habitus. Vnde ſicut ſunt diuerſæ virtutes, quibus homo ſibi vult bonum honeſtum, iuxta varias ſpecies honeſtatis: ſic ſequitur, non eſſe actum eiuſdem virtutis ſpecialis, ſed ſpectare ad ſingulas diſtinctas virtutes, velle proximo bonum honeſtū, iuxta diuerſitatem ipſius obiecti. Fauent etiam aliqui Auctores prioris ſententiæ, quoad eam partem, qua dicunt, non eſſe ſpeciale peccatum ſcandali, niſi dum quis per ſe intendit ruinam proximi: iuxta quem dicendi modum Vaſquez q. 63. in commentario articuli 7. notat, ſi quis ſuæ fornicationis exemplo prouocat alterum ad fornicandum, delinquere duplici peccato numericè diſtincto fornicationis abſque diſtinctione ſpecifica.

Impugnatur ſententia Caietani.

Vtraque tamen ſententia difficilis eſt. Prima quidem: quia ſi velle bonum honeſtum proximo, eſt charitas erga proximum; pariter velle bonum honeſtum ſibi, erit charitas erga ſeipſum: ita enim ſe habet ad ſeipſum qui vult honeſtè operari, ſicut ſe habet ad proximum, qui vult vt proximus honeſtè operetur: vnde nec eſſent diſtinguendæ plures virtutes circa bonum honeſtum in ordine ad ipſum operantem. Sed certè, qui rectè operatur, dicitur quidem generali ratione, verè & ſecundùm Deum amare ſeipſum: hæc tamen non eſt ſpecialis virtus charitatis, ſed eſt ratio generica omni virtuti: ergo ita pariter illa non eſt ſpecialis virtus charitatis ad proximum, ſed potiùs erit ratio generica ad varias virtutes. Et confirmatur ab oppoſito de peccatis: inducere alterum ad peccandum, non eſt vtiquè vnum ſpeciale peccatum, ad qualecunque crimen alter inducatur: ſed diuerſum eſt & multiplex iuxta diuerſa crimina: adeo vt teneatur pœnitens in confeſſione explicare, induxi proximum ad tale crimen, nec ſatisfaceret dicendo induxi ad quoddam mortale peccatum: & hæc obligatio non oritur ex ſententia aſſerente debere in confeſſione aperiri circunſtantias notabiliter aggrauantes, quia facile poteſt hæc ratio excludi: ſed oritur ex diſtinctione ſpecifica peccatorum.

Impugnatur ſententia Scoti.

Altera quoque ſententia difficilis eſt: quia hæc ſunt valdè diuerſa, velle in ſe iuſtè agere, ac velle & ſuadere vt alter iuſtè agat: velle furari, ac velle & ſuadere vt alter furetur. Atquè, vt ait Caietanus, contingit, matrem eſſe in ſe intemperantem, & velle filiam eſſe caſtam: neque per hoc quòd nititur cuſtodire caſtitatem filiæ, dicetur ipſa in ſe caſta. Declaratur etiam ex hoc, quod ſine dubio debet pœnitens in confeſſione diſtinguere, ſi ipſemet v. g. blaſphemauit

mauit, aut fuit cauſa alteri vt blaſphemaret: idquè non ex circunſtantia maioris grauitatis, ſed ex diuerſitate morali vtriuſquè peccati: ergo ſimiliter in virtutibus, aliud eſt, quempiam exercere in ſe ipſo actum virtutis, atque inducere alterum ad talem actum exercēdum. Accedit, quòd poteſt quis prouocare verbis alioue modo alterum, ad exercendum actum iuſtitiæ vel iniuſtitiæ, vt ad reſtituendum vel ad furandum, aut cuidam tertio, aut ſibimet: ſed non per hoc ipſo agit ex iuſtitia quaſi ex obligatione; nec ſemper committet peccatum propriè iniuſtitiæ: vtpote quando iuſtitia vel iniuſtitia committetur erga ipſummet: eiuſdem enim ad ſeipſum non eſſe iuſtitiam & iniuſtitiam, ait Ariſt. 5. Ethic. cap. 6.: quod certius eſt de iuſtitia & iniuſtitia in bonis diuitiarum.

Diſtinctæ ſunt, virtutes ſpeciales in omni materia circa bonum honeſtum propriũ & alienum.

Ex his deducitur, velle bonum honeſtum proximo, non eſſe vnius infimæ ſpeciei de omni bono honeſto, ſed continere eandem diuerſitatem quam habet, velle per ſe ipſum honeſtè agere: nec eſſe eiuſdem prorſus ſpeciei cum eo quod eſt velle per ſe ipſum honeſtè agere: ſed in materia ſingularum virtutum, diſtinguenda videtur duplex pars, videlicèt ad ſeipſum & ad alterum; vtpote quempiam velle caſtè viuere, ac deſiderare & procurare vt alter caſtè viuat: ita vt tot ſint virtutes de bono honeſto proximi, quot de qroprio. Eademquè ratio eſt in materia peccatorum & vitiorum. Et quidem, cùm in moralibus diſtinguendæ ſint ſpecies iuxta moralem æſtimationem, talis eſt diuerſitas inter velle bonum honeſtum ſibi & velle proximo, vt meritò hæc dici poſſint ſpecie morali diſtingui in materia ſingularum virtutum. Nomina autem ipſarum virtutum, temperantia, caſtitas, iuſtitia, & reliqua, abſolutè dicta, ſignificant, velle bonum honeſtum ſibi; hoc eſt temperantem & iuſtum velle in ſe temperatè & iuſtè agere. In ordine autem ad proximum, non habemus ſpecialia nomina, quibus ſignificetur hoc quod eſt procurare vt proximus temperatè & iuſtè agat: ſed vel vtendum eſt communi nomine charitatis, applicato ad materias ſingularum virtutum: vel nominibus earundem virtutum, extenſa ſignificatione ad proximum. Quo modo, etiam in materia iuſtitiæ & iniuſtitiæ, quamuis non exerceatur actus iuſtitiæ aut iniuſtitiæ erga ſeipſum, iuxta doctrinam Ariſtotelis eo loco: tamen benè poteſt quis mediante alio benè vel malè agere erga ſeipſum in hac materia: vbi ratio ipſa iuſtitiæ ſatis indicat diuerſitatem moralem harum ſpecierum, quarum vna eſt iuſtè vel iniuſtè agere erga alterum, alia eſt inducere alterum vt iuſtè vel iniuſtè agat tàm erga ſe quàm alium tertium.

Explicatur magis doctrina tradita.

Hæc verò doctrina procedit, dum quis appetit proximo bonum honeſtum ex motiuo ipſius honeſtatis, quæ diuerſa eſt iuxta diuerſitatem virtutum. Si ergo quis inducat proximum ad actum bonum, ex motiuo vt is vitam æternam conſequatur: eadem de hoc erit ratio, ac dum quis in ſe honeſtè agit ex motiuo vitæ æternæ. Si enim ſimul intendat honeſtatem & aliud bonum nempe vitam æternam, imò honeſtatem ipſam propter vitam æternam; actus babebit duplicem bonitatem, vnam in materia ſuæ virtutis, alteram in materia ſpei ſeù charitatis: & ita ſi intendat vitam æternā ſibi, erit actus charitatis erga ſeipſum vt diximus quæſt. 18. ſect. 13., ſi verò intendat vitam æternam proximo, erit actus charitatis erga proximum. Quòd ſi ſolùm intendat vitam æternam proximi, non verò ex amore certæ honeſtatis in materia talis virtutis inducat alterum ad benè operandum: hæc intentio eam ſolùm bonitatem habebit, ad quam ſpectat velle proximo vitam æternam, habebit ſcilicet bonitatem charitatis erga proximum. At qui inducit alterum ad peccandum, omnino peccat in materia illius peccati ad quod inducit: quia nempe ad peccandum ſatis eſt operari cum noticia peccati, nec requiritur intentio per ſe ipſius peccati. Si autem inducit ad peccandum, v. g. ad fornicandum, intendens per ſe ruinam & damnum ſpirituale proximi; tunc præter illam malitiam in materia fornicationis, reus eſt etiam alterius malitiæ ſpecialis contra charitatem, quod expreſſit S. Thomas. Sicut ſi quis in ſuo corpore fornicetur ad hoc vt à gloria excludatur, non

ſolùm

ſolùm delinquit peccato luxuriæ, ſed etiam ſpecialiter contra charitatem erga ſeipſum; non minùs quàm ſi apud ſe cogitans cuperet excludi à gloria, nullum aliud ſpeciale peccatum cōmittens. Hæc demum diſtinctio explicata in actibus, ſimili modo concedenda eſt in habitibus.

Deinceps loquendū eſt de virtutibus circa bonū honeſtum proprium.

Itaque ex his patet, quo modo diſtinguantur virtutes morales ad ſeipſum & ad alterum de bono honeſto. Cùm verò in vtroque genere eædem diſtinctiones ſpecieſquè virtutum contineantur, ſatis erit deinceps loqui de virtutibus quibus homo ſibi ipſi vult bonum honeſtum, hoc eſt vult honeſtè operari, & honeſtè operatur.

SECTIO XIX.

Quomodo circa bonum honeſtum proprium tria virtutum genera, & ſub his aliæ ſpecies diſtinguantur.

Primum virtutis genus ad rectè proſequendū bonum cō modum.

PRimum virtutis genus aſſignari poteſt, cuius honeſtas conſiſtit in appetendo vel procurando bonum commodum cum recto ordine; à qua deficere continget, non appetendo tale bonum quando oportet, vel appetendo malum incommodum oppoſitum. Hoc genus virtutis iterum ſubdiſtinguitur. Alia eſt virtus quæ reſpicit hoc bonum ſub ratione alicuius debiti & obligationis ad illum cuius bonum intenditur, cui obligationi ſatisfacere oportet: obligationi inquam quæ ſpeciali ratione vrget ad ſatisfaciendum, ſeù ad reddendum alicui quod ei debetur, & quæ oritur ex ipſomet cui ſatisfieri debet: v. g. quia alter mihi contulit pecuniam, vel præſtitit beneficium, exoritur obligatio ad reddendum: & hæc virtus eſt iuſtitia. Alia eſt virtus quæ reſpicit bonum præciſè ratione ipſius cōmoditatis honeſtæ, quia ſcilicet per ſe honeſtum eſt appetere & procurare tale commodum, etiam præciſa dicta ratione obligationis: & hęc virtus poteſt cōmuni nomine dici beneuolentia, vel beneficentia, aut charitas.

Eius ſpecies diſtinguuntur.

Vlteriùs appetit quis bonum per charitatem, vel ſibi ipſi, & hæc eſt charitas ad ſeipſum: vel proximo, & hæc eſt charitas ad proximum: vel Deo ipſi, & hæc eſt charitas ad Deum: nam diligere Deum, eſt velle bonum Deo, vtpotè gaudere de felicitate & perfectione Dei in ſe, cupere laudem & gloriam eius à creaturis: diceturquè bonum commodum, non quo Deus indigeat, ſed quod decet & conuenit ipſi Deo. Rurſus appetit quis bonū ex obligatione iuſtitiæ: vel ipſimet Deo, & hæc virtus vocatur religio, quæ eſt pars iuſtitiæ: vel proximo, & hæc eſt iuſtitia ad proximum. An autem etiam erga ſeipſum detur debitum ex iuſtitia, & an poſſit quis peccare contra ſeipſum per iniuſtitiam, non eſt res certa, ſed proprio loco de iuſtitia examinandum erit.

Inſuper, quia iuſtitia debet ſatisfacere obligationi & reddere debitum, hinc ex diuerſis modis & gradibus obligationis, ac ex diuerſa comparatione redditi cum debito, plurimæ partes iuſtitiæ diſtinguuntur. Si autem obligatio ſit rigoroſa, eique poſſit ad rigorem æqualitatis ſatisfieri; hæc eſt iuſtitia rigoroſè dicta: v. g. Petrus mutuauit Paulo centum, Paulus reddendo centum Petro, exercet actum rigoroſæ iuſtitiæ. Si verò obligatio non ſit rigoroſa, ſed tantùm ſecundùm congruitatem quandam; vel ſi obligationi non poſſit ad æqualitatem ſatisfieri, ſed ſolùm ſecundùm recompenſationem quandam: hæc eſt iuſtitia minùs rigoroſè dicta. Videlicèt dum quis præſtitit mihi beneficium abſque pacto vllius retributionis, adhuc ex congruitate debeo illi, vel beneficium aliud rependere, vel gratias agere: & hæc eſt virtus gratitudinis, contenta ſub iuſtitia. Item filius tenetur colere parentes, non tamen poteſt illis reddere æquiualens quantum debet, & hæc eſt pietas, contenta etiam ſub iuſtitia. Vnde hæ virtutes quæ deficiunt, vel à rigore obligationis, vel æqualitatis, dicuntur partes poteſtatiuę iuſtitiæ.

Secūdum virtutis genus ad fugiendū bonum cō modum.

Secundum genus virtutis aſſignari poteſt, cuius honeſtas conſiſtit in fugiendo & reſpuendo bono commodo, cum debito moderamine, & ſicut oportet: contra quam excedere & peccare continget,

tinget, proſequendo & procurando bonum commodum quod non oportet. Hoc virtutis genus poteſt communi nomine appellari temperantia. Quamuis enim interdum magis preſsè ſumatur temperantia, quæ modum ſeruat in voluptatibus corporis, præſertim guſtus & tactus: tamen ſpectatis alijs partibus quæ ad temperantiam reducuntur, debet temperantiæ nomen in hac ampla ſignificatione pro dicto virtutis genere accipi.

Eius ſpecies diſtinguuntur. Iuxta diuerſitatem autem boni commodi, in cuius fuga conſiſtit temperantia, diſtinguendæ ſunt variæ virtutum ſpecies ſub hoc genere, vt notauit optime Scotus in 3. diſt. 34. quæſt. vnica §. *His ſuppoſitis*. Alia bona ſunt, quæ ſunt voluptates corporis in quinque ſenſibus: & ſic ad fugiendas delectationes guſtus eſt virtus abſtinentiæ. Pro alijs ſenſibus non diſtinxit S. Thom. proprias virtutes, eo quòd non ſit tanta difficultas in ſeruando rectum modum aliarum voluptatum. Attamen verè debere aſsignari, tùm actus virtuoſos in tali materia, tum etiam habitus, qui nimirum non ſolùm inſtituti ſunt ad ſuperandam maximam difficultatem, ſed etiam ad inclinandam potentiam: hoc inquam totum diximus ſupra ſect. 17. Alia commoda ſunt quæ conſiſtunt in alijs corporis actionibus, circa quas verſatur modeſtia exterior. Alia ſunt bona animæ interna, nempe ſcientia: & circa hanc ponitur virtus ſtudioſitatis. Alia ſunt bona externa, vtpotè honor, fama, dominium, dignitates, diuitiæ: circa quæ omnia aſſignandæ ſunt propriæ virtutes, licèt aliquæ ſimplicibus nominibus careant.

Tertium genus ad aggrediẽda & ſuſtinenda moleſta. Tertium genus virtutis aſſignari poteſt, cuius honeſtas conſiſtit in proſequendo ſeù aggrediendo vel ſuſtinendo mala incommoda & moleſta, ob amorem honeſtatis: contra quam peccare continget, timendo & fugiendo moleſta quando non oportet. Hæc virtus generali nomine poteſt vocari fortitudo. Licèt enim fortitudo magis preſsè ſumpta ſit ab Ariſtotele, prout ſpecialiter verſatur circa pericula mortis, quatenus vir fortis aggreditur quando oportet opera difficilia cum periculo vitæ, & ſuſtinet aduerſa quando oportet cum periculo vitæ: tamen ſic ſumpta eſt fortitudo, quia inter omnia moleſtiſsimum eſt mortem ſubire, & ideo hoc eſt potiſsimum opus fortitudinis. At certè non ſolùm in hoc periculo, ſed etiam in aggrediendis & ſuſtinendis alijs moleſtijs alijſquè periculis, poteſt exerceri vera virtus: atque ad hoc totum genus virtutis ſignificandum, debet fortitudinis nomen extendi.

Eius ſpecies diſtinguuntur. Debetquè ſubdiuidi fortitudo iuxta diuerſitatem mali incommodi & moleſti. Sed quia hæc omnia videntur poſſe reduci ad alias virtutes prædictas, difficile eſt explicare, quomodo fortitudo ſit virtus ſpecialis diſtincta ab alijs: de qua re agendum erit in 2. 2. Vbi etiam tractando de ſingulis virtutibus, ſatisfaciemus ad ea quæ contra diuiſionem traditam poſſunt opponi: nempe quomodo omnes virtutes ſub his generibus contineantur, & quæ virtutes ſub vnoquoquè ex ijs generibus debeant collocari.

SECTIO XX.

De Virtutibus Theologalibus.

Solent à moralibus diſtingui. INter omnes virtutes, aliquæ ſunt quæ Deum attingunt, & Deum habent pro ſuo obiecto, ideoquè appellantur theologales. De ijs agit S. Tho. peculiari quæſtione quæ eſt 62. Vbi in primis obſeruandum eſt, virtutes theologicas aſsignari ſolere cõdiſtinctas à moralibus, quaſi non ſint etiam ipſæ morales. Et S. Thomas art. 2., non ſolùm à moralibus, ſed etiam ab intellectualibus condiſtinguit: quia inquit obiectum theologicarum virtutum, eſt Deus vt finis ſupernaturalis: obiectum autem virtutum intellectualium & moralium, eſt aliquid quod humana ratione comprehendi poteſt. In contrarium eſt, quòd inter virtutes theologicas, fides eſt intellectualis cùm ſit in intellectu, ſpes & charitas ſunt morales cùm ſint in voluntate. Imò ſi virtutes morales adæquatè ſumantur quæ inclinant ad bonum honeſtum, omnes tres ſunt morales.

Ampliori tamen ſignificatio- Res tamen eſt facilis, & ſolùm ſignificatio nominum explicanda eſt. Conſtat enim, virtutem intellectualem accipi

poſſe

ne inter morales continentur.

poſſe pro omni virtute exiſtente in intellectu & attingente verum: ſic vtiquè aliqua virtus theologica, eſt intellectualis, nempe fides. Item virtus moralis ſumi poteſt pro omni ea quæ eſt in voluntate attingens bonum honeſtum: ſic aliæ duæ virtutes theologicæ, ſunt morales. Inſuper virtus moralis ſumi poteſt pro omni ea quæ inclinat ad bonum, ſiue ſit in voluntate, ſiue in alijs potentijs prout ſtant ſub imperio voluntatis: ſic omnes virtutes theologicæ ſunt morales. Et quidem ſumi poſſe ac ſolere genus moris in tàm ampla ſignificatione, ſatis manifeſtum eſt ex ſuperioribus: hoc modo hactenus a nobis ſumpta ſunt hæc nomina moris & moralis, niſi quando oportuit aliquid diſtinctè adnotare, de virtutibus theologicis, ac de moralibus non theologicis. Hoc modo virtutes theologicæ non contradiſtinguũtur à moralibus, quaſi ſint extra genus virtutis moralis: ſed virtus moralis in genere ſumpta diſtinguitur, in alias virtutes theologicas, & alias non theologicas.

Sicut tamen in alijs rebus euenire ſolet, vbi inter ſpecies alicuius generis aliqua valde excellentior inuenitur, ei aliud nomen proprium attribui, alijs verò ſpeciebus appropriari idem nomen commune generis: ita hic, generale nomen moralis virtutis, dum theologicæ à moralibus diſtinguuntur, appropriatum eſt moralibus, quæ dicentur purè morales, & non ſunt theologicæ: ſimiliter nomen virtutis intellectualis appropriatum eſt illis quæ non ſunt theologicæ. Hoc modo virtutes theologicæ à moralibus & intellectualibus contradiſtinguuntur. Hoc modo loquutus eſt S. Thomas: eodemquè modo intelligi debent alij Theologi qui ſimiliter loquuti ſunt.

An ſint per ſe infuſa.

Secundò vlteriùs, S. Thomas art. 1. explicat, virtutes theologicas eſſe, quæ ordinant hominem ad beatitudinem ſupernaturalem, & quæ à ſolo Deo nobis infunduntur, & ſolùm reuelatione ex Scriptura innoteſcunt. Ideo Thomiſtæ, Valentia, & alij circa eum locum, aſſerunt, virtutes theologicas eſſe tantùm circa obiectum ſupernaturale, & eſſe per ſe infuſas. In contrarium eſt: tum quia etiam circa Deum vt finem naturalem dantur ſui actus & habitus, qui proinde dicendi erunt theologici: tum quia ex alia parte, etiam circa Deum obiectum ſupernaturale dantur actus naturales & habitus acquiſiti, vt patet ex ſuperioribus: dantur enim fides ſpes & charitas acquiſitæ. Propterea Scotus in 3. diſt. 26. §. *Ad quæſtionem*, admittit virtutes theologicas acquiſitas. Caietanus verò hic quæſt. 62. art. 3. concedit dari habitus theologicos acquiſitos circa obiectum ſupernaturale, deficientes tamen à ratione virtutis, eo quòd ſunt improportionati cum tali obiecto.

Sed res eſt facilis. Negari enim non poteſt, dari virtutes circa Deum vt obiectum naturale: in intellectu ſcientiam & ſapientiam, in voluntate amorem Dei vt finis naturalis. Circa obiectum etiam ſupernaturale, & circa Deum ipſum finem ſupernaturalem, admittendi ſunt actus & habitus naturales acquiſiti. Si ergo per virtutes theologicas intelligantur omnes illæ quæ habent Deum pro obiecto, concedendæ ſunt virtutes theologicæ acquiſitæ: non ſolùm inquam ſub ratione habitus, ſed etiam ſub ratione veræ virtutis: nam ſapientia naturalis de Deo, eſt virtus inclinans ad verum; & amor Dei finis naturalis, eſt virtus inclinans ad bonum. Et licèt habitus naturales non ſint proportionati circa obiectum ſupernaturale: inde ſolùm fit, quòd non ſunt virtutes tàm perfectæ, ſicut ſunt infuſæ quæ ſunt proportionatæ.

Nihilominus, nomen virtutis theologicæ, magis propriè à Doctoribus ſumi ſolet contractum ad denotandas ſupremas virtutes chriſtianas, quibus homo ad ſupernaturalem beatitudinem dirigitur, quæ ſunt circa obiectum ſupernaturale, & per ſe infunduntur à Deo, & innoteſcunt ex reuelatione diuina & doctrina Scripturæ. Hæc ſignificatio fundatur etiam in ipſo nomine, vt ex D. Thoma colligitur: quia virtus theologica dici poteſt, non ſolùm eo quod eſt circa Deum tanquam obiectum, ſed etiam quia eſt à ſolo Deo tanquam cauſa efficiente vtiquè per infuſionem, & quia per ſolam reuelationem diuinam agnita eſt.

Tertiò rurſus. Durandus in 3. diſt. 26. quęſt. 2. ait, ad virtutem theologicam

Quomodo Deum attingant.

eam non requiri vt habeat pro obiecto immediato Deum, ſed ſatis eſſe quòd habeat pro obiecto mediato. Hoc impugnat Caiet. 2.2. quæſt. 17. art. 5. Et alij quoque communiter aſſerunt, ad virtutem theologicam requiri, vt habeat pro obiecto immediato Deum. Fundamentum pro Durando eſt: quia alioqui ſpes non eſſet virtus theologica: ſperamus enim claram viſionem Dei: ergo ſpes immediatè attingit viſionem, & mediàte viſione Deum. Fundamentum pro aliorum ſententia eſt: quia alioqui etiam religio eſſet virtus theologica: habet enim pro obiecto immediato cultum Dei, & ſic mediatè reſpicit ipſum Deum.

Propter hæc, res ſic explicanda eſt. Ad virtutem theologicam ſatis non eſſe, vt quoquo modo mediatè & indirectè Deum attingat. Patetquè eo quod dictum eſt de virtute religionis. Ex alia parte opus non eſſe, vt habeat ſolum Deum pro obiecto immediato: quia ſic ſpes non eſſet virtus theologica: nam certè immediatè etiam attingit viſionem ſeù poſſeſſionem Dei: ſperamus enim Deum, non quidem quòd Deus ipſe ſit in ſe; ſed ſperamus Deum nobis, hoc eſt poſſidendum eſſe à nobis, ſperamus poſſidere Deum, quæ poſſeſſio erit noſtra beatitudo: ergo immediatè attingit pro ſuo obiecto etiam poſſeſsionem Dei, quæ vtique eſt aliquid creatum. Sed ad virtutem theologicam opus quidem eſt, vt habeat pro obiecto immediato Deum, non tamen ei obſtat ſi ſimul habeat pro obiecto aliquod creatum, ex quo ſimul cum ipſo Deo conſtituatur obiectum totale & integrum, conſtans ex fine obiectiuo & fine formali, & vtrunque in ſuo genere immediatè attingat. Sic Deus & poſſeſsio Dei ſunt vnum obiectum integrum & totale: Deus eſt finis obiectiuus, eſt beatitudo obiectiua: poſſeſſio Dei eſt finis formalis, eſt beatitudo formalis. Ita conſtat ex dictis antea de beatitudine. Ideo religio quæ eſt voluntas colendi Deum, non eſt virtus theologica, quia cultus non ſe habet vt finis formalis, conſtituens ſimul cum Deo vnum finem integrum, ſicut ſe habet poſſeſsio Dei. Spes autem eſt virtus theologica, quæ quidem immediatè attingit, non ſolùm poſſeſsionem Dei, ſed Deum ipſum, vt patet ex dictis quæſt. 4. ſect. 3., & iterum proprio loco 2. 2. dicetur.

An habitus theologicus eliciat actus non theologicos.

Quartò præterea. Hæc ratio virtutis theologicæ conuenit actibus & habitibus. Nomine tamen virtutis propriè intelligitur habitus: ſed dicendi quoque ſunt actus theologici, ſicut & habitus theologici. Notant tamen aliqui, non omnem actum virtutis theologicæ, eſſe in ſe theologicum: ſed benè poſſe habitum virtutis theologicæ, elicere etiam actus non theologicos, hoc eſt non attingentes Deum, ſed habentes aliud obiectum Et nihilominus ſimpliciter talem habitum & virtutem dici theologicam, quia ſaltem principaliter habet pro obiecto Deum, & habet elicere actus theologicos. Sic v. g., ſi vnus eſt habitus charitatis circa Deum & proximum, actus circa Deum ſunt theologici, non verò actus circa proximum. Item ſperamus, non ſolùm Deum ipſum vt poſſidendum viſione clara, ſed alia etiã dona & beneficia Dei: credimus non tantùm veritates reuelatas de ipſo Deo, ſed etiam de rebus creatis. At in his actibus datur etiam aliqua relatio ad Deum: quia ſperamus à Deo, & credimus Deo reuelanti. Illi autem qui volunt, has eſſe virtutes theologicas, quia ſperamus & credimus Deum, non autem quia ſperamus à Deo, & credimus Deo; dicere debent eos actus ſimpliciter non eſſe theologicos. E conuerſo dixerunt aliqui, poſſe etiam habitum non theologicum elicere aliquos actus theologicos & ideo verò habitum ipſum non eſſe theologicum, quia principaliter ordinatur ad alios actus, & minùs principaliter poteſt elicere aliquos theologicos. Quod dicunt propter quoſdam actus religionis qui immediatè Deum attingunt, & tamen religio non dicitur virtus theologica. Sed de hoc dicemus infra.

Rectè aſſignantur tres virtutes theologica, Fides Spes & Charitas

Quintò. Tres eſſe adæquatè virtutes theologicas, nempe Fidem, Spem, & Charitatem, docet S. Thomas art. 3., & eſt communis aliorum ſententia, communis etiam ſenſus fidelium. Sumptus eſt hic ternarius harum virtutũ numerus ex Apoſtolo 1. Corinth. 13., *Nunc autem manent, Fides, Spes, Charitas, tria hæc.*

Vnde

Vnde Patres eodem loco & alibi, has virtutes tãquam Chriſtianæ vitæ fundamentum celebrant: & Auguſtinus in Enchiridion cap.3. ait, *Fide Spe & Charitate Deum eſſe colendum*: & lib. 1. de Doctrina Chriſtiana cap. 37. plura de ijs virtutibus affirmauit. Rationem huius diuiſionis aſſignat S. Thomas: quia, cùm homo ordinetur ad Deum, vtique per intellectum & voluntatem, debet habere virtutem in intellectu, & hæc eſt fides: debet etiam habere in voluntate: quę dupliciter tendit in Deum, ſcilicet tanquam in finem obtinendum, & ad hoc ponitur Spes; & quantum ad vnionem quandam ſpiritualem, per quam quodammodo trãsformatur voluntas in illum finem, & hoc fit per Charitatem.

Difficultates aliqua.

Sunt tamen non leues difficultates circa hanc diuiſionem. Primò, ex vna parte videtur diuiſio ſuperflua, & non debere Spem & Charitatem in voluntate diſtingui: ſi enim ſufficit vna virtus in intellectu, complectens omnia credibilia; ſufficiet pariter vna virtus in voluntate, complectens omnia appetibilia circa Deum: nec ratio illa diſtinctionis quam attulit S. Thomas, videtur ſatisfacere. Secundò, ex alia parte videtur diuiſio diminuta: quia in intellectu non tantùm eſt fides circa Deum, ſed aliæ etiam cognitiones, non ſolùm cognitio naturalis ex lumine rationis quæ eſt Metaphyſica; ſed dependenter ex ipſa fide, nempe noſtra Theologia: quæ dum proprio nomine ſic apppellatur, vtique appellari etiam debebit ſcientia theologica: & cùm ſit virtus intellectualis, debebit omnino vocari virtus theologica. Tertiò, ſunt inſuper in intellectu alij actus circa Deum, videlicèt adorationis, laudis, orationis: qui continentur ſub virtute religionis. Quartò, ſimiliter in voluntate, non tantùm eſt amor Dei, & Spes de obtinendo Deo, ſed etiam deſiderium, & poſt adeptionem ſequetur gaudium: qui actus, non minùs quam Spes, verſantur circa Deum.

Quare in voluntate ſit duplex virtus, cũ in intellectu ſit vna.

Ad primum ex his, ſatis conſtat, meritò diſtingui virtutes theologicas intellectus & voluntatis. Conſtat etiam in intellectu ſufficere vnam Fidem. Sic autem poterit clariùs explicari ratio ob quam diſtinguatur duplex virtus in voluntate: nempe voluntas ferri poteſt in Deum, vel tanquam in obiectum cui, videlicet appetendo bonum ipſi Deo, & hic eſt amor amicitiæ erga Deum, & hæc eſt virtus theologica Charitatis. Vel tanquam in obiectum quod appetitur tanquam bonum ipſi appetenti, & ad hoc ponitur virtus Spei. Hoc pacto intelligenda eſt ratio S. Thomæ. Sed quia hæc res dependet ex ratione vtriuſquè virtutis, plura de hac diſtinctione dicemus ſuo loco 2. 2.

Quare Theologia non ſit virtus theologica.

Ad ſecundum, difficiliores quaſdam rationes reddit Caietanus 2 2. quæſt. 17. art. 5. §. *Ad hoc dicitur*, cur Theologia non ſit virtus theologica. Sed reſponſio facilior eſt: ſi virtus theologica ſumeretur pro omni habitu rectè diſponente potentiam circa Deum, ſic plures eſſent virtute theologicæ: ſed ſumendo virtutem theologicam magis preſsè, vt ſumitur à Doctoribus, pro virtute infuſa à ſolo Deo: ſic nec Metaphyſica, nec Sacra Theologia, eſt virtus theologica: cùm nimirum humana induſtria acquiratur, licèt Sacra Theologia ſupponat diuinam reuelationem de veritatibus Fidei. Illud quidem concedendum erit, ſcientiam infuſam de Deo, qualis erat in Chriſto loco Fidei, itemquè lumen gloriæ ad videndum Deum, eſſe virtutem theologicam. Sed tamen in communi vſu loquendi, hoc nomine intelliguntur potiùs illæ virtutes quæ hominibus conueniunt in ſtatu viæ: ideoquè tantum Fides in intellectu aſsignatur virtus theologica.

An Religio ſit virtus theologica.

Ad tertium, quod eſt difficilius, communis ſententia eſt, religionem eſſe in voluntate, & non eſſe virtutem theologicam, quia habet pro obiecto immediato cultum Dei, non Deum ipſum: eſt enim habitualis voluntas colendi Deum. Sed licet hæc ratio ſatis probet, voluntatem colendi Deum, & huiuſmodi habitum, non eſſe virtutem theologicam; tamen cultus ipſe Dei, qui poteſt exerceri per intellectum, habet immediatè pro obiecto Deum, prout ſunt actus illi in argumento adducti: vnde adhuc non apparet, quid ei deſit ad rationem virtutis theologicæ. Et pro hu-

huiuſmodi actibus concedi debent in intellectu habitus infuſi: atque ita admitti debebit hæc alia virtus theologica, tàm quoad habitum, quàm quoad actum, in materia religionis.

Augetur difficultas: quia illi actus videntur habere pro obiecto Deum, non minùs quàm fides: ſi enim credimus Deum, & credimus Deo; etiam adoramus Deum, laudamus Deum, & petimus Deum ab ipſo Deo. Vnde etiam poteſt vrgeri paritas cum virtute ſpei: ſicut enim ſperamus Deum ab ipſo Deo; ita petimus Deum, vt poſſideatur à nobis, & petimus ab ipſo Deo: ergo hi actus ſunt theologici: ergo vlteriùs etiam habitus intellectus. Non enim obſtat quòd habitus religionis qui eſt in voluntate, non eſt theologicus: nam etiam habitus qui eſt in voluntate, quo volumus credere, non eſt theologicus: & tamen habitus fidei eſt theologicus. Nec obſtat, ſi quis dicat, religionem complecti plures partes, & denominari debere à parte magis principali quæ eſt in voluntate. Non enim contendimus, religionem totaliter & abſolutè dici debere virtutum theologicam: ſed tantùm aliquam partem eius, v. g. orationem. Quod ſi vlteriùs, aliqua pars religionis eſt virtus theologica, potiùs inferri debebat, vel religionem non eſſe aſſignandam tanquam vnam virtutem, quę diceretur moralis ad diſtinctionem theologicæ; ſed potiùs debere plures diſtingui, aliquam theologicam, & aliquam non theologicam: vel magis principalē cenſendam eſſe partem theologicam, vt inde virtus ſimpliciter theologica diceretur. Sicut, licèt credamus, ſperemus, & amemus alia a Deo, vt ſupra dicebamus: nihilominus hæ tres abſolutè nuncupantur virtutes theologicæ. Quare etiam non obſtat, ſi quis dicat, nos petere à Deo alia præter ipſum Deum: item nos laudare quoque & adorare Sanctos. Nam ſaltem quatenus hæc ad Deum ſpectant, debebunt inter virtutes theologicas computari: & ſemper poteſt vrgeri paritas cum virtutibus theologicis quæ communiter aſſignantur; vt ſimiliter magis principaliter cēſeantur Deum attingere, & hinc nominentur virtutes theologicæ.

Hæc ſanè benè perſpecta, conuincere videntur, niſi aliud afferatur ad reſtringendam rationem virtutis theologicæ, aliquam eſſe addendam, præter illas tres. Vt ergo hic ternarius numerus retineatur, addere oportet; per virtutes theologicas intelligi illas, quæ ſunt præcipua capita vitæ Chriſtianæ, quæ ordine quodam ſpeciali inter ſe diſpoſitæ ſunt: & has tres, Fidem, Spem, & Charitatem, eſſe quæ per excellentiam theologicæ appellantur: licèt aliqua alia virtus ſit quæ circa Deum verſatur. Illas autem eſſe præcipua capita Chriſtianæ vitæ, maximè conſtat ex loco Apoſtoli allegato, & ex Patribus. Non enim Apoſtolus & Patres dixerunt, illas tantùm virtutes verſari circa Deum: ſed verè ſpeciali quadam ratione illas propoſuerunt. Accedit, quòd Charitas inſeparabiliter ſecum fert religionem cum omnibus ſuis partibus. Vnde, qui habet Charitatem, habet etiam religionem: ſed Fides poteſt eſſe ſine Spe & Charitate, & Spes quoque ſine Charitate. Actus demum, Fidei, Spei, & Charitatis, ſpecialiter aſsignantur vt neceſſarij ad ſalutem, & pariter ad iuſtificationem. Ex his ergo factum eſt, vt dictæ tres virtutes theologicæ aſsignentur.

Quomodo tres tantùm ſint virtutes theologicæ.

Ad quartum, 2. 2. videbimus, illos actus pertinere ad eandem virtutem Spei, quæ virtus ex difficultate obiecti denominantur Spes, ſed alios etiam actus, & non ſolum actum ſperandi complectitur.

Hunc autem ordinem S. Thom. art. 6. inter has tres virtutes theologicas conſtituit: nempe ordine generationis, Fidem eſſe primam, Spem ſecundam, Charitatem tertiam: ordine verò perfectionis, Charitatem eſſe alijs præſtantiorem. Sed de hac re proprijs locis agendum erit.

Earum ordo.

Poſtremò explicandum eſt, ſub quo virtutum genere ex tribus generibus ſuperiori ſectione deſignatis, hæ theologicæ virtutes collocentur. Et aſſerendum eſt, ſub primo genere collocari Charitatem. Charitas enim eſt qua appetimus bonum Deo: Deo quippe conuenit etiam bonum commodum, nempe ſuamet perfectio & felicitas, de qua gaudemus, & hic eſt Charitatis actus.

Sub quo genere collocentur.

Rur-

Rurſus, licèt Deus non indigeat bonis externis, nec quicquam mali perpeti poſsit: tamen ipſi conuenit honor & gloria: & ex aduerſo peccata ſunt offenſa Dei, eiquè diſplicent, ſicut bona opera placent: ergo etiam intendere & procurare gloriam Dei, quatenus bonum conueniens ipſi Deo, & nolle atque impedire peccata quatenus diſplicent Deo, ſpectant ad idem genus virtutis: & hi omnes ſunt actus Charitatis. Spes verò conſiſtit in appetendo bono proprio: qui enim ſperat, appetit ſibi Deum tanquam bonum ſuum. Sed quia hinc ſequi videtur, Spem eſſe partem Charitatis erga ſe ipſum, ſi hoc Charitatis nomen amplè ſumatur: ideo proprio loco 2.2. videbimus, quomodo Spes à Charitate propriè ſumpta diſtinguatur.

Fides demum conſiſtit in præbendo aſſenſu debito diuinæ veritati teſtificanti myſteria reuelata. Vnde conuenit in aliquo genere ſimul cum alijs virtutibus quæ Deo reddunt ea quæ ipſi debentur, videlicet cum religione quæ reddit cultum debitum diuinæ excellentiæ: ita enim ſe habet Fides, vt præbeat aſſenſum debitum diuinæ veritati; ſicut religio, vt prebeat cultum debitum diuinæ excellentiæ. Sed religio ponitur pars iuſtitiæ, eſtquè iuſtitia erga Deum. Poteſtquè tàm amplè ſumi nomen iuſtitiæ erga Deum, vt Fidem etiam complectatur: imò nomen Chriſtianæ religionis ſumi ſolet pro Fide ipſa Chriſtiana. At iuxta communem loquendi modum, iuſtitia & religio ſumitur ſolùm pro virtute purè morali, in ſenſu quo ſupra dicebamus, virtutes theologicas à moralibus ſolere diſtingui. Atquè adeo ex ijs virtutibus quæ reddunt debitum Deo, ſecernitur Fides, quæ theologica eſt, & in diuiſione virtutum primo loco inter theologicas, non verò inter partes iuſtitiæ & religionis collocatur.

SECTIO XXI.

De Virtutibus Cardinalibus.

AGit S. Thomas de his virtutibus q. 61., nempe ante theologicas, nimirum vt perficeret tractatum de virtutibus moralibus, de quibus priùs agebat. Nos, quia antea egimus de virtutibus moralibus in communi, tàm ad theologicas quàm ad alias: ideo nunc in diſtinctione virtutum ſeruare maluimus ordinem dignitatis, quem & S. Th. 2.2. in ſingularum tractatione ſeruauit.

Virtutes Cardinales ſunt principales.

In materia ergo virtutum moralium, appellantur aliquæ Cardinales, quaſi principales: quæ duo nomina S. Thom. art. 1. pro eadem ſignificatione confundit. Cardinales primùm ab Ambroſio appellaræ putantur lib. 5. in Lucam ſuper illa verba cap. 6., *Beati pauperes ſpiritu*: licèt enim nomen ſit antiquius, tamen ab Ambroſio ibi attributum eſt certis virtutibus. Quæ meritò ſic appellantur: quaſi in quibus, tanquam in cardine, humana vita, vt recta ſit, verti verſarique debet.

Sunt quatuor, Prudentia, Iuſtitia, Temperantia, Fortitudo

Quatuor virtutes Cardinales aſſignantur, Prudentia, Iuſtitia, Temperantia, Fortitudo. Sumitur ex Scriptura Sapientiæ 8. *Sobrietatem, & prudentiam docet, & iuſtitiam, & virtutem, quibus vtilius nihil eſt in vita hominibus.* Vbi per ſobrietatem intelligitur Temperantia, & per virtutem Fortitudo. Eſt etiam frequens doctrina Patrum, Ambroſij eo loco & alibi, Auguſt. lib. 1. contrà Accademicos cap. 7. & alibi, Gregor. lib. 2. Moral. cap. 36. ſuper illa verba, *Concuſſit quatuor angulos domus*, vbi per hos quatuor agulos myſticè exponit dictas quatuor virtutes, Bernardi Serm. 22. in Cant., Proſperi lib. 3. de Vita contemplatiua cap. 18, & aliorum. Sed etiam Cicero lib. 2. de Iuuentute, has quatuor virtutes conſtituit principales. Et Philo Iudæus lib. 1. Allegoriarum, comparat quatuor fluminibus Paradiſi.

Prima explicat ſecundùm quaſdam denominationes communes omni virtuti

Poſſunt autem hæ virtutes pluribus modis explicari. Primò ſumi poſſunt nomina harum virtutum, vt ſignificantia conditiones quaſdam generales omnium virtutum: ita vt omnis virtus ijs conditionibus denominetur & appelletur. Sic notauit S. Thomas art. 4., videlicèt Prudentiam ſumi poſſe pro rectitudine diſcretionis in omni actu & materia: Iuſtitiam pro rectitudine animi, qua homo operatur quod debet in omni materia: Temperantiam pro diſpoſitione animi,

quæ modum ponit omnibus paſſionibus & operationibus, ne vltra debitum efferantur: Fortitudinem pro diſpoſitione animi, qua homo firmatur in eo quod eſt iuxta rationem, contra omnem impetum paſsionis & laborem operationis. Iuxta hanc explicationem ait S. Thomas ibidem, ſolam Prudentiam poſſe diſtingui ab alijs tribus, quia Prudentia importat diſcretionem rationis per eſſentiam, aliæ tantùm per participationem: alias verò tres non eſſe diſtinctas virtutes. Sed omnem virtutem habere eas conditiones: omnis enim virtus inquantum habitus, habet firmitatem ne à contrario moueatur, quod dicebatur ad Fortitudinem pertinere: inquantum virtus, habet ordinem ad bonum debitum, quod dicebatur ad Iuſtitiam pertinere: inquantum moralis, habet in omnibus ſeruare modum & ſe vltra non extendere, quod dicebatur ad Temperantiam pertinere. In hoc ſenſu S. Thomas ad primum exponit illud Gregorij lib. 22. Moralium cap. 1., vbi has quatuor virtutes eleganti communicatione coniungit, dicens: *Prudentia vera non eſt, quæ iuſta, temperans, & fortis non eſt: nec perfecta Temperantia, quæ fortis, iuſta, & prudens non eſt: nec Fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iuſta non eſt: nec vera Iuſtitia, quæ prudens, fortis, & temperans non eſt.* Simili modo loquutus eſt Auguſtinus Epiſt. 29. ante medium.

Secunda explicatio virtutum cardinalium in genere. Secundò ſumi debent hæ virtutes, vt inter ſe diſtinctæ: & ſic ſumi poſſunt tanquam genera quædam communia pluribus virtutibus ſpecificis diſtinctis. Sic Iuſtitia v. g. accipiatur in genere pro virtute quæ dirigit operationes ad alterum, ſeù ad reddendum debitum. Sub quo genere diſtinguuntur plures ſpecies, quæ omnes ſunt partes Iuſtitiæ. Ita notauit S. Th. art. 3. Et in hoc ſenſu hæ quatuor virtutes ſunt cardinales ſeù principales reſpectu ſuarum ſpecierum, tanquam genera quæ ſub ſe complectuntur ſpecies.

Tertia explicatio virtutum cardinalium in ſpecie. Tertiò ſumi poſſunt hæ virtutes, vt ſpeciales quædam ab alijs ſpeciebus condiſtinctæ, & inter omnes morales præcipuę. Ita S. Thomas art. 3., vbi ſingulas virtutes explicat hoc modo. Bonum conſiſtens in conſideratione rationis, principaliter inuenitur in rationis imperio: & ad hoc ponitur Prudentia, quæ eſt præceptiua. Bonum conſiſtens in operationibus ſecundùm rationem recti & debiti, principaliter inuenitur in commutationibus & diſtributionibus: & ad hoc ponitur Iuſtitia. Bonum conſiſtens in refrenandis paſſionibus, præcipuè inuenitur in ijs paſſionibus quas difficilius eſt reprimere, ſcilicet in delectationibus tactus: & ad hoc ponitur temperantia. Bonum autem firmitatis ad ſtandum in bono rationis contra impetum paſſionum, præcipuè inuenitur in periculis mortis; & ad hoc ponitur Fortitudo. Hoc modo de his virtutibus agit poſtea S. Thomas 2. 2., vbi alias virtutes morales ad has reducit, ſecundùm quòd habent ad eas affinitatem & ſimilitudinem. Nempe, Iuſtitiam principaliter aſſignat, quę in commutationibus & diſtributionibus conſiſtit, reddens debitum, & conſtituens æqualitatem. Ad hanc reducit alias virtutes quæ dirigunt operationes ad alterum, & non attingunt perfectam debiti rationem, vel perfectam æqualitatem. Has alias virtutes appellat partes poteſtatiuas virtutis principalis & cardinalis.

Diuiſionis ſufficientia. Deinde, ſufficientiam huius quaternarij numeri virtutum cardinalium, reddit S. Thomas art. 2., tum ex parte principij formalis, tum ex parte ſubiecti: quia inquit principium formale virtutis eſt bonum rationis. Et hoc eſt duplex, nempe vel in intellectu, & ad hoc ponitur prudentia: vel in alijs quæ ratione diriguntur. Et hoc rurſus eſt duplex: vel circa operationes, & ad hoc eſt Iuſtitia: vel circa paſſiones. Et hoc etiam eſt duplex: vel in reprimendis paſſionibus impellentibus ad aliquid contra rationem, & ad hoc eſt temperantia: vel in ſuperandis paſsionibus retrahentibus à bono rationis, vtpotè timore periculorum & laborum; & ad hoc eſt fortitudo. Similiter, ſubiectum virtutis, vel eſt rationale per eſſentiam, ſcilicet intellectus, & in hoc eſt Prudentia: vel rationale per participationem: quod diuiditur in tria, in voluntatem vbi eſt Iuſtitia, in appetitum concupiſcibilem vbi eſt Temperantia, & in appetitum iraſcibilem

ſcibilem vbi eſt Fortitudo.

Verùm, hæ rationes accipi tantùm poſſunt ſecundùm quandam accomodationem & appropriationem, vt patet ex ſuperioribus. Vera autem ſufficientia ſumenda eſt ex dictis ſect. 19., vbi ſupponitur diſtinctio prudentiæ quę eſt in intellectu, ab aliis virtutibus, quas maximè conſideramus in voluntate. Atque ad tria genera harum virtutũ ibi diſtincta, planè ſpectant tres virtutes cardinales, Iuſtitia, Temperantia, Fortitudo.

Si tamen virtutes cardinales explicandæ ſint tanquam genera communia continentia ſub ſe virtutes ſpeciales: ſic ad hoc vt diuiſio ſit adæquata, vel dici debet nomen Iuſtitiæ complecti omnem virtutem appetitiuam boni commodi ſibi aut alteri, etiam ſine debito ſpeciali, videlicet ne excludatur Charitas: vel dicetur Charitas omitti, quia non ad cardinales, ſed ad theologicas reducitur: licèt in rigore Charitas, prout eſt circa proximum, & circa ſeipſum, appetendo bona creata, non ſit virtus theologica; ſed ob affinitatem cum Charitate theologica, ad eam reducitur. Si etiam virtutes cardinales ſumantur, prout ſunt ſpecificæ principales: hæc ipſa ratio reddi poteſt, quare Charitas inter eas non computetur: vel etiam quia quadam ratione, magis præſtat Iuſtitia rigoroſè accepta, iuxta ea quæ infra dicemus.

Virtutum cardinalium à theologalibus differentia.

Sed circa prædicta, primò dubium eſt, quomodo virtutes morales à theologicis diſtinctæ, dicãtur Cardinales: cũ potiùs theologicæ dici deberẽt cardinales, vtpotè magis præcipuæ quàm morales. Reſpondetur, has virtutes morales non dici cardinales, per comparationem ad omnes alias virtutes, etiam theologicas: ſed tantùm intra ſeriem virtutum moralium, vel tanquam genera ſuarum ſpecierum, vel tanquam ſpecies quaſdam magis præcipuas præ aliis ſpectebus virtutum moralium. Vnde S. Thomas art. 1. ad ſecundum notauit, virtutes theologicas eſſe ſupra humanas, eſſe diuinas: virtutes autem cardinales eſſe principales inter virtutes humanas.

Secundò, non videntur rectè ſumi poſſe virtutes cardinales pro ea generibus cõmunibus ad ſingulas ſpecies virtutum moralium: in hac enim amplitudine generica, complectuntur ſub ſe tanquam ſpecies, etiam virtutes ipſas theologicas, vt colligitur ex dictis ſect. præcedenti: at virtutes cardinales diſtinguuntur à theologicis: ergo non ſunt accipiendæ ſecundùm illam communitatem genericam. Reſpondetur, poſſe quidem ſumi virtutum genera, complectentia ſub ſe, tàm virtutes theologicas, quam purè morales. Sed diſtinguendo virtutes cardinales à theologicis, accipi debent virtutes purè morales in genere, hoc eſt virtutes non habentes pro obiecto immediato Deum &ſic rectè hæ virtutes in genere ſumi poſſunt vt à theologicis condiſtinctę.

Quomodo virtutes cardinales ſint præcipuæ.

Tertiò, non videntur rectè aſsignari virtutes cardinales pro quibuſdam in ſpecie præcipuis: nam in moderandis v. g. voluptatibus, magis præcipua eſſe videtur virtus moderans voluptates ſpirituales, quàm ſenſuales: quia illæ ſunt magis præcipuæ: ergo non rectè aſſignatur Temperantia cardinalis circa voluptates guſtus & tactus. Et in materia Iuſtitiæ, multi alij actus ſunt præſtantiores, quàm illa Iuſtitia quæ in humanis commutationibus exercetur, appellaturque commutatiua: vtpotè actus iuſtitiæ ad Deum, quę eſt religio; & alii erga ſuperiores, erga parentes, & ſimiles. Atque ſi conſideremus totum genus virtutis, intendentis bonum commodum iuxta rectam rationem, vel reſpicientis operationes ad alterum, præſtantior eſt Charitas quam Iuſtitia, etiam Charitas erga proximum, quoad illos actus qui non ſunt theologici: ergo non benè aſſignata eſt Iuſtitia cardinalis.

Reſpondetur, virtutes pręcipuas, quas dicebamus cardinales præ aliis virtutibus, non oportere vt ſint præcipuæ omni modo omniquè ratione: imò poſſunt penes aliquam rationem ab aliis excedi, etiam in æſtimatione morali bonitatis & meriti: ita vt ſimpliciter nobilior & præſtantior ſit aliqua alia virtus, quàm illa quæ dicitur cardinalis, vt patet de religione reſpectu iuſtitiæ cõmutatiuæ. Sed ſatis eſt, virtutem cardinalem dici præcipuam penes aliquam peculiarem & vulgarem rationem, ſpectata frequentiori

tiori ſignificatione nominum. Sic, in moderandis voluptatibus, præcipua difficultas inuenitur in voluptatibus guſtus & tactus, quæ vehementiùs rapiunt appetitum: & nomen temperantię magis ſonat moderamen harum voluptatum. Intra materiam Iuſtitiæ, maximè reperitur ſatisfactio debiti ad æqualitatem in humanis cõmutationibus: aliæ autem memoratæ partes Iuſtitiæ, deficiunt ab æqualitate: ideo Iuſtitia commutatiua ſecundùm exquiſitum rigorem aſsignata eſt virtus præcipua cardinalis: & ideo aſsignata eſt Iuſtitia potiùs quàm Charitas, quia Iuſtitia reſpicit peculiarem obligationis rationem. Poterant quidem plures virtutes in ſpecie aſsignari: ſed vt certus numerus teneretur, vna tantùm virtus ſpecialis ex ſingulis illis virtutum generibus conuenienter deſignata fuit: quo tantùm quatuor nominarentur virtutes cardinales.

SECTIO XXII.

De Mediocritate Virtutum.

Quomodo mediocritas ſit proprietas virtutum

De mediocritate primo loco inter proprietates virtutum agit S. Tho. quæſt. 64. Sed tamen Ariſt. 2. Ethic. cap. 6. mediocritatem aſsignare videtur tanquam rationem eſſentialem virtutis: per hanc enim definiuit virtutem, & à vitiis diſtinxit. Ideo Caietanus ſuper titulum quæſt. 64. ait, proprietates notiores admitti in definitionibus, vt indicentur latentes differentiæ. Sed certè mediocritas ſumi poteſt radicaliter pro ipſa inclinatione virtutis ad bonum honeſtum: ſicquè eſt ratio eſſentialis virtutis. Et ſumi poteſt formaliter, prout reſpicit ſeù connotat extrema oppoſita, inter quæ conſiſtit virtus: & ſic eſt proprietas; de qua hoc modo ſumpta agendum eſt.

Vera virtutes morales conſiſtunt in medio.

Primò ergo docet Ariſtoteles ibi & alibi, S. Th. quæſt. 64. art. 1., & eſt communis ſententia aliorum circa eundem locum, & Sholaſticorum in 3. diſt. 33., virtutes morales conſiſtere in medio inter vitia & extrema oppoſita, ſpecialiter ſumendo virtutes morales vt ab intellectualibus & theologalibus diſtinctas. Probatur auctoritate Sacræ Scripturæ, Deuteron. 5., Prouerb. 4., Iſaiæ 30., & alibi, monentur homines ambulare per viam rectam, & non declinare ad dexteram vel ſiniſtram, ideſt operari ſecundùm virtutem, & non declinare ad vitia extrema. Item auctoritate Sanctorum Patrum, Nazianzeni in Oratione de ſe ipſo, Niſſeni in Cantica, Ambroſ. lib. primo de Officiis cap. 46., & aliorum: auctoritate quoque Philoſophorum, qui eandem veritatem docuerunt. Ratione probatur optimè à S. Thoma art. 1. Virtus reſpicit menſuram & regulam humanarum actionum, cui conformari debent: ſed dupliciter contingit deuiare à debita menſura, vel per exceſſum, vel per defectum; & hæc ſunt vitia & extrema: ergo virtus conſiſtit in medio, ſcilicet inter exceſſum & defectum. Conſtabit tamen magis vera intelligentia huius rei, ex dicendis de variis virtutum generibus.

Sed difficile videtur quod ait Ariſtoteles eodem loco, virtutem quoad ſubſtantiam & obiectum eſſe mediocritatẽ, quoad bonum & verò & optimum eſſe extremitatem. Explicandum autem hoc eſt cum S. Thoma ad primum: poſſe extrema vno modo aſsignari moraliter, ſcilicet vnum extremum bonum morale, & alterum malum morale: ſic virtus eſt in vno extremo, vitium ſiue per exceſſum ſiue per defectum eſt in extremo oppoſito. Alio modo realiter ex parte obiecti: ſic virtus attingit mediũ inter vitia oppoſita, vtpotè Temperantia mediocritatem in voluptatibus & ſic de aliis.

Medium virtutis eſt mediũ rationis.

Secundò vlterius. Docet eodem capite Ariſtoteles, mediocritatem virtutis eſſe ſecundùm dictamen rationis & Prudentiæ, non ſecundùm rem ipſam. Quod ipſemet optimè explicauit: quia præſtitutum non eſt vnum certum medium ex natura rei pro omnibus hominibus, quod omnes ſectari debeant: quinimò, quod vni eſt medium, poteſt alteri eſſe exceſſus vel defectus: & ſic vnicuiq; medium recta ratione & Prudentia præfiniri debet. Ponit exemplum Ariſtoteles: decem minas comedere, parum erat Miloni, alicui verò nimium & alicui medium. Hanc doctrinam S. Thom.

art. 2.

art. 2. & alij communiter approbant: ideoquè S. Thomas medium virtutis appellat medium rationis. Et addit, in materia Iuſtitiæ idem eſſe medium rationis ac rei: quia ſcilicet de ratione Iuſtitiæ eſt, conſtituere æqualitatem rei cum debito, dati cum accepto: atque adeo id quod eſt in re ipſa medium, ideſt adimplens hanc æqualitatem, eſt etiam ſecundùm rationem & Prudentiam medium, quod vnuſquiſque per virtutem Iuſtitiæ ſeruare debet. Verum eſt etiam in materia Iuſtitiæ poſſe contingere variationem ex parte rei: nam eadem res poteſt iuſtè commutari, prætio rigoroſo vel infimo: poteſt diuerſo loco & tempore valde inæqualiter vendi aut emi: & ſæpè etiam iuxta diuerſitatem perſonarum diuerſum eſt medium æqualitatis ſeruandum. Ideo adhuc in materia Iuſtitiæ dici poteſt medium eſſe rationis: ſed tamen quia ſemper Iuſtitia reſpicit æqualitatem rei ad debitum vel ad rem, licèt hæc ipſa æqualitas habeat latitudinem moralem variariquè poteſt: & quia ad Iuſtitiam magis valet conditio ipſarum rerum in ſe: ideo S. Thomas dixit, medium Iuſtitiæ eſſe medium rei.

Mediocritatem eſſentialem denegant Iuſtitia, Caietanus & alij.

Tertiò. Vt explicent, quonam modo omnis virtus moralis habeat ſuam mediocritatem, & quomodo ſpecialiter Iuſtitia medium ſeruet, Caietanus Medina alijquè Thomiſtæ quæſt. 64. art. 1., Valentia quæſt. 7. de Virtutibus puncto 1. § *Colligitur*, Vaſquez diſp. 86. cap. 8., Salas diſp. 7. de Virtutibus ſect. 1., Conimbr. diſp. 7. Ethic. quæſt. 2., diſtinguunt duplicem mediocritatem, vnam vocant eſſentialem, alteram cauſalem. Eſſentialem dicunt eſſe, qua virtus ſita eſt in medio duorum vitiorum, vt Temperantia in medio Intemperantiæ & Inſenſibilitatis: cauſalem verò, qua virtus in propria materia conſtituit medium inter plus & minus, ſiue qua exercet ſuam operationem cum omnibus debitis circunſtantijs, vt nec excedat nec deficiat. Dicunt ergo, non omnem virtutem habere mediocritatem illam eſſentialem, ſed habere ſaltem hanc cauſalem: & alias quidem virtutes, præter Iuſtitiam, habere vtramque mediocritatem, Iuſtitiam verò habere tantùm cauſalem, Colligitur ex Ariſtotele 5. Ethic. cap. 5., Vbi ait, Iuſtitiam non eodem modo cum alijs virtutibus eſſe mediocritatem, ſed ipſi Iuſtitiæ opponi vnum tantùm vitium, ſcilicet Iniuſtitiam. Ait etiam, hoc modo ex parte obiecti medium Iuſtitiæ eſſe inter plus & minus: quia, qui iniuſtè agit, vult proximo minus, & ſibi plus commodi quàm debeat; ſeu vult ſibi minus, & proximo plus incommodi: vbi planè eadem actio Iniuſtitiæ habet vtrumquè reſpectum: Iuſtitia verò ſeruat æquum, quod dicetur medium inter huiuſmodi plus & minus.

Eorum ratio.

Ratio verò quare dicant hi Auctores Iuſtitiam non conſiſtere in mediocritate vitiorum oppoſitorum, hæc eſt: quia, cùm Iuſtitia conſiſtat in ſeruando iure alterius, ſeu in tribuendo vnicuiq; quod illi debetur, aduerſus hanc Iuſtitiam contingit Iniuſtitia per defectum, non tribuendo, vel tribuendo minus quam debeatur: at in tribuendo pluſquam debetur, quod aſſignari deberet vt alterum extremum oppoſitum, non inuenitur peccatum & vitium contra Iuſtitiam: quinimò, vel erit opus liberalitatis: vel ſi erit omnino ſuperfluum, erit vitium prodigalitatis, non autem contra Iuſtitiam. Rurſus, ſi quis in materia Iuſtitiæ diſtributiuæ dat vni pluſquam debet, & ideo alteri dabit minus: vel ſi vni auferat vt alteri det: non erit formaliter Iniuſtitia, in eo quòd alicui plus det, ſed tantùm in eo quòd alteri minus, ſeu quòd illi auferat: hoc autem eſt idem peccatum Iniuſtitiæ per defectum. Præterea, ſi alio modo peccet, tribuendo quando vel vbi non debet, aut ſine alijs requiſitis circunſtantijs, erit quidem peccatum contra aliam virtutem, non autem contra ipſam Iuſtitiam: vt potè ſi quis in Templo mercatur, iuſto tamen prætio, non peccat contra Iuſtitiam erga proximum, ſed contra reuerentiam debitam loco ſacro. Potuitquè in vniuerſum dici vitium Iuſtitiæ contingere per defectum, eo quòd non ſeruat alteri ius debitum: vel dici per exceſſum, eo quòd infert malum & nocumentum proximo vltra debitum. Sed magis communiter, peccatum Iniuſtitiæ dicitur per defectum: eo quòd Iuſtitia definitur per modum actionis, quæ ius ſuum vni-

vnicuiquè ſeruat ac tribuit. Itaquè concludendum eſt, Iuſtitiam non eſſe mediam inter vitia extrema, per exceſſum & defectum ſibi formaliter oppoſita.

Concedit tamen Buridanus; ſed non rectè.

Adhuc tamen Buridanus 5. Ethic. q. 13. conatus eſt aſſignare duplex vitium, nempe exceſſum & defectum, oppoſitum Iuſtitiæ: exceſſus eſt, tribuere alicui plus præmij aut pœnæ quàm merita requirunt: defectus eſt, detrahere ex debita menſura præmij vel pœnæ. Imò Scriptura ipſa Eccleſiaſt. 7. indicauit huiuſmodi peccatum per exceſſum contra Iuſtitiam: *Noli eſſe iuſtus multùm, neque plus ſapias quàm neceſſe eſt*. Verùm, etiam ſi daretur exceſſus hoc modo contra Iuſtitiam Iudicis ſeu Principis, quæ eſt Iuſtitia remuneratiua & punitiua: non proptereà daretur in materia omnis Iuſtitiæ, vt manifeſtè patet in Iuſtitia commutatiua, quæ inter priuatas perſonas exercetur. Nec etiam eo modo, rectè aſsignatur exceſſus contra illam Iuſtitiam: quia in retribuendo præmio, vel Princeps largitur ex proprijs, & hoc non eſt contra Iuſtitiam: vel ex bonis communibus, ita vt reſultet in grauamen aliorum: & ſic erit peccatum Iniuſtitiæ contra communitatem alioſquè ciues, ad inſtar illius qui aliena bona tollit. In infligenda verò pœna vltra debitum, peccat Iudex, ſicut qui alterum iniuſtè vexat, occidendo, verberando, aut ſpoliando: quod etiam, vt notauimus, poteſt dici peccatum Iniuſtitiæ per defectum. Si autem omittat infligere pœnam debitam, peccabit pariter per defectum Iuſtitiæ, ſed tamen contra Rempublicam, vel etiam contra accuſatorem cui debebat ſatisfactionem condignam. Itaque hæc peccata non ſunt oppoſita formaliter in ratione Iniuſtitiæ, per exceſſum & defectum: ſed tantùm materialiter, quia vel vni vel alteri infertur Iniuſtitia: ſicut ſimile peccatum Iniuſtitiæ eſt, ſiue quis grauet Petrum vt faueat Paulo, ſiue grauet Paulum vt faueat Petro: & vtroquè modo poterit dici peccatum Iniuſtitiæ per defectum vel exceſſum.

Locus autem Scripturæ ſolet ſic exponi: *Noli eſſe iuſtus multùm*, ideſt noli præſumere multùm, noli gloriari de tua Iuſtitia. Sed etiam ſi intelligatur de Iuſtitia punitiua, & ſenſus ſit, ne exigas pœnam vltra debitum: licèt hoc peccatum ſignificetur per modum exceſſus, & ſit quidem exceſſus pœnæ; tamen reuera eſt defectus Iuſtitiæ: ſicut dicendo, ne multùm lædas proximum, prohibetur ſimile peccatum Iniuſtitiæ.

Nec etiã in alijs partibus iuſtitiæ inuenitur eſſentialis mediocritas.

Et præterea, eadem regula procedit, non tantùm de Iuſtitia propriè & rigorosè ſumpta, ſed etiam de alijs pleriſq; virtutibus annexis Iuſtitię, quæ eo quòd non attingant exquiſitum rigorem debiti vel æqualitatis, appellantur partes poteſtatiuæ Iuſtitiæ. Sic in materia religionis, quæ eſt cultus Dei, contingit peccare per defectum, non colendo Deum, aut iniuriam inferendo ipſi Deo, vel directè vt per blaſphemiam, vel per cultum ſuperſtitioſum aliarum rerum. Nequè apparet peccatum oppoſitum per exceſſum. Nam, non colere verum Deum, & blaſphemare Deum, ſeù colere Idolum, non ſunt vitia extrema oppoſita: quinimò ſimul reperiri poſſunt; & ſe habent eo modo, quo diximus de peccatis in materia Iuſtitiæ. Et hoc oſtendi poteſt diſtinctè in pluribus partibus religionis, vt facili conſideratione patebit. Item in materia pietatis quæ eſt erga parentes, & obedientiæ quæ eſt erga ſuperiores, contingit peccare per defectum. Peccatum verò actionis iniurioſæ contra parentes, vtiquè non eſt per exceſſum pietatis oppoſitum defectui. Et nimis obedire ſuperiori, ſi videlicet præcipiat illicita, erit quidem peccatum, non tamen formaliter contra obedientiam, ſed contra aliam peculiarem virtutem cui repugnat tale opus illicitum. Neque enim ſi quis iuſſu ſuperioris occidit innocentem, duplicem malitiam incurrit, vnam contra Iuſtitiam, & alteram contra obedientiam; ſed ſolùm vnicam contra iuſtitiam. Nec alio modo aſsignari poterit vitium per exceſſum, quod ſit extremum oppoſitum alteri vitio per defectum, inter quæ hæ virtutes dicantur mediare. Similiter, peccat quis contra veracitatem, mentiendo: ſed non peccat, nimis manifeſtando verum, niſi contra aliam virtutem, quamuis hæc ſit alia pars iuſtitiæ: vtpotè, reuelans delictum occultum proximi, peccat contra famam proximi, non autem

tem formaliter contra veracitatem. Alio modo aſſignauit Ariſtoteles 2. Ethic. c. 7. vitia extrema contra veritatem: nempe fictionem ſeu arrogantiam per exceſſum, qua quis fallit alterum vltra verum, & diſsimulationem per defectum: qua quis fallit detrahendo à vero. Sed certe, hæc differentia eſt ſolùm accidentalis in genere moris: nam idem vitium formaliter eſt, affirmare quod non eſt, ac negare quod eſt. Atque hoc idem obſeruari poteſt in alijs virtutibus & partibus annexis iuſtitiæ.

Nec in charitate erga proximum.

Inſuper loquendo de alijs virtutibus genere diuerſis, in materia charitatis erga proximum, ad quam ſpectat beneficentia & miſericordia, præter peccatum per defectum, non poteſt aſsignari peccatum per exceſſum, quod ſit formaliter contra ipſam charitatem vel partes eius: ſed ſolùm ob circumſtantias adiunctas poterit contingere peccatum contra alias virtutes: vtpotè ſi quis de bonis alienis ſuccurrat indigenti, peccabit contra iuſtitiam alteri debitam: ſi nimis de ſuo largiatur, erit prodigus contra liberalitatem: ſi cum detrimento ſui vel ſuorum largiatur alteri, peccabit per defectum charitatis erga ſe ipſum vel ſuos, non autem per exceſſum charitatis erga proximum.

Nec in tẽperantia.

Imò, in materia etiam temperantiæ, vbi faciliùs vitia extrema oppoſita inueniri videntur, & communiter aſsignari ſolent, intemperantia per exceſſum, & ſtupiditas ſeu inſenſibilitas per defectum: in hac inquam materia, ſi conſideremus præcipuam partem temperantiæ, nempe caſtitatem: huic opponitur quidem luxuria per exceſſum voluptatis carnalis: ſed non apparet, quomodo contingat peccare per defectum, niſi fortè dum coniux recuſat alteri reddere debitum, vel dum nollet quis matrimonio iungi in caſu quo teneretur ob conſeruationem Regni vel familiæ. Sed certè, coniux negando debitum, peccat formaliter contra iuſtitiam: alius verò peccaret contra charitatem debitam Reipublicæ vel familiæ: non autem tale peccatum eſſet formaliter oppoſitum caſtitati: ſed luxuria ſola eſt, quæ formaliter opponitur caſtitati. Item, contra abſtinentiam excedit gula. Sed ex alia parte non quicunque defectus eſt peccatum: nam poteſt quis laudabiliter abſtinere à cibis alioqui licitis; ſed peccatum eſſet, defectus tàm immoderatus, qui notabile detrimentum afferret valetudini: at hoc eſſet peccatum potiùs contra charitatem erga ſeipſum. Et ſic in alijs partibus abſtinentiæ.

Nec in fortitudine.

Similiter in materia fortitudinis, per defectum opponitur timiditas. Non contingit autem per exceſſum peccare nimia audacia, niſi dum quis temerè ſe exponeret graui periculo, vbi etiam hoc peccatum erit formaliter contra charitatem erga ſeipſum. Idemquè oſtendi poteſt diſcurrendo per alias plures ſpeciales virtutes morales.

Vera explicatio mediocritatis virtutum.

Ad explicandum ergo, quonam modo virtutes morales verè in mediocritate inter vitia oppoſita conſiſtant, ſic diſtinguendum eſt. Dupliciter poteſt virtus inter duo vitia extrema conſiſtere: vno modo formaliter, ita vt vtrunquè extremum ſit prauum & deforme per oppoſitionem ad ipſammet virtutem: alio modo materialiter, ita vt ex vna quidem parte peccare contingat formaliter contra ipſam virtutem, ex alia verò parte in materia eiuſdem virtutis peccare contingat per oppoſitionem ad aliam diuerſam virtutem ob alias rationes ſeu circumſtantias adiunctas. Vterquè modus mediocritatis intelligi poteſt tàm de habitu virtutis inter habitus vitioſos oppoſitos, quam de opere virtutis inter peccata oppoſita.

Quomodo vni virtuti plura extrema vitia opponantur.

Virtus, quæ ſolùm poſteriori modo habet mediocritatem, dicetur formaliter quidem vni tantùm vitio opponi, v. g. iuſtitia iniuſtitiæ, caſtitas luxuriæ: materialiter verò dicetur opponi alteri vitio, quod quidem formaliter erit oppoſitum alteri diuerſæ virtuti. Poteritquè vna eademquè virtus opponi materialiter, non tantùm vni, ſed pluribus etiam vitijs: quia poteſt contingere pluribus modis peccare contra diuerſas virtutes in eadem materia. Quando autem faciliùs & frequentiùs delinqui ſolet aliquo certo modo in illa materia, tunc determinatè aſſignatur certum vitium, cui illa virtus materialiter opponi dicatur. Et quandoquè vno communi nomine appellatur peccatum contingens in

tali

tali materia, etiam ſi ſit contra diuerſas virtutes: vt in materia temperantiæ, nomen inſenſibilitatis ſignificat peccatum, quod poteſt eſſe contra iuſtitiam, vel contra charitatem, vt ſupra diximus.

Aliud per exceſſum & aliud per defectum.

Vitium verò formaliter oppoſitum virtuti, vel dicitur per exceſſum, vel dicitur per defectum, iuxta conditionem ipſius virtutis. Hoc eſt, ſi virtus explicatur ad poſitiuè operandum, v. g. Charitas ad benefaciendum, fortitudo ad aggredienda pericula: tunc vitium formaliter oppoſitum, dicitur per defectum: quia formaliter peccat quis contra charitatem vel fortitudinem, deficiendo ab opere debito, ſeu non operando cùm oportet. Si autem virtus explicatur tanquam ceſſatio & priuatio, vt temperantia à voluptatibus, abſtinentia à cibis, caſtitas à venereis: tunc vitium formaliter oppoſitum, dicitur per exceſſum: quia peccat quis contra temperantiam, excedendo menſuram debitæ voluptatis, ſeu aſſumendo voluptatem quam non debet. Et è contra, vitium materialiter oppoſitū huic virtuti, dicitur per defectum, quia non agit quis quod debet: oppoſitum verò materialiter alteri virtuti priùs dictæ, vocatur per exceſſum, quia agit quis plus quàm debet, ſeu quod non debet.

Meritò autem dicimus, opponi virtutem non tantùm vitio quo formaliter deſtruitur, ſed omni alij quo peccari poteſt in materia ipſius virtutis: quia virtus per ſe non inclinat niſi ad opus omni circunſtantia rectum. Vnde ſi adſit quæcumque mala circunſtantia, virtus per ſe non inclinat ad ipſum opus: nec ipſum opus dicetur ſimpliciter bonum iuxta vnam virtutem, quando eſt malum aduerſus aliam virtutem, vt patet ex dictis q. 18. Sic ergo meritò dicimus, ipſam virtutem opponi omni vitio quo dehoneſtari contingit opus, quod rectum eſſe debebat in materia illius virtutis.

Quomodo omnis moralis virtus in mediocritate conſiſtat.

His ſuppoſitis, verè quidem omnis virtus moralis modo quodam in mediocritate conſiſtit inter vitia oppoſita: quia non ſolùm vni formaliter opponitur: ſed ex alia parte ſaltem materialiter opponitur alij, quia in eius materia poteſt contingere peccatum formaliter aduerſus alias virtutes. Et quidem non ſolùm iuſtitia, ſed aliæ plurimæ virtutes morales ſunt, quæ vnum tantùm habent vitium formaliter oppoſitum. Imò, facile non eſt aſſignare, cuinam virtuti duplex vitium, ſcilicet exceſſus & defectus, formaliter opponatur. Liberalitas quidem videtur eſſe huiuſmodi: cui per exceſſum opponitur prodigalitas, quæ eſt plus dare quibus non conuenit: & per defectum opponitur auaritia, quæ eſt minus dare quibus conuenit. Sed alia quoquè exempla virtutum in medio conſiſtentium inter exceſſum & defectum, tradit Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 7. De ſingulis tamen virtutibus in ſpecie, propria cuiuſquè mediocritas explicanda erit in ſuis tractationibus 2. 2.

Modò pro hac doctrina addi poteſt auctoritas S. Thomæ, qui cùm doceat virtutem moralem in medio conſiſtere, & videatur loqui de omni virtute morali, non curauit opponere formaliter virtutem duplici vitio: imò mediocritatem defendit per oppoſitionem ad talia vitia quæ potiùs formaliter alijs virtutibus aduerſantur. Et art. 1. ad tertium ait, cōtra virginitatem & paupertatem peccari per exceſſum, ſi ſeruetur ſecundùm quod non oportet, vt ſi ſeruetur ſecundū aliquam ſuperſtitionem, aut ob inanem gloriam: peccari autem per defectum, ſi non ſeruetur quando oportet, vt patet in tranſgredientibus votum virginitatis vel paupertatis. Vbi ſanè, neutra ex parte peccatum formaliter aduerſatur illis virtutibus: ſed priori modo delinquitur contra religionem, vel contra humilitatem: poſteriori modo contra fidelitatem voti, quæ eſt alia diuerſa pars religionis. Nec iuuat, quod Caietanus ait, ideo S. Thomam aſſignaſſe vitia extrema alterius ordinis, quia virginitas & paupertas non habent rationem ſpecialis virtutis, niſi ex fine extrinſeco in materia religionis, hoc eſt ex voto. Nam, vel S. Thomas ſumpſit tanquam virtutes in propria materia, ſcilicet caſtitatis, & contemptus rerum temporalium; & adhuc non aſsignauit vitia oppoſita eiuſdem ordinis: vel ſumpſit tanquam reductas ad virtutem religionis ratione voti: & ſic debuiſſet aſſignare vitia oppoſita in eodem ordine reli-

religionis, ſpecialiter fidelitatis Deo debitæ: at hoc modo ad ſummum aſsignauit vitium per defectum, non autem per exceſſum, quod formaliter opponatur huic virtuti.

Explicatur mediocritas virtutum intellectualium.

Quartò deinde, aſſerit S. Thomas art. 3., etiam virtutes intellectuales in medio conſiſtere. De arte in ſpeciali idem docuit Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 6., vbi ab exemplo artis probauit, virtutem quoque moralem in medio conſiſtere. Conſentiunt Thomiſtæ communiter, Valentia, Vaſquez, & alij ſuperiùs allegati. Oppoſitum docuere Baſſolis in 3. diſt. 33. q. 3., Flaminius Nobilius lib. 2. de Felicitate cap. 20., & Foxius lib. 3. Ethicæ cap. 11. Declarat S. Thomas medium virtutis intellectualis per ordinem ad verum: nempe in materia virtutis ſpeculatiuæ per exceſſum errari affirmando quod non eſt, per defectum negando quod eſt: & in materia cognitionis practicæ errari per exceſſum addendo quod non conuenit, per defectum auferendo quod conuenit. Specialiter autem in materia prudentiæ, exceſſum eſſe iudicare & præcipere vt fiant quæ nō oportet, defectum eſſe vt non fiant quæ oportet: quatenus tamen prudentia coniungitur virtutibus moralibus & inter eas commemoratur, habere medium morale, aduerſus quod per exceſſum & defectum peccari poteſt, idem ſcilicet medium virtutum moralium quæ per prudentiam diriguntur.

Attamen, quatenus virtutes intellectuales in ſuo medio conſiſtunt, habent ſanè vnum formaliter modum oppoſitionis cum dicto exceſſu vel defectu, ſolumquè materialiter cum diuerſis erroribus opponuntur. Sic omnis habitus contra virtutem intellectualem ſpeculatiuam, eſt habitus erroris: contra artem eſt inertia: contra prudentiam, eſt imprudentia. Quia formaliter eadem oppoſitio eſt, qua contra ſcientiam affirmantem hominem eſſe riſibilem, & negantem hominem eſſe hinnibilem, erraret quis, negando hominem eſſe riſibilem, affirmando eſſe hinnibilem. Et ſimiliter contra artem peccaret, qui in humana figura caput nimis magnum aut nimis paruum depingeret.

Et theologalium.

Quintò. De Virtutibus theologicis docet S. Thomas art. 4., ex parte obiecti, quod eſt Deus, non habere medium. Etenim non contingit excedere in credendo, ſperando, & diligendo: ſed eo maior erit perfectio harum virtutum, quo magis ad ſummum accedent. Ideo Eccleſiaſt. 43. dictum eſt, *Benedicentes Deum, exaltate illum quantum poteſtis, maior eſt enim omni laude*. Et Bernardus Opuſculo de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum, eſt ſine modo diligere.* Ex parte tamen noſtra ait, per accidens poſſe in virtute theologica conſiderari medium & extrema. Et quidem, in fide poteſt aſſignari medium, eo pacto quo de alijs virtutibus intellectualibus dictum eſt: quia vno modo poteſt errari contra fidem per exceſſum, affirmando quod non eſt; alio modo per defectum, negando quod eſt. Et ſæpè fides medium locum tenet inter hæreſes oppoſitas. V.g. Arius in Deo naturam cum perſonis diuiſit: Neſtorius vnam fecit perſonam ſicut naturam: fides autem catholica confitetur in Deo vnam naturam & tres perſonas. Pelagius, defendens libertatem abſtulit gratiam; Lutherus, defendens gratiam, abſtulit libertatem: fides Catholica gratiam cum libertate conciliat. Sunt etiam alia extrema formaliter oppoſita fidei: vnum per exceſſum, ſcilicet leuiter credere abſque ſufficienti ratione credendi, de quo dictum eſt Eccleſiaſt. 19., *Qui cito credit, leuis eſt corde*: alterum per defectum, ſcilicet non credere poſt perſpectas rationes inductiuas ad credendum. *Fidei.*

Spei. Similiter contra ſpem inueniuntur extrema formaliter oppoſita: per defectum deſperare, aut non ſperare quæ oportet, & ſicut oportet: per exceſſum, præſumere, ideſt ſperare quæ non oportet, aut ſicut non oportet: vt ſi quis ſperaret donum hypoſtaticæ vnionis cum Deo, aut veniam ſine pœnitentia, gloriam ſine meritis: ita notauit S. Thomas hic ad tertium, & 2.2. quæſt. 17. art. 5. ad ſecundum. Atquè de Spe ſimul & Fide hoc totum notauit Durandus in 3. diſt. 26. quæſt. 2. Item Scotus quæſt. 1. §. *Ad primum principale*, verſic. *Ad ſecundum*, vbi expreſsè ait, virtutem theologicam eſſe mediam, non ex parte obiecti, ſed ex parte exceſſus qui poteſt eſſe in actu. Et

poteſt

poteſt rectè intelligi iuxta prædicta : licèt Caietanus hìc art. 4. ad primum dubium dicat, poſitionem Scoti eſſe contra S. Thomam & contra veritatem : & 2.2. quæſt. 17. art. 5. in fine, contra Scotum & Durandum repetit, virtutes theologicas non conſiſtere in medio : ſed explicat, non per ſe, & admittit per accidens.

Et charitatis. Charitati formaliter opponitur per defectum, non diligere Deum quando & quantum oportet, ac etiam poſitiuè odio proſequi Deum. Non apparet verò quodnam peccatum & vitium opponatur formaliter charitati per exceſſum, niſi diceret quis, exceſſum fore, ſi quis ita deſideraret & procurare vellet Dei gloriam, vt videns multas offenſas contra Deum committi ob ſcandalum alicuius, hunc ſcandaloſum occideret, non habens legitimam auctoritatem. Adhuc tamen hic non formaliter peccaret, eo quòd nimis Deum diligeret ac deſideraret gloriam eius : ſed potiùs eo quod minùs diligeret quàm debet, dum nempe conſentiret peccare mortaliter, cùm Dei charitas requirebat vt ipſe potiùs à peccato abſtineret, quàm ſuo peccato procuraret emendationem aliorum : hoc ergo peccatum eſſet per defectum charitatis, generali ratione, qua omnis peccans deficit à debita charitate ; ſpeciali autem ratione eſſet homicidium.

Et vurſus omnium in communi. Alia ratione, communi ad omnes virtutes, explicari poteſt peccatum per exceſſum aduerſus virtutes theologicas : ſi quis tunc temporis vacare velit earum actibus exercendis, quando impeditur ab obſeruatione alicuius præcepti obligantis : vel dum tanta vi & conatu ijs actibus incumbere vellet, vt ſuæ valetudini noceret. Huiuſmodi tamen peccatum, non niſi materialiter ijs virtutibus opponeretur : formaliter verò repugnaret illi virtuti, cuius præceptum homo adimplere debebat, vel charitati erga ſeipſum, qua tenebatur ſe non lædere. Quando verò continget, hos actus hoc modo vitiari, tunc non erunt actus ipſarum virtutum infuſarum, nec erunt in ſe ſupernaturales, vt patet ex dictis ſectione ſexta.

Sed Vaſquez cap. citato propè finem, ait, per hanc malitiam non vitiari ipſos actus, fidei, ſpei, & charitatis : ſed tantùm vitiari conatum virium corporaliũ ad eos actus. At non oportet negare, ipſos etiam actus poſſe vitiari : quia facilè poteſt ita res explicari, vt mala quæpiam circunſtantia afficiat etiam ipſos actus ; ſicut in alijs actibus, qui alioqui eſſent actus virtuoſi & boni, contingere ſolet malitia ex circumſtantia. Sic Durandus in 3. diſt. 27. q. 2., in omnibus virtutum actibus, etiam in dilectione Dei, aſſignat certum modum ex determinatione circunſtantiarum. Attamen verè actus charitatis habet aliquid peculiare in hac re : quòd nempe actus charitatis perfectus & vniuerſalis, qui ſit efficax voluntas placendi Deo in omnibus, & non peccandi etiam venialiter; hic inquam actus non poteſt fieri cum vlla mala circunſtantia vitiante ipſum actum. Ratio eſt manifeſta : quia hæc inter ſe omnino repugnant, efficaciter nolle peccare, & tamen actu peccare : igitur ſi adſit aliqua mala circumſtantia, planè ille conuincitur non iam velle efficaciter in omnibus placere Deo. Super actum tamen charitatis non adeo perfectum & vniuerſalem, poſſet cadere aliqua mala circunſtantia : nempe poteſt quis ſimul velle placere Deo in quadam materia, & nihilominus ipſum offendere in alia : habere complacentiam de perfectionibus intrinſecis ipſius Dei, & ex alia parte velle facere aliquid à Dei beneplacito alienum : velle in omnibus præceptis placere Deo, idest nolle peccare mortaliter, & velle facere aliquid quod ſit veniale peccatum. In ijs inquam actibus charitatis, poſſet quis ſe exercere cum aliqua mala circunſtantia ſaltem veniali. Et iuxta hoc, de actibus externis charitatis, admittit S. Thomas 2.2. quæſt. 27. art. 6. ad tertium, ex illo Rom. 12., *Rationabile obſequium veſtrum*, ſeruandum eſſe modum, aduerſus quem peccari poſsit per exceſſum : vt ſi quis vellet ob amorem Dei, ſuum corpus magis macerare, quàm vires naturales patiantur. Sic ergo poteſt explicari peccatum materialiter contra charitatem per exceſſum. Sic etiam poteſt intelligi Scotus loco ſupra citato, dicens, poſſe aliquem nimio amore tendere in obiectum diligibile. Et alioqui locum haberet

beret cenſura Caietani dicentis, poſitionem Scoti, non ſolùm vt falſam, ſed etiam vt malam, eſſe abijciendam, quia ponit modum in dilectione Dei: & Medina eodem articulo ait, ſententiam Scoti eſſe falſiſſimam: & S. Thomas 2.2. q.27. art. 6. ait, in dilectione Dei non eſſe præfigendum modum, *Sed quantò plus Deus diligitur, tantò eſt dilectio melior*.

Demum, hæc quæ dicta ſunt de medio virtutum, verificantur non ſolùm de virtutibus acquiſitis, ſed etiam de infuſis: habent enim idem obiectum materialiter cum acquiſitis: & quando peccatur contra virtutes acquiſitas, ſimul etiam peccatur contra infuſas.

SECTIO XXIII.

De Connexione Virtutum.

De connexione moraliũ virtutum cũ intellectualibus.

AGit de hac virtutum proprietate S.Tho.quæſt.65.Et primum dubium eſt de connexione virtutum moralium cum intellectualibus, ſpecialiter virtutum moralium quæ ſunt in parte appetitiua, cum prudentia quæ eſt in intellectu, & quæ etiam inter morales ex parte materiæ computatur. Eademquè ratio erit de quacunque morali notitia intellectus, hoc eſt moralium veritatum, etiam ſi ad habitus ſapientiæ vel ſcientiæ pertineant: alioqui cum alijs virtutibus intellectualibus, per ſe ſatis apparet, virtutes morales non habere neceſſariam connexionem.

Sententia & ratio S. Thomæ cũ Ariſt.

S. Thomas q.58.art. 4. docuit, virtutem moralem eſſe non poſſe abſquè prudentia, & art. 5. prudentiam eſſe non poſſe abſque virtute morali. Hanc eandem connexionem repetit quæſt. 65. art.1., vbi prudentiam cum omnibus virtutibus moralibus coniungit. Idem docuit Ariſt. 6. Ethic.cap.13., dicens, virtutem moralem non eſſe ſine prudentia, neque prudentem ſine morali virtute quempiam eſſe poſſe, & ſimul cum prudentia, quæ vna eſt, exiſtere omnes alias virtutes. Et ita defendunt Thomiſtæ alijquè plures Theologi, & inter morales Philoſophos Gallutius lib.1. Moral. cap. 13. quæſt. 3. Fundamentum apud Ariſtotelem & S. Thomam eſt: quia virtus moralis eſt habitus electiuus eorum quæ ſunt iuxta rectam rationem, hæc autem ſunt quæ prudens præfinierit, vt dixit idem Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 6.: ergo virtus moralis præſupponit prudentiam. E conuerſo, prudentia eſt recta ratio agibilium, conformis appetitui recto: ſed appetitus eſt rectus per virtutes morales: ergo pariter prudentia eſſe non poteſt abſquè virtutibus moralibus. Item prudentia dirigit media quæ conferunt ad finem virtutum: ſed inquiſitio mediorum ſupponit intentionem finis: ergo voluntas debet eſſe benè affecta ad honeſtatem virtutis, vtiquè per virtutes morales: ergo prudentia abſquè moralibus virtutibus eſſe non poteſt.

Sententia & ratio Scoti.

Scotus verò in 3. diſt.36. §. *Quantum ad iſtum*, ait, non poſſe quidem exiſtere virtutem moralem abſque prudentia, poſſe tamen prudentiam abſquè virtute morali: quia nimirum eſſe non poteſt recta electio voluntatis abſque recto iudicio & dictamine rationis: poteſt tamen inueniri rectum iudicium rationis, abſque eo quod ad illud conſequatur recta electio voluntatis.

Regulariter coniũguntur virtutes morales cum prudentia intellectuali.

Aſſerendum eſt, de facto quidem & regulariter virtutes morales inueniri cum prudentia connexas, abſolutè autem & de rigore poſſe ſeparari. Prior pars præter auctoritatem Ariſtotelis & S. Thomæ, inde facilè conſtat, quòd ob naturalem coniunctionem & connexionem intellectus & voluntatis, etiam actus harum potentiarum ſolent eſſe conformes, ac proinde etiam habitus cõformiter acquiruntur: ita vt, qui rectè eligit, rectè iudicauit; & qui rectè iudicat, regulariter rectè eligit: atq; ſimiliter praua electio volũtatis peruertere ſolet iudicium rationis, peruerſum iudicium rationis deordinat voluntatem: rectum autem iudicium rationis ſpectat ad prudentiam, recta electio voluntatis ſpectat ad virtutes morales. Hinc Ariſtoteles & alij dicere ſolent, virum prudentem eſſe etiam probum, & probum eſſe prudentem: & ita de facto ac regulariter, virtutes morales non ſunt ſine prudentia, & prudentia non ſine illis. Siue autem ſit vna prudentia, ſiue multiplex, circa materias diuerſarum virtutum; res ſic debet intelligi: ſingulas virtutes

mo-

morales per ſe eſſe connexas cum prudentia prout attingente ſingulas materias vniuſcuiuſquè virtutis: prudentiam verò perfectam & adæquatè ſumptam, complectentem materiam omnium virtutum, per ſe eſſe cum omnibus virtutibus connexam: & hoc pacto S. Thomas cum Ariſtotele prudentiam acceperunt.

Sed in rigore poſſunt ſeiungi.

Poſterior aſſertionis pars etiam ſuadetur. Tum quia cùm intellectus non determinet voluntatem, vt ſupponimus, ſed poſſit voluntas abſque errore intellectus à bono deficere, poterit dari actus in intellectu, & per plures actus acquiri habitus prudentialis, abſquè actu recto & habitu virtutis moralis in voluntate. Tum è conuerſo, poteſt voluntas actum rectum elicere, non quidem abſque omni notitia honeſtatis ex parte intellectus, ſed cum notitia imperfecta, quæ non ſit vera virtus prudentiæ; hoc eſt abſquè imperio intellectus de proſequenda honeſtate, in quo actu imperij maximè conſtituitur virtus prudentiæ apud Thomiſtas. Item abſque notitia iudicatiua præferente bonum honeſtum bono delectabili: ſed cum ſola notitia proponente quid honeſtum ſit, quid delectabile. Rurſus, abſque inquiſitione & conſultatione: ſed cum notitia de rebus valde notis, quæ inquiſitione non indigent. Partes autem prudentiæ aſſignantur, ad formandum iudicium illud comparatiuum, & ad rectè conſultandum. Inſuper poteſt eſſe actus rectus voluntatis ex iudicio probabili intellectus: imò ex iudicio reipſa falſo & erroneo de honeſtate alicuius obiecti: virtus autem intellectualis, non eſt niſi vera & certa. Sic ergo in rigore poteſt eſſe virtus moralis, abſq; virtute intellectuali prudentiæ, non ſolùm quoad actus, ſed conſequenter etiam quoad habitus.

Tum præterea, eſto ſimul acquiri debeant habitus prudentiæ & virtutis moralis, tamen poſſet poſtea vnus ſine alio conſeruari: non ſolùm ſi Deus ex ſe auferret vnum habitum; inde enim non ſequeretur ſtatim alium deleri: ſed ſi quis exerceat actus prauos voluntatis, non vitiato iudicio intellectus, præſertim de rebus euidentibus, quarum notitia vix poteſt peruerti: is inquam amittet habitum virtutis moralis, retento habitu virtutis intellectualis. Et è contra, ſi quis exerceat actus oppoſitos intellectus, non progrediendo ad prauam electionem de opere malo, ſic amitteret habitum intellectus, non autem voluntatis. Tum demum, difficile eſt quod dicebatur de mutua connexione prudentiæ & virtutis moralis: videretur enim mutuò vna ex alia dependere, vtraque ad vtranque præſupponi, quod eſt impoſſibile: nempe electionem vt ſit recta ex virtute morali, ſupponere rationem rectam per prudentiam: & vt ratio ſit recta per prudentiam, ſupponere electionem ſiue determinationem voluntatis rectam per virtutem moralem.

Explicantur rationes S. Thomæ & Scoti.

Ideo ad fundamentum allatum ex doctrina Ariſtotelis & S. Thomę, dicendum eſt, virtutem moralem eſſe electiuam eorum quæ apta ſunt per prudentiam præfiniri, etiam ſi aliquando contingat exerceri actum virtutis moralis abſquè proprio actu prudentiæ. Item prudentiam eſſe conformem appetitui recto, hoc eſt ijs quæ appetitus rectus proſequi debet, etiam ſi non ſupponatur antecedenter actus rectus in appetitu. Quomodò verò ad prudentiam ſpectet, non ſolùm dirigere media, ſed etiam fines virtutum, in proprio tractatu dicemus. Ac etiam dum prudentia dirigit media, & conſultat de medijs, non neceſſariò debere ſupponere rectam intentionem finis, conſtat ex dictis quæſt. 49. ſect. 1. Et ſine dubio poteſt quis de rigore, cogitare & inquirere, quomodo ſit rectè operandum iuxta regulas alicuius virtutis, non adhuc habens voluntatem exercendi talem virtutem. Ariſtoteles verò & S. Thomas intelligi debent iuxta priorem partem aſſertionis poſitæ. Ad Scotum patet etiam, quomodo licèt non poſſit eſſe recta electio abſque omni recta notitia, hoc eſt ſaltem notitia de bono honeſto: poſſet tamen eſſe abſque proprio actu prudentię.

De connexione virtutum moralium acquiſitarū inter ſe.

Secundum dubium eſt de connexione virtutum moralium partis appetitiuæ inter ſe, virtutum inquam acquiſitarum. S. Thomas quæſt. 65. art. 1. docet, omnes virtutes morales eſſe inter ſe connexas ratione prudentiæ: quia cum ipſæ virtutes

tutes

tutes eſſe non poſſint ſine prudentia, & prudentia ſine ipſis; planè ſequitur, ipſas virtutes debere ſimul eſſe. Eadem videtur ſententia Ariſtotelis 6. Ethic. cap.13. Eam defendunt Caietanus, Conradus, Medina, & alij eodem loco, Valent. q. 7. de Virtutibus puncto 2., Salas diſp. 7. de Virtutibus ſect. 2., Conimbr. diſp. 7. Ethic.cap. 4., & alij frequẽter. Item Henricus Quodlib.5.q.17., Bonauent. & Riccard. in 3.diſt.36.art.1., & Durandus quæſt 3., dixerunt, virtutes in gradu perfecto eſſe connexas, in gradu autem imperfecto poſſe eſſe vnam abſque alijs: quo eodem modo Thomiſtæ explicant ſententiam S. Thomæ, & S. Thomas ipſe expreſsit. Aliqui autem dicunt, in eo gradu in quo virtutes poſſunt eſſe ſeparatæ, non eſſe verè & propriè virtutes, non habere eſſentiam virtutis. Aliqui verò, habere quidem eſſentiam virtutis, non tamen ſtatum virtutis. Hanc ſententiam de connexione virtutum fuiſſe olim Stoicorum, teſtatur Cic. lib.1. de Oratore, & lib. 2. Tuſculan. quæſtionum: imò fuiſſe omnium Philoſophorum teſtatur Auguſtinus Epiſt. 29 quam ſcripſit ad Hieronimum. Fauent etiam multi Patres quos poſtea referemus. Ex alia parte Scotus in 3. diſt. 36., Albertus, Gabriel, & alij ibidem Ocham quæſt.12.art.3.& Quodlib.4. quæſt. 6., Almainus tractatu 3. Moralium cap.7. docent, non oportere virtutes eſſe connexas, ſed poſſe vnam ſine alijs reperiri. Adhærent Vaſquez diſp.80., Lorca diſp.20.de Virtutibus, & alij ex Recentioribus hoc loco. Et Scotus quidem vult, diſtinctas eſſe prudentias pro ſingulis virtutibus, Vaſquez vnam eſſe prudentiam cum diuerſis modis extenſionis ad varias virtutum materias.

Virtutes morales ſolent eſſe inter ſe connexa.

Aſſerendum eſt, de facto virtutes morales in gradu perfecto ſolere eſſe connexas, abſolutè tamen & de rigore poſſe eſſe ſeparatas. Prima pars probari poteſt, non ſolùm auctoritate Philoſophorum, ſed etiam Sanctorum Patrum. Nam Auguſtinus Epiſt. 29.& lib. 6. de Trinit. cap.4.ait, virtutes ſeſe comitari & non ſeiungi: imò in quo gradu fuerit vna, eſſe & reliquas, ita vt non ſit vna excellentior alijs in eodem homine. Ambroſius lib. 5. in Lucam ſuper illa verba, *Beati pauperes ſpiritu*, & lib. de Paradiſo cap. 3., Hieronimus ſuper Iſai. 16. & lib. 1 contra Pelagium, Gregorius ſæpè in moralibus, Bernardus lib.1.de Conſideratione cap.6., & alij, ſimiliter dixerunt virtutes inter ſe eſſe coniunctas. Et Caſsianus lib 5. de Inſtitut. Cænobior. cap. 11. *Cunctarum virtutum vna natura eſt, licèt in multas diuidi ſpecies & vocabula videantur, itaque nullam perfectè poſſidere probabitur, quiſquis eliſus in earum parte dignoſcitur.* Aliqui tamen ex Patribus, loquuti ſolùm ſunt ex ſententia Philoſophorum, quam ipſi non approbarunt, vt de Auguſtino & Hieronimo infra referemus. Et aliqui loquuti ſunt de quibuſdam generalibus conditionibus, quæ in omni virtute quodammodo reperiuntur, & præſeferunt naturam quatuor virtutum cardinalium, vt diximus ſect. 21. in prima explicatione: in quo ſenſu allegauimus Gregorium & Auguſtinum.

Suadetur experientia & ratione.

Probatur deinde & explicatur hæc aſſertionis pars experientia & ratione. Virtus non acquiritur in gradu perfecto, in quo ſimpliciter denominetur habitus & virtus, niſi per frequentem exercitationem actuum. At honeſtas virtutis eſt huius naturæ, quòd ſi in vna materia ad ſe allicit animum, facilè etiam in omni alia materia quando occurrit, ad ſe animum trahit: & ſaltem ob ſimilitudinem ipſarum virtutum inter ſe, & conuenientiam in genere boni honeſti, qui in vna virtute aſſueſcit ob amorẽ honeſtatis, faciliùs inclinabitur ad exercitiũ boni honeſti in materia aliarum etiam virtutum. Sicut è contra, qui in vno peccati genere aſſueſcit, ad alia peccata etiam pronus redditur. Et præſertim ſæpè contingit, vt ad committendum vnum peccatum aſſumatur aliud, & ſimiliter ad exercendam vnam virtutem aſſumatur quoque alia: cùm ergo frequenter occurrat, vt virtutes quædam, ſaltem magis familiares, inter ſe quodammodo complicentur; frequenter etiam fit vt virtutes ſeſe ſimpliciter comitentur.

Explicatur alijs rationibus

Ad hoc idem confert ratio, qua Caietanus connexionem virtutum explicauit: quia alioqui facilè trahitur animus à bono

à bono delectabili in vna materia, ad deſerendum bonum honeſtum in alia materia: ergo niſi animus ſit benè affectus, ad appetendum omne bonum honeſtum, & ſpernendum omne delectabile oppoſitum, facilè vincitur, vt à virtute ad vitium deflectat: igitur virtutes in ſtatu perfecto ſibi inuicem connexæ ſunt. V. g. ſi diceretur quis habituatus tantùm in caſtitate, & non in paupertate, liberalitate, fortitudine, iuſtitia: facilè ex auaritia aut ex timore induceretur ad violandam caſtitatem, ſi nempe pecunijs ſollicitetur, vel mortis periculo terreatur, vt in peccatum carnale conſentiat. Et iuxta hoc etiam debet intelligi illa ratio de coniunctione virtutum mediante prudentia: quia dum quis aſſueſcit prudenter iudicare in vna materia, facilè etiam prudenter iudicabit in omni ſimili materia occurrente, ad proſequendum bonum honeſtum: & prudenter iudicans, regulariter etiam operabitur iuxta virtutis regulam: ergo ſic virtutes ſolent eſſe coniunctæ. Addi tamen poteſt, frequentiùs contingere vt vna virtus non coniungatur cum alijs diuerſis vitijs, quàm poſitiuè coniungatur cum aliis virtutibus. Etenim vſu venire ſolet, cuipiam occurrere materiam alicuius virtutis in qua ſe exerceat, non verò aliarum virtutum: ſic acquiret illam virtutem abſquè aliis. Ex dictis autem de connexione virtutum ſaltem ſequitur, hunc non facilè peccaturum contra alias virtutes: vnde non incongruè poterit hæc appellari virtutum connexio negatiua; hoc eſt, qua ob affinitatem ipſarum virtutum inter ſe, ſingulæ non facilè ſecum admittant alia diuerſa vitia.

In rigore tamen poſſunt virtutes morales eſſe ſeparatæ.

Deinde ſecunda aſſertionis pars probari poteſt auctoritate Hieronimi lib. 1. contra Pelagium, & Auguſt. Epiſt. 29. qui referentes ſententiam Philoſophorũ de connexione virtutum, non eam penitus approbant: imò ſignificant, magis conſonum eſſe ſacris litteris, virtutes poſſe eſſe ſeparatas. Ariſtot. etiam 4. Ethic. cap. 2. & 3. aſſerit, poſſe dari liberalitatem abſque magnificentia, temperantiam abſque magnanimitate. Sed præcipuè experientia & ratione probatur ex acquiſitione virtutum. Poteſt

Suadetur experientia & ratione.

quis ſe exercere in materia vnius virtutis & non alterius, ſiue quia ei non occurrat materia alterius virtutis, ſiue quia occurrẽte materia non curat operari ob honeſtatem illius virtutis, ſiue etiam quia deficiat in illa materia. Propter hoc S. Thom. art. 1. ad primum, concedit de quibuſdam virtutibus, quas ait perficere hominem ſecundùm eminentẽ ſtatum, vt de magnificentia & magnanimitate, poſſe hominem habere alias virtutes abſquè illis: niſi quòd ait hominem aſſueſcentem in aliis virtutibus, habere etiam illas in potentia propinqua: quia ſcilicet, homo liberalis, ſi ſuperueniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiam. Verùm, non ſolùm de huiuſmodi virtutibus, ſed etiam de aliis concedendum abſolutè eſt, poſſe cõtingere exercitium vnius & non alterius: hoc tamen rarius eſt in materia earum virtutum, quæ familiariter hominibus occurrere ſolẽt: & hoc voluit S. Thomas. Cum quo etiam libenter fatemur iuxta priorem partem concluſionis, hominem aſſuetum in vna virtute, propinquiorem & magis diſpoſitum eſſe ad exercendam & acquirendam aliam, maximè conſimilem, vt in illo exemplo magnificentiæ & liberalitatis.

Explicatur aliis rationibus.

Præterea à priori probatur: quia virtutes morales inter ſe ſunt diſtinctæ, & vna per ſe non dependet ab alia. Item non dicunt neceſſariam coniunctionem cum quodam tertio, videlicet cum prudentia. Cùm enim dari poſsit exercitium prudentiæ in materia vnius virtutis & non alterius, putandum non eſt prudentiam, eſſe vnam virtutem penitus indiuiſibilem: ſed vel conſiſtit in pluribus habitibus: vel ſaltẽ eſt vnus habitus cum extenſione ad plura, quæ extenſio non ſit neceſſariò ad omnia ſimul, ſed poſsit eſſe ad vnam materiam & non ad aliam: ergo neceſſe non eſt, vt cum vna virtute morali ſint aliæ omnes. Sed etiam ſi prudentia eſſet vna indiuiſibilis, iam dictum eſt, nec eſſe neceſſariam cõiunctionem prudentiæ cum ipſa virtute morali. Non ſolùm autem poſſe inueniri habitus virtutum moralium ſeparatos, ſed etiam ſic habere verè & propriè eſſentiam ac ſtatum virtutis, probatur facilè

cilè: quia de ratione virtutis ſatis eſt, quòd ſit habitus bonus: & quando eſt in gradu diſpoſitionis, tunc deficit à ſtatu virtutis in rigore dictæ: ſed poteſt vna virtus ab alijs ſeparata, habere ſtatum habitus, & non ſolùm diſpoſitionis, ſi videlicet pluribus & frequentibus actibus acquiſita ſit, adhuc non accedente frequenti exercitatione aliarum virtutum. Neque ad ſtatum virtutis oportet adeſſe omnes alias virtutes, quæ ſuperent quodcunque impedimentum, & quæ reddant potentiam omnimodè expeditam ad exercitium ſingulæ cuiuſquè virtutis. Hoc enim, nec ex Ariſtotele, nec ex definitione & conditionibus virtutis, colligitur.

Demum iuxta hæc poterunt conciliari opiniones priùs relatæ. Poterit etiam explicari S. Thomas cum Ariſtotele. Illud verò quod vterque dixit, ſimul cum prudentia ineſſe omnes virtutes; intelligendum eſt, ſumendo prudentiam in tota ſua amplitudine, prout complectitur omnem moralem materiam: regulariter enim cum hac prudentia dirigente humanam rationem in materia omnis virtutis, erunt coniunctæ virtutes morales in voluntate, ad rectè in omnibus operandum.

De connexione virtutum infuſarum inter ſe. Tertium dubium eſt de connexione virtutum infuſarum inter ſe. Et communis quidem Theologorum ſententia eſt, virtutes omnes morales ſimul cum charitate infundi & conſeruari, atque per mortale peccatum amitti, ſicquè eſſe inſeparabiliter connexas inter ſe & cum charitate: ſic notauit S. Thomas art. 2. & 3. Item, charitatem, & conſequenter alias virtutes eam comitantes, eſſe non poſſe abſque fide & ſpe: & ita notauit S. Thomas art. 5. Fidem autem & ſpem eſſe poſſe & ſolere abſque charitate & cæteris virtutibus infuſis, nempe in homine credente & ſperante, ſed mortaliter peccante. Fidem quoq; poſſe eſſe ſine ſpe, nempe in homine fideli peccante per deſperationem. Fidem tandem amitti per peccatum infidelitatis. Addit tamẽ S. Thomas art. 4., fidẽ & ſpem ſine charitate nõ habere rationẽ perfectæ virtutis.

Virtutes morales cõnexa ſunt cum charitate. Et quidem diſcurrendo per ſingulas partes huius doctrinæ, virtutes morales infuſas eſſe omnino cum charitate connexas, Vaſquez diſp. 88. n. 3. contendit, nõ poſſe efficaci ratione probari. S. Thomas art. 2. ſic probat, virtutes morales non eſſe ſine charitate: quia, cùm dixiſſet virtutes morales non eſſe ſine prudentia, nec prudentiam ſine ipſis; ad prudentiam maximè requiritur, quòd homo benè ſe habeat circa vltimum finem, quod fit per charitatem: ergo ſine charitate non poſſunt eſſe aliæ virtutes infuſæ. Articulo 3. probat, charitatem non eſſe ſine virtutibus moralibus: quia charitas eſt principium omnium bonorum operum quæ ad vltimum finem ordinari poſſunt: bona autem opera moralia exercentur per virtutes morales: ergo Deus cuius perfecta ſunt opera, ſimul cum charitate etiã virtutes morales infundit. Verè tamen, non videtur poſſe ex natura rei reddi ſufficiens ratio huius connexionis. Tum ex dictis de connexione virtutum acquiſitarum. Tum quia, etiam ſi virtutes acquiſitæ debeant eſſe connexæ, id prouenit ex eo quod humana induſtria & exercitatione acquiruntur, ex qua aliquam cõnexionem trahunt: ſed virtutes quę à ſolo Deo infunduntur, ex ſola Dei voluntate erunt coniunctæ vel ſeparatæ. Propria ergo ratio huius rei ſumenda eſt ex diuina voluntate: quoniam Deus ipſe qui has virtutes infundit, decreuit, eas ſimul infundere, conſeruare, auferre. Itaq: dum aliquis per actum charitatis iuſtificatur, Deus ex ſua liberalitate infundit, non ſolùm charitatis habitum, ſed etiam aliarum virtutum. Et è contra dum homo peccat, v.g. per iniuſtitiam, non ſolùm aufertur illi iuſtitia infuſa, ſed aliæ quoque morales virtutes ſimul cum charitate. Et quando quis per actum v.g. temperantiæ meretur augumentũ gratiæ, Deus non ſolùm infundit augumentum gratiæ & temperantiæ, ſed aliarum quoque moralium virtutum ſimul cum charitate.

Colligitur autem hæc Dei voluntas ex iiſdem argumentis, quibus ſect. 8. probatum eſt dari virtutes infuſas: probant enim, infundi ſimul virtutes infuſas cum gratia, & pariter conſeruari: quæ gratia, vel ipſamet eſt habitus charitatis vt pleriquè volunt, vel ſaltem nunquam à charitate diuiditur iuxta ſententiam S. Thomæ, de qua in materia de gratia. Igitur, nequè charitas infunditur vel

Ee con-

conſeruatur ſine virtutibus moralibus infuſis, neque hæ ſine charitate. Accedit quoq; iè, cum virtutes infuſæ non efficiantur phyſicè per vim noſtrorum actuum, ſed tantùm meritoriè, & ſimiliter amittantur per peccatum; non oportet earum infuſionem & amiſſionem diuidere pro diuerſitate actuum: ſed quando homo actum ſupernaturalem alicuius certæ virtutis exercet, ſimul per modum meriti ſe diſponit ad omnes habitus virtutum infuſarum: & ſimiliter quando mortaliter contra vnam aliquam virtutem peccat, non tantùm meretur amittere habitum eiuſdem virtutis; ſed etiam aliarum. Quapropter, hæc Dei voluntas quam dicebamus, eſt accomodata & conſentanea rebus ipſis.

Charitas non poteſt eſſe ſine fide & ſpe.

Deinde, charitatem, & pariter virtutes morales, non eſſe abſque fide & ſpe, eſt magis certum. Hoc planè colligitur ex Scriptura, quæ radicem ſpiritualis vitæ, & fundamentum ſpiritualis ędificij, conſtituit fidem: & docet etiam, eos qui ſunt in gratia & charitate, maximè manere in ſtatu ſpei. In beatitudine tamen erit charitas ſine ſpe & fide: quia ibi erit poſſeſſio & clara viſio. Fidem autem poſſe remanere, ac de facto conſeruari in ijs, qui non infidelitate, ſed alio crimine delinquentes, gratiam & charitatem amittunt, expreſſum eſt in Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 15. & can. 28. Poſſe etiam remanere ſine ſpe, ſi fidelis incidat in deſperationem, & poſſe quoque remanere ſpem ſine charitate in ijs, qui non deſperatione peccant, eſt communis Theologorum ſententia. De qua re plura diſſeremus 2. 2. in proprijs locis.

Fides & ſpes poſſunt eſſe ſine charitate.

Et in hoc ſtatu ſunt virtutes.

Cæterum, aduerſus id quod S. Thomas addebat, dicens fidem & ſpem ſine charitate non eſſe veras virtutes, plerique contendunt, etiam ſine charitate eſſe verè & propriè virtutes, neque accipere hanc denominationē ab ipſa charitate. Imò Durandus in 3. diſt. 23. q. 6. n. 7. ait, virtutem fidei non eſſe perfectiorem virtutem cum charitate, quàm ſine charitate. Sed diſſenſio ferè non poteſt eſſe niſi de nomine. Sic autem videtur loquendum: fidem & ſpem ſine charitate ſimpliciter quidem eſſe virtutes, non tamen omnino perfectas, ſed carere aliqua perfectione quam à charitate participant. Etenim de ratione virtutis abſolutè dictæ, ſatis eſt iuxta definitionem virtutis, quòd ſit habitus inclinans ad actus bonos: hoc autem fides & ſpes per ſe habent, etiam charitate præciſa: nam homo exiſtens in peccato, poteſt exercere actus bonos fidei & ſpei abſque habitu & actu charitatis, ſed ex influxu proprio ipſorum habituum fidei & ſpei.

Non tamen perfecta.

At ſine charitate, actus fidei & ſpei non ſunt de condigno meritorij gloriæ, ſicut ſunt cum charitate: licèt diſtinguēdo habitum charitatis à gratia, non ab ipſo habitu charitatis, ſed à gratia formaliter habeant dignitatem meriti: tamen ob inſeparabilem connexionem charitatis à gratia, per concomitantiam verum eſt, fidem & ſpem non habere hanc perfectionem meriti abſque charitate. Hoc modo debet intelligi S. Thomas, dum ait, opus fidei & ſpei ſine charitate non eſſe perfectum: & licèt ſit bonum, non tamen benè fieri, ideſt meritoriè. Et hoc modo rem explicauit Scotus in 3. diſt. 36. § *Quantum ad quartum articulum*. Addi etiam poteſt, fidem & ſpem cum charitate eſſe firmiores in ſubiecto ne amittantur, & vt rectè operentur: charitate enim vrgetur homo, vt & eas virtutes exerceat firmiuſquè retineat. At è contra, qui manet in ſtatu peccati, interdum incurrit periculum amittēdi quoque fidem & ſpem: vel ſaltem non experitur tantam firmitatem & alacritatem in earum actibus exercendis. Et ratio eſt: quia habitus infuſi non exeunt in ſuos actus, niſi ſimul accedentibus auxiliis Dei actualibus: hæc autem abundantiùs tribui ſolent à Deo iuſtis quàm impiis. Hanc ergo perfectionem in ratione virtutis, habent fides & ſpes per concomitantiam charitatis.

Quomodo fides ſit virtus abſque charitate, ſed perficiatur charitate.

Eſt adhuc alia ſpecialis difficultas circa fidem: quoniam non eſt habitus voluntatis, ſed intellectus: & ſect. 11. dictum eſt, habitus aliarum potentiarum à voluntate, eſſe & dici virtutes per ſubordinationem ad ipſam voluntatem eiuſquè habitus: habitus autem voluntatis cui fides ſubordinatur, vel eſt charitas, vel aliqua virtus moralis, quæ omnes amittuntur per peccatum: ergo

ergo deficit adhuc magis fides à ratione virtutis, quando eſt abſque charitate. Hoc ſanè admittere debent ij qui volunt, ſimul cum charitate amitti etiam habitum piæ affectionis in voluntate, quo voluntas mouet intellectum ad aſſentiendum reuelationi diuinæ, & eliciendum actum fidei. Alij autem ſunt qui volunt, ſub nomine fidei in homine peccatore intelligi etiam ac remanere dictum habitum piæ affectionis: quia, licèt ſi præcisè ſumatur, in rigore ſit virtus moralis: tamen, cùm ſpectet ad eandem virtutem fidei, tanquam principium credendi, computatur vt vna totaliter virtus ſimul cum habitu fidei perficiente intellectum: ideoquè non amitti ſimul cum charitate, ſed permanere ſimul cum fide. Hi inquam optimè ſaluant, fidem etiam ſine charitate, non carere dicta conditione virtutis, quæ erat ſubordinatio ad virtutem voluntatis. Inſuper, illa conditio non facit ad rationem virtutis intellectualis, ſed tantùm moralis. Quia ergo fides eſt in vtroquè genere virtus; per defectum eius conditionis, amitteret quidem aliquid de ratione virtutis moralis, non tamen intellectualis. In hoc ſenſu loquutus eſſe videtur Durandus loco citato. Attamen etiam in ratione virtutis intellectualis, fides accipit maiorem quandam firmitatem & alacritatem in eliciendis ſuis actibus, per concomitantiam charitatis vt dictum eſt: & ita etiam in ratione virtutis intellectualis charitate perficitur.

De connexione virtutum acquiſitarũ cum infuſis.

Quartum tandem dubium eſt de connexione virtutum acquiſitarum cum infuſis. Vbi certum eſt, virtutes infuſas eſſe poſſe ſine acquiſitis, vt patet in paruulis baptizatis, & in homine vitioſo nuper conuerſo. Poſſunt quoque è conuerſo inueniri habitus virtutum acquiſitarum abſquè infuſis, vt patet in homine diù virtuoſo & poſtea peccante mortaliter: nec enim per vnum peccatum amitteret virtutes acquiſitas, nec etiam inquam habitum illius virtutis contra quam peccat, quia non vno actu ſtatim producitur habitus oppoſitus: & ita notauit S. Thomas infra quæſt. 71. art. 4. Itaque poſſunt conſeruari virtutes acquiſitæ abſquè infuſis: diuerſa tamen ratio eſt de ipſa acquiſitione virtutum: non enim ſolent illæ acquiri abſque infuſis. Quia nimirum, virtutum acquiſitio requirit diuturnam & frequentem exercitationem, vt virtutes attingant ſtatum habitus: at non contingit hominem diù & frequenter benè moraliter operari, abſque fide & gratia ſanctificante, quam cæteræ virtutes infuſæ comitantur: quinimo infidelis & impius ſolet in noua peccata prolabi, licèt poſſit etiam aliquos actus bonos moraliter exercere; tamen non erit talis ac tanta exercitatio, quæ ſufficiat ad acquiſitionem virtutum.

An virtutes acquiſita ſine infuſis ſint veræ virtutes.

Difficultas autem remanet de eo quod ſignificat S. Thomas hìc art. 2. & 2.2. quæſt. 23. art. 7., virtutes acquiſitas non eſſe verè & ſimpliciter virtutes ſine charitate, & loquitur de charitate infuſa: eo quòd non ordinant hominem ad verum vltimum finem & ſummum bonum. Allegantur pro hac ſententia quędam loca Auguſtini aliorumquè Patrum, dicentium, non fuiſſe veras virtutes Philoſophorum & Gentilium, vtpotè ſine fide & charitate. Loca Auguſtini citauimus ſupra ſect. 1. in obiectionibus. Eodemquè modo loquuti ſunt Hieronimus in illud ad Galatas 3. *Iuſtus ex fide viuit*, & cap. 5. *Fructus autem ſpiritus eſt charitas*, Gregorius lib. 1. moralium cap. 33., Bernard. ſerm. 23. in Cantica, & alij. Ex aduerſo autem ſunt qui contendunt etiam ſine fide & charitate infuſa, virtutes acquiſitas eſſe verè & ſimpliciter virtutes. Nam Ariſtot. alijquè morales Philoſophi, has virtutes agnouerunt, definierunt, & aſſignarunt, non cognoſcentes fidem & charitatem infuſam. Eſtquè tàm fides quàm charitas, extrinſeca virtutibus acquiſitis; & ſine fide & charitate poſſunt per virtutes acquiſitas effici opera bona moraliter: ergo virtutes acquiſitæ non accipiunt à fide & charitate denominationem virtutis, ſed per ſe intrinſecè habent rationem & eſſentiam virtutis.

Sunt veræ virtutes ſed minùs perfectæ.

Sed Recentiores rectè notant, controuerſiam eſſe magis de nomine quam de re. Et Caietanus ſuper loca allegata S. Thomæ obſeruauit, nomen virtutis alio modo à Theologis vſurpari, atque à Philoſophis. Philoſophi enim

Ee 2 mo-

morales non agnoſcebant alias virtutes ſublimiores quam acquiſitas, ideoque has ſimpliciter & perfectas virtutes appellabant: Theologi autem, diuina illuſtratione edocti, conſiderantes ordinationem hominis ad finem ſupernaturalẽ, cui fini proportionatæ sũt virtutes infuſæ, non autem acquiſitæ præcisè ſumptæ; meritò potuerunt virtutes acquiſitas à charitate ſeiunctas, appellare virtutes ſecundùm quid, non ſimpliciter & perfectas, nimirum cõparatione facta ad charitatem ipſam & virtutes infuſas. Itaquè, ſumendo nomen virtutis in ſignificatione morali Philoſophis nota, vtiquè virtutes acquiſitæ, ab que reſpectu ad charitatem aliaſquè infuſas, ſunt verè & ſimpliciter perfectæ virtutes. Sumendo autem nomen virtutis ſub ſignificatione ſublimiori Theologis nota; ſic virtutes acquiſitæ, ab infuſis fide & charitate ſeiunctæ, dici poſſunt virtutes ſecundùm quid & imperfectæ. In hoc ſenſu loquutus eſt S. Thomas. Ad Auguſtinum autem aliosquè Patres, qui loquuti ſunt de virtutibus, potiùs quoad actus quàm quoad habitus, plura diximus ſect. 1. ad obiectiones.

SECTIO XXIV.
De Aequalitate & Duratione Virtutum.

Refertur ſententia Stoicorum, virtutes omnes eſſe æquales. Hoc tripliciter poteſt intelligi: primò, vnam virtutem non eſſe in ſua ſpecie eſſentialiter perfectiorem alia: ſecundò, vnam virtutem non eſſe intenſiorem alia: tertiò, quamlibet virtutem non eſſe modò minorem modò maiorem, non augeri vel minui, ſed ſemper eſſe ſibi æqualem.

Virtutes diuerſæ, ſunt eſſentialiter inæquales. In primo ſenſu, conſonat hæc ſententia cùm alia eorundem Stoicorum, quòd omnia peccata ſint paria, de qua infra quæſt.73. Docet autem optimè S. Thom. quæſt.66.art.1., manifeſtam eſſe inæqualitatem perfectionis eſſentialis inter virtutes ſpecie differentes. Eſtq; res certiſsima ex modo loquẽdi Scripturæ & Patrũ de virtutibus diuerſis: & ex lumine ipſo rationis naturalis: & ex iis quę poſtea dicemus de inæqualitate peccatorum.

Virtutes infuſæ, ſũt intenſiuè æquales, acquiſitæ poſſunt eſſe inæquales. In ſecundo ſenſu, Magiſter in 3. diſt. 36. affirmat, omnes virtutes in eodem homine eſſe inter ſe æquales: quod videbatur docuiſſe Auguſtinus lib.6. de Trin. cap.4. Addit Magiſter, tantùm quoad vſũ & exercitium poſſe vnam virtutem aliis præferri, & poſſe quempiam magis excellere in vna quàm in aliis, vt Abraham fide, Iob patientia. S. Thomas q.66.art.1. inquit, virtutes morales eſſe æquales in eodem homine, quantum ad id quod eſt formale in ipſis virtutibus, ideſt quantum ad coniunctionem cum prudentia: poſſe autem eſſe inæquales, quantũ ad id quod eſt materiale in virtutibus, videlicet inclinationem ipſam ad actum virtutis.

Sed ex dictis de connexione virtutum planè colligitur, quod & alij Theologi communiter docent, virtutes quidem infuſas eſt inter ſe in eodem homine æquales, quia æqualiter ſimul augentur, & non minuuntur: virtutes autem acquiſitas, ſimpliciter poſſe eſſe inæquales: cùm enim homo magis & frequẽtiùs ſe exerceat in vna quàm in alia virtute, illiuſq; actus feruentiores eliciat, intenſiorem acquirit habitum in illa materia, nec eo ipſo creſcunt habitus aliarum virtutum. Dictum Auguſtini explicat S. Thomas eodem art.2., non de virtutibus ſpecialibus diſtinctis, ſed de conditionibus generalibus, quæ in omni virtute inueniuntur, & ſic in ſingulis æqualiter ſe habent, iis ſcilicet conditionibus, iuxta quas primo loco virtutes cardinales explicauimus ſect. 22. Aliter explicat Durandus in 3.diſt. 36., quòd quatenus vna virtus perficitur alia virtute ſibi adiuncta, omnes virtutes ſunt æquales in perfectione adiuncta, hoc eſt æqualiter perficiuntur tali perfectione: & duo homines qui æquales ſunt in vna virtute, ſunt etiam æquales in aliis, quantum ad perfectionem adiunctam, quam hæ aliæ virtutes formaliter ab illa accipiunt. Sic etiam S. Th. docuit, virtutes eſſe æquales quoad formalitatem coniunctionis cum prudentia: & ſatis clarè aſſeruit, eſſe inæquales quoad ſuam intenſionem & perfectionem intrinſecam.

Quomodo eadem virtus poſſit eſſe maior aut minor In tertio ſenſu, virtutem eſſe ſibi ſemper æqualem, videtur affirmaſſe iuxta ſententiam Stoicorum Seneca Epiſt. 92., dicens, *Virtus non poteſt maior aut*

aut minor fieri, vnius ſtatura eſt. S.Thomas art.1. approbat ſententiam Stoicorum quoad extenſionem virtutis moralis dicens, omnem qui habet virtutem, habere illam quantum ad omnia ad quæ ſe extendit, & ſic conſiſtere in maximo. Aſſerit autem, quantum ad intenſionem, virtutem poſſe eſſe maiorem aut minorem, non ſolùm in diuerſis hominibus, ſed etiam ſucceſſiuè in eodem homine. Vaſquez diſp. 80. cap. 3., etiam extenſiuam inæqualitatem virtutibus moralibus attribuit.

Tum extenſiuè. Attamen extenſionem ſuperadditam in habitibus moralibus non inueniri, diximus q. 49. ſect. 6. Vnde ex hac parte non poſſunt virtutes morales eſſe inæquales, niſi ſecundùm quandam collectionem. Hoc eſt, ſi per temperantiã v. g. intelligatur collectio omnium habituum inclinantium ad moderandas delectationes, cùm in tanta huius materiæ latitudine plures habitus diſtinguantur, poterit vnus ſine alio reperiri: & ſic poterit de temperantia affirmari, in aliquo homine eſſe maiorem aut minorem extenſiuè, ideſt plures aut pauciores habitus complecti, quibus ad plura aut pauciora dicatur extendi: & in eodem homine dicetur fieri maior per acquiſitionem noui habitus in materia ipſius temperantiæ. Sicut etiam, iuxta ſententiam diſtinguentem in intellectu habitus conſtituentes vnam ſcientiam totalem, dici adhuc poteſt ſcientia in intellectu extendi, non per modificationem & extenſionem vnius ſimplicis habitus ad nouam concluſionem, ſed per acquiſitionem & additionem noui diſtincti habitus, intra ambitum obiecti totalis ipſius ſcientiæ.

Tum intenſiuè. In intenſione eſt manifeſtum, ſingulas virtutes poſſe eſſe inæquales, & vnamquamque poſſe eſſe ſucceſsiuè in eodem homine maiorem aut minorem: non ſolùm inquam de virtutibus acquiſitis, ſed etiam de infuſis. Quo enim homo magis meretur, eo maius augumentum virtutum infuſarum recipit à Deo. Et quo magis in virtutibus ſe exercet, eo maiorem promptitudinem acquirit, augetquè in ſe virtutes per intenſionem habituum. Et non ſolùm in ratione qualitatis, ſed etiam in ratione & ſtatu virtutis, poſſunt eſſe hoc modo inæquales: hoc eſt non ſolùm poteſt qualitas inclinans potentiam ad actus, augeri magis & intendi; ſed etiam cùm aſſequuta fuerit ſtatum virtutis, poterit adhuc augeri. Quia nimirum, vt talis qualitas dicatur habitus, non eſt expectanda ſumma intenſio quam in homine aſſequi poteſt, vltra quam non poſsit vlteriùs creſcere: ſed etiam ſub denominatione & ſtatu virtutis, capax eſt augumenti & inæqualitatis.

Tum per circunſtantias. Manifeſtum eſt quoque, per alias circunſtantias poſſe actus virtutis eiuſdem ſpeciei eſſe inæquales in bonitate & perfectione morali: vtpotè ex circumſtantia quantitatis obiecti; melior eſt actus erogandi decem quam vnum: & ſic de alijs ſimilibus circunſtantijs. Hæc autem inæqualitas, eodem modo ſe habet in virtutibus, ficut in peccatis, circa quæ commodiùs plura dicemus q. 79.

Ordo dignitatis inter virtutes. Cæterum, cùm dictum ſit, virtutes ſpecie differentes, eſſe eſſentialiter inæquales, explicat S. Thom. eadem quaſt. 66. ordinem virtutum inter ſe. Articulo 3. comparat virtutes morales cum intellectualibus: de qua re, quia ſpectabat ad rectè intelligendam diſtinctionẽ & propriam rationem harum virtutum, ſatis egimus ſupra ſect. 13. Supponit etiam S. Thomas ex quæſt. 61.& 62., virtutes theologicas eſſe præſtantiores virtutibus purè moralibus, hoc eſt non theologicis. Et res eſt clara, quia habent excellentiſſimum obiectum, nempe Deum, circa quem proximè & immediatè verſantur. Rurſus quæſt.66.art.1. virtutes cardinales hoc ordine diſponit, primo loco conſtituit prudentiam, ſecundo iuſtitiam, tertio fortitudinem, quarto temperantiam. Idemquè rurſus probat art. quarto.

Prudentia an ſit præferenda alijs. Prudentiam quidem alijs præfert S. Thomas, ea ratione, quia eſt in intellectu. Cùm enim cauſa & radix humani boni, ſit ratio; hæc virtus quæ perficit rationem, præferenda eſt alijs perficientibus vim appetitiuam. At certè, ſi loquamur de prudentia quatenus eſt virtus intellectualis, iam diximus quomodo ſe habeant virtutes intellectuales cum moralibus. Si autem loquamur de prudentia, quatenus etiam ipſa ſuo mo-

do eſt virtus moralis; ſine dubio plus eſt in bonitate morali, melius moraliter eſt, velle facere bonum, quàm iudicare id eſſe faciendum: imò intantum hoc iudicium, aliuſuè actus ſimilis intellectus, erit bonus moraliter, inquantum refertur ad actum voluntatis bonum: ergo formaliter loquendo quoad bonitatem præſtantiores ſunt virtutes morales quæ ſunt in voluntate, quàm prudentia quæ eſt in intellectu. Tamen veluti cauſaliter prudẽtia poteſt præferri, quatenus rectum iudicium intellectus eſt cauſa rectæ electionis in voluntate. Et iuxta hoc, prudentia dicitur dux & auriga virtutum. Sic debet intelligi S. Thomas: & ad hoc facit ratio quam adduxit.

Iuſtitia præfertur fortitudini & temperantiæ.

Deinde ratio qua S. Thomas probat ordinem aſsignatum inter tres alias virtutes, hæc eſt. Iuſtitia eſt in voluntate: ergo excellẽtior eſt fortitudine & temperantia, quæ ſunt in appetitu ſenſitiuo. Sed hæc ratio non probat de fortitudine & temperantia, quas etiam in voluntate eſſe ſupponimus. Alia ratio ducta ex parte obiecti eſt: quia iuſtitia eſt circa operationes, quibus ordinatur homo non ſolùm in ſe ipſo, ſed etiam ad alterum: vnde iuſtitia ab Ariſtot. 5. Ethic. cap. 1. dicitur præclariſsima virtutum. Sed quia, non ſolùm iuſtitia, verùm etiam charitas dirigit operationes ad alterum, & charitas ſeu beneuolentia eſt etiam ex parte virtus moralis & non theologica, vt ex ſuperioribus patet: hæc ratio probat etiam hanc charitatem eſſe præſtantiorem alijs duabus virtutibus dictis, & non probat iuſtitiam eſſe præſtantiorem hac charitate.

Et fortitudo temperantia.

Probat etiam S. Thomas, fortitudinem eſſe excellentiorem temperantia, quia ſubijcit appetitum rationi circa maiora: maximum enim hominis bonum eſt vita, à qua omnia alia dependent: fortitudo autem ſubdit appetitum rationi in ijs quæ ad mortem & vitam pertinent. Addi poteſt, plus eſt aggredi & ſuſtinere moleſta, quàm abſtinere à iucundis; plus eſt velle pati dolorem, quàm velle priuari aliqua voluptate: illud eſt fortitudinis, hoc temperantiæ: ergo fortitudo præcellit temperantiæ.

Charitas præfertur omnibus.

Inter virtutes deniquè theologicas, S. Thomas art. 6. primum locum tribuit charitati. Habetur ex Scriptura 1. Corinth. 13. *Nunc autem manent, fides, ſpes, charitas, tria hæc: maior autem horum eſt charitas.* Ratio autem S. Thomæ eſt: quia cùm omnes virtutes theologicæ habeant pro obiecto Deum, illa eſt alijs præferenda, quæ excellentiori modo Deum attingit: huiuſmodi eſt charitas quæ coniungit animam cum Deo: eſt enim amatum quodammodo in amante: ac etiam ipſe amans trahitur per affectum ad vnionem amati: propter quod dicitur 1. Ioann. 4., *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Faciunt etiam pro laude & pręſtãtia charitatis: quod charitas, vel eſt realiter idem cum gratia ſanctificante, vel coniunctiſsimè eam comitatur: ſine charitate aliæ virtutes nihil eſſe dicuntur: charitas dicitur forma cæterarum virtutum: diſcernit filios Dei hæredes regni cœleſtis, à filiis perditionis: charitas habet tantam vim & efficaciam, vt impius eliciens actum amoris Dei ſuper omnia, ſtatim iuſtificetur. Sed tandem, quia in hac comparatione virtutum, attingitur natura ſingularum, plura propriis in locis 2.2. dicenda ſunt.

Duratio virtutum

Agit inſuper S. Thomas quæſt. 67. de duratione virtutum poſt hanc vitam. Sed de hac re, quantum ſatis erat in genere diximus tractatione præcedenti ſect. 9., plura autem de quibuſdam virtutibus ſpecialibus dicenda erunt propriis locis.

QVAE-

QVÆSTIO SEXAGESIMAOCTAVA

Et ſexageſimanona & ſeptuageſima.

De Donis, Beatitudinibus, & Fructibus Spiritus Sancti.

AGIT de his S. Thomas per has tres quæſtiones, ad complementum tractationis de Virtutibus. Quę quidem tractatio fuit de actibus & habitibus virtutum: Dona autem, Beatitudines, & Fructus Spiritus Sancti, vel ſunt certi quidam actus, vel habitus virtutum, ſub quibuſdam conditionibus; vel ſaltem ſunt iis annexa: ſpectant ergo ad complementum totius tractationis.

Quæſtione 68. explicat S. Doctor, qualiter Dona differant à virtutibus, qualiter ſint neceſſaria ad ſalutem, quo pacto ſint non ſolùm actus ſed habitus, quàm conuenienter enumerentur ſeptem dona, quomodo ſint inter ſe connexa ratione charitatis, ſecundùm quam rationem remaneant in Patria, quem ordinem dignitatis inter ſe habeant, & quem tandem cum virtutibus. Quæſtione 69. explicat diſtinctionem Beatitudinum à donis & virtutibus, præmia quæ iis promittuntur, earum numerum, ac tandem conuenientiam ſingulorum præmiorum cum ſingulis beatitudinibus. Quæſtione 70. explicat, Fructus Spiritus Sancti eſſe actus quoſdam noſtros factos ex motione Spiritus Sancti, & differre à beatitudinibus, & conuenienter ab Apoſtolo numerari duodecim fructus, atque rectè opponi operibus carnis.

SECTIO PRIMA.

An & in quibus hominibus ſint Dona Spiritus Sancti.

DOnum Spiritus Sancti, ſecundùm vim nominis, ſignificat beneficium à Deo donatum, quod appropriatur Spiritui Sancto. Attamen per excellentiam intelliguntur Dona Spiritus Sancti, illa quæ numerantur ab Iſaia cap. 11. his verbis: *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ, & intellectus, Spiritus conſilij, & fortitudinis, Spiritus ſcientiæ, & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.*

Dantur dona Spiritus Sancti in Chriſto & aliis hominibus. Ex hoc ergo loco Iſaiæ certum eſt, dari hæc dona Spiritus Sancti, ſaltem in Chriſto, de quo Propheta ibi loquebatur. Sed etiam aliis puris hominibus hæc dona à Deo infundi, eſt communis & certa Theologorum ſententia, cum S. Thoma hac quæſt. 68., & cum Magiſtro in 3. diſt. 34. Eſt item communis aſſertio Patrum, Hieronimi, Cyrilli, & aliorum, ſuper eundem locum Iſaiæ, Ambroſ. lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 20., Auguſt. lib. 3. de Doctrina Chriſtiana cap. 7. & multis alijs in locis, Hilar. can. 3. in Matthæum, Gregor. lib. 1. Moral. cap. 28. & Hom. 19. in Ezechiel., Bernard. in Serm. de Donis Spiritus Sancti, Nazianzeni Orat. in Pentecoſtem, Origen. Hom. 3. in Iſaiam, Tertull. lib. de Trinitate propè finem, & aliorum frequenter. Colligitur etiam ex Scriptura. Tum quia hæc dona ibi attribuuntur Chriſto tanquam capiti aliorum hominum: ergo in alios etiam diffundentur, iuxta illud Ioan. 1., *De plenitudine eius omnes accepimus.* Tum etiam in aliis Scripturę locis hæc dona aliis hominibus attribuuntur, Eccleſiaſt. 15. *Impleuit eum dominus ſpiritu ſapientiæ & intellectus.* Et ſimiliter aliis in locis alia dona indicantur.

Rurſus, docet S. Thomas art. 2. & 5., om- *In omnibus iuſtis.*

omnia dona Spiritus Sancti reperiri in omnibus iuſtis. Ideo art. 2. affirmat, dona Spiritus Sancti eſſe neceſſaria ad ſalutem, & art. 5. omnia eſſe connexa in ipſa charitate. Oppoſitum opinatur Lorca diſp. 25. de Virtutibus membro 5. Sed ſententia S. Thomæ eſt apud alios communis, qui explicant dona per modum habitus. Colligitur ex Scriptura, Pſal. 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*: quia ſcilicet, vt explicat S. Thom. art. 2., in hæreditatem illius terræ Beatorum, nullus poteſt peruenire, niſi deducatur à Spiritu Sancto. Quod quidem fit per hæc dona. Ad Rom. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi ſunt filij Dei*: vbi per ſpiritum Dei rectè poſſunt intelligi dona Spiritus Sancti. Et ibidem, *Qui ſpiritum Chriſti non habet, hic non eſt eius*: vbi ſimiliter per ſpiritum Chriſti rectè intelligi poſſunt hæc dona Spiritus Sancti, quæ tanquam in capite ponũtur in Chriſto, ex quo deriuantur in membra. Suadetur etiam ratione Sancti Thomæ: quia ad finem ſupernaturalem homo perducitur per inſtinctum cauſæ ſuperioris, ſcilicet Dei agentis ſupernaturalis: & debet homo iuſtus, eſſe diſpoſitus vt agatur inſtinctu diuino: & ad hoc valent dona Spiritus Sancti. Debet autem hæc aſſertio intelligi de his donis, tantùm habitualiter infuſis. Alioqui notum eſt, paruulos baptizatos adipiſci vitam æternam; cùm nullos actus, neque per dona Spiritus Sancti, neque per virtutes infuſas, adhuc potuerint elicere. Imò vlteriùs, quia actus qui fiunt per dona Spiritus Sancti, ſunt eximij & excellentes, nec ſunt communiter per ſe loquendo neceſſarij ad ſalutem, poterunt adulti ſaluari, & de facto ſaluantur qui decedunt in gratia, etiam ſi non habuerint actuales operationes per dona Spiritus Sancti.

In ſolis iuſtis. Docet item S. Thom. art. 5., nullum ex his donis haberi poſſe ſine charitate: quod eſt dicere, ſolis iuſtis ineſſe hæc dona. Colligitur ex locis Scripturæ allegatis. Et ſuadetur eadem ratione quæ eſt de virtutibus infuſis: ſicut enim hæ virtutes auferuntur cum charitate, ita hæc habitualia dona. An verò aliqua in peccatore remaneant, dicemus ſect. ſequenti.

Demum docet S. Thom. art. 6., dona Spiritus Sancti reperiri etiam in Beatis, quantùm ad eſſentiam ipſorum donorum, ſed non quantum ad materiam circa quam operantur. Primum probat ex verbis Ambroſij lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 20. *Ciuitas illa Dei, Ieruſalem cæleſtis, non meatu alicuius fluuij terreſtris alluitur, ſed ex vitæ fonte procedens Spiritus Sancti, cuius nos breui ſatiamur hauſtu, in illis cæleſtibus ſpiritibus, redundantiùs videtur affluere, pleno ſeptem ſpiritualium virtutum feruens meatu.* *Etiam in Beatis.* Probat etiam ratione: quia maximè Beati in patria ſunt diſpoſiti ad ſequendam motionem Spiritus Sancti: quod fit per eius dona. Addi poteſt: hæc dona fuerunt in Chriſto, qui ab initio fuit beatus: ergo aliis etiam Beatis concedenda ſunt. Secundum probat S. Doctor: quia homines in via habent materiam circa quam operantur per hæc dona, quam non habebunt in patria. Per hoc autem, ſolùm negantur aliqui actus donorum, illi ſcilicet actus qui ſunt circa materiam repugnantem ſtatui Beatitudinis: non autem negantur omnes actus donorum. Qui autem actus ſint, & qui non ſint in Beatis, pleniùs explicat S. Thomas ad 2., & conſtabit magis ex ratione ſingulorum donorum quam conſequenter explicabimus.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſint Dona Spiritus Sancti.

VAſquez diſp. 89. cap. 2. refert ſententiam Scoti, Gabrielis, & Almaini, dona Spiritus Sancti eſſe peculiares operationes virtutum. Illi tamen Theologi non dixerunt, dona eſſe formaliter operationes virtutum, ſed dixerunt non eſſe habitus diſtinctos ab habitibus virtutum. Communis ergo ſententia eſt, dona Spiritus Sancti eſſe habitus. *Dona ſũt habitus.* Ita S. Thomas quæſt. 68. art. 3., & alii, tam ij qui diſtinguunt, quàm qui non diſtinguunt habitus donorum ab habitibus virtutum. Colligitur hic dicendi modus ex eodem loco Iſaiæ, vbi dicebatur, *Requieſcet ſuper eum Spiritus*

Do-

Domini, & rurſus *Replebit eum Spiritus timoris domini*: hic enim loquendi modus ſignificat donum permanens in anima, nempe habitum. Addi tamen debet, per hæc dona intelligi non ſolùm habitus, ſed etiam actus eximios, qui dicuntur eſſe ab habitibus donorum, & præterea auxilia actualia, quæ per modum impulſus vrgent hominem ad tales actus eximios exercendos.

An à virtutibus distinguantur. Difficultas autem eſt, ſi dona ſunt habitus, an ſint iidem habitus infuſi virtutum, vel alii realiter diuerſi. Quæ difficultas poteſt eſſe communis etiã actibus & auxiliis. Scotus in 3.diſt.34. quæſt. vnica, Gabriel, Maior, Palatius, & alii eadem diſt., Altiſiodor. lib.3, Summæ tractatu 11. q.prima, Almainus tract. 3. Moralium cap.13., & Lorca diſp.25. de Virtutibus membro 2., non diſtinguunt dona à virtutibus: ſed volunt, eoſdem habitus appellari virtutes quatenus perficiunt mentem ad rectè operandum, & appellari dona quatenus tribuuntur à Deo. S. Thomas arr. 1., Thomiſtæ ibidem, Valent.q.8. de Virtutibus puncto 1., Monteſin. diſp. 39. quæſt.6., Granadus Controu. 5. tract. 2. diſp. 1., Suarez lib.6.de Grat.cap.10., Bonauent. & Riccard. in 3.diſt. 34.art.1. quæſt.1., Alenſis 3.par.quæſt.62.memb.2., Henricus Quodlib. 4. quæſt. 23., D. Antoninus 4. par. titulo 10.cap.1.& 2., & alii affirmant, dona à virtutibus diſtingui. Fauet D. Gregorius lib. 1. Moralium cap. 12. vel 28., & lib.2 cap.26.vel 36., vbi diſtinguit ſeptem dona Spiritus Sancti, quæ intelligit myſticè per ſeptem filios Iob, à tribus virtutibus theologicis, quas intelligit per tres filias Iob, & à quatuor virtutibus cardinalibus, quas intelligit per quatuor angulos domus in qua epulabantur filii Iob. Fauet etiam quod Ariſtot. 7. Ethic. cap. 1., præter communes virtutes, aſſignat virtutes heroicas, ſeù pluſquam virtutes: & lib. 7. ad Eudemum cap.18.ait, homines interdum moueri ſua ratione, interdum ſuperiori principio, ſcilicet inſtinctu diuino. Durandus in 3. diſt. 34. q. 1. n. 9. de vtraque ſententia dubitat. Eum imitatus eſt Vaſquez diſp. 89.cap. 2. Similiter Salas diſp.vnica de Donis ſect.1. vtramquè ſententiam defendit.

Non videtur quoad habitus realiter distingui. Sed ſanè in re non apparet neceſſitas diſtinguendi habitus donorum ab habitibus virtutum. In primis enim non vrget difficultas quam attigit S. Thomas: quia ſi dona ſunt idem cum virtutibus, deberent aſsignari eadem dona ac virtutes; ſed tamen non omnes virtutes dicuntur dona, nec omnia dona computantur inter virtutes. Hæc inquam difficultas eſt communis etiam in ſententia diſtinguente dona à virtutibus: quia deberent aſſignari dona correſpondentia ſingulis virtutibus, & non aliter. V. g. ſi aſsignatur donum fortitudinis, diſtinctum à virtute fortitudinis: cur non aſſignatur donum temperantiæ, diſtinctum à virtute temperantiæ? Pro vtraque autem ſententia, hæc difficultas enodabitur ſect. ſequenti. Quaſdam alias rationes, quibus videbantur dona à virtutibus diſtinguenda, refert ac refellit ipſemet S. Thomas.

Non enim inuenitur ratio qua realiter distinguantur. Ratio autem conſueta, qua cognoſci ſolet aliquorum diſtinctio ex eorum ſeparatione, non ſolùm in hac re non occurrit, quinimò iuxta doctrinam S. Thomæ dona nunquam ſeparantur à virtutibus infuſis. Ad ſummum vrgere poſſet, quòd aliqua dona ſpectantia ad intellectum inueniantur abſquè habitu fidei, nempe donum intellectus & donum ſcientiæ, quæ de facto fuerunt in Chriſto, & ſunt etiam in Beatis, in quibus ſupponimus non eſſe habitum fidei: & è conuerſo videtur habitus fidei abſque his donis reperiri in peccatoribus fidelibus. Verùm, cùm in Chriſto fuerit ſcientia infuſa, & in ipſo aliiſquè omnibus Beatis ſit ſcientia beata, dici poſſent in iis hæc dona eſſe idem cum huiuſmodi ſcientia, in puris autem viatoribus eſſe idem cum fide. Et ſic, in quibus eſt fides ſine charitate, eſſe realiter illos habitus donorum qui ſint idem cum fide: de reliquis autem donis intelligi, quòd nunquam ſint abſque habitu charitatis. Et præterea, non contingere actuale exercitium illorum donorum quæ cum fide coincidunt, dum homo manet abſque charitate.

Nec vrget ratio S. Thomæ. Rurſus, ratio qua S. Thomas dona à virtutibus diſtinguit, quæ ab aliis approbatur, hæc eſt: quia homo aptus eſt, non ſolùm ſe mouere ſuamet huma-

na ratione, ſed etiam aptus eſt moueri & agi inſtinctu ſuperioris cauſæ, hoc eſt impulſu diuino: & per virtutes quidem aptus eſt ac benè diſpoſitus, ſeſe mouere ad rectas operationes: ſed debet etiam eſſe benè diſpoſitus ad hoc vt diuinitùs moueatur: & hoc fit per ipſa dona, quæ reddunt hominem prómptè mobilem ab inſpiratione diuina. Sed, vel ſermo eſt de quocunque inſtinctu & impulſu diuino: & ſic certè quandocunque homo agit per virtutes infuſas, agit ex inſtinctu & impulſu diuino, hoc eſt ex inſpiratione diuina: ergo ad hoc non ſunt aſsignandi alii habitus, aliauè diſpoſitio, præter habitus ipſarummet virtutum. Vel ſermo eſt de extraordinario inſtinctu diuino impellente hominem præter communes regulas humanæ rationis: & ſic non oportet ponere alios habitus diſtinctos à virtutibus, diſponentes hominem, vt tali inſtinctu & impulſu moueri queat. Tum quia iidem habitus virtutum rectè diſponunt hominem, vt inſtinctu ordinario,& interdum etiam extraordinario moueantur. Tum etiam ſi ad recipiendum inſtinctum extraordinarium, opus eſſet alia diſpoſitione, non deberet conſtitui diſpoſitio permanens habitualis, communis omnibus iuſtis: cùm rarum ſit, & paucis hominibus concedatur, tali inſtinctu extraordinario quandoque moueri. Sicut ex eo quòd Deus quibuſdam tribuit donum prophetiæ, non conſtituitur illius peculiaris habitus in omnibus iuſtis, diſponens mentem ad vſum & exercitium prophetiæ.

Diſtingui tamen debent aliquo modo formaliter.

Hac tamen ratione diſtingui poſſunt quodammodo formaliter, habitus infuſi donorum & virtutum, per reſpectum ad diuerſam motionem diuinam. Verè enim homines interdum mouentur à Deo ſingulari quodam impulſu, prçter communes regulas humanæ rationis: imò ad agenda quædam, quæ communis operandi ratio non approbaret. Videlicèt, hoc ſingulari inſtinctu inductus fuit Sãpſon, cùm ſe & hoſtes interfecit Iudic. 16. Dauid, vt cum Gigante ſingulare certamen iniret 1.Regum 17. Eleazarus, cùm percuſsit Elephantem, eius cadentis pondere opprimendus 1.Machabeor. 6. Salomon, cùm ad dirimendam litem inter duas illas mulieres iuſsit infantem diuidi 3.Reg.3. Et alia ſunt ſimilia exempla. Idem ergo realiter habitus, v.g. fortitudinis, dicitur virtus, quatenus conſueto modo inclinat hominem ad rectè operandum: & dicetur ſpeciale donum Spiritus Sancti, quatenus interdum mouet hominem, ſeù diſponit vt moueatur extraordinario inſtinctu, ad exercendas quaſdam ſingulares operationes humanam rationem ſuperexcedentes.

Plus diſtinguuntur quoad actus & auxilia.

Hinc ſequitur, plus diſtingui dona à virtutibus, in actibus & in auxiliis actualibus, quam in habitibus. Actus virtutum ſunt, qui ordinariè exercentur: actus donorum dicentur, ſingulares & præcellentes actus, qui raro & extraordinario diuino impulſu contingunt. Auxilia virtutum ſunt, quæ regulariter à Deo conceduntur: auxilia donorum dicentur, ſingulares & extraordinarii impulſus Spiritus Sancti.

Iuxta hæc fortaſſe poterit intelligi S.Thomas, qui docuit quidem diſtingui dona à virtutibus, ſed nequaquam dixit dari alios habitus donorum realiter diſtinctos ab habitibus virtutum. Et quod dixit, per virtutes moueri hominem ſuamet ratione, per dona verò moueri diuino inſtinctu, debet intelligi appropriatione quadam: quia, licèt etiam per virtutes infuſas moueatur homo diuino inſtinctu, tamen per excellentiam ſingulari modo mouetur ſingulari impulſu per dona Spiritus Sancti. Gregorius item, non expreſsit diſtinctionem realem, nec prorſus diſtinctionem habituum. Ariſtoteles aſsignauit virtutem heroicam, non in omnibus hominibus virtuoſis, ſed in paucis excellentiſsimis, nec eam diſtinxit realiter & eſſentialiter à virtute ordinaria: ſed poteſt intelligi de diſtinctione per ſublimiorem gradum virtutis: & per hoc quod dixit homines moueri inſtinctu diuino, non vtique intendebat conſtituere alios diſtinctos habitus.

Num dona formaliter ſint virtutes.

Cæterum, explicandum eſt, num dona Spiritus Sancti quatenus ſuo modo à virtutibus diſtincta, habeant adhuc rationem virtutis. Appellantur virtutes ab Auguſtino quæſt.8. in Euangelia, Ambroſ. lib.1.de Spiritu Sancto cap.20., Greg.1.Moral. cap. 13. vel 28. Et ratio

ſuadet

ſuadet ſic appellari debere: quia donum habitualiter ſumptum, eſt habitus bonus, inclinans ad actus bonos: aliæquè definitiones virtutis conueniunt donis. At dona eſſe propriè virtutes, negant plures Thomiſtæ, & Valent. quæſt. 8. púcto.1., eò quòd S.Thom.art.1., abſolutè loquens, dona à virtutibus diſtinguit. Redditquè rationem Valentia: quia virtus propriè eſt habitus proximè diſponens ad actionem bonam, ſed donum proximè diſponit ad paſſionem: virtus diſponit vt homo agat ſequè moueat, donum diſponit vt homo agatur diuinoquè impulſu moueatur.

Loquendum tamen eſt cum S.Thoma art.1. ad 1. & 3., nomen virtutis poſſe ſumi amplè, & ſic conuenire donis: & ſic loquuti ſunt Patres allegati. Poſſe etiam reſtringi ad virtutes ordinarias, prout ſcilicet diſtinguuntur à donis: & ſic virtutes dicuntur, quæ operantur iuxta regulam humanæ rationis: dona verò quæ diſponunt hominem ad ſequédos ſublimiores diuinos inſtinctus. Quod ſic debet intelligi, vt etiam virtutes infuſæ diſponant hominem ad ſequendas diuinas inſpirationes, & ſimiliter etiam dona diſponunt ad rectè operandum: ſed virtutes dicantur reſpectu operationum ordinariè occurrentium, & conformium conſuetæ regulæ rationis: dona autem dicantur reſpectu ſingularium quarundam operationum, ad quas homo extraordinario impulſu dirigitur.

Dona cũ virtutibus comparantur.

Affirmat denique S. Thomas art. 8., dona Spiritus Sancti eſſe inferiora virtutibus theologicis, eſſe ſuperiora alijs virtutibus intellectualibus & moralibus. Approbat hoc Valent. pun. 1. citato in fine, & ſic explicat. Tam dona quam virtutes theologicæ perficiunt mentem in ordine ad Deum, ſed virtutes præſtantiori modo, quia immediatè per actionem, dona verò per paſſionem: ergo dona ſunt potiora alijs virtutibus, inferiora autem theologicis. Salas diſp. citata ſect. 4. probabilius putat, omnia dona eſſe inferiora ſingulis virtutibus infuſis quibus correſpondent. Sed certè, in hoc conueniunt omnia dona cum virtutibus infuſis, quòd perficiunt mentem in ordine ad Deum effectiuè, hoc eſt proueniunt à Deo per infuſionem, & eleuant mentem ad actus ordinis ſupernaturalis & diuini. In hoc autem diſtinguuntur virtutes theologicæ ab alijs virtutibus, quòd perficiunt hominem in ordine ad Deum etiam obiectiuè, hoc eſt habent pro obiecto Deum: & hæc diſtinctio reperitur etiam inter dona. Nam quædam dona perficiunt mentem ad operandum circa Deum, alia dona ad operandum circa alia obiecta. Atquè in vniuerſum, illæ qualitates quæ perficiunt hominem ad operandum circa Deum, ſunt ex obiecto ſuo excellentiores alijs.

Dona virtutibus præferuntur.

Comparando autem ſingula dona ad ſingulas virtutes ſibi affines, v.g. donum fortitudinis ad virtutem fortitudinis: ſic dona videntur præſtantiora virtutibus. Ita planè S. Thomas art. 1. Et fauet illud Ariſtot., appellantis virtutem heroicam ſupra virtutem: huic enim aſſimilatur donum. Ratio eſt clara ex eodem S.Doctore: quia virtutes perficiunt hominem quatenus aptum moueri ſua ratione; dona verò quatenus aptum moueri à Deo. Vnde inquit S. Thomas, quantò mouens eſt altior, tantò oportet mobile perfectiori diſpoſitione ei proportionari: & dona ait eſſe altiores perfectiones, quibus homo diſponitur vt diuino agatur inſtinctu. Quæ ratio ſic clariùs intelligenda eſt: dona dicuntur, quatenus perficiunt hominem, vt moueatur excellentiori & ſublimiori diuino inſtinctu ad ſingulares quaſdam operationes: virtutes autem dicuntur, per reſpectum ad ordinarium Dei inſtinctũ & ordinarias operationes. Ac demum in actu ſecundo, præclariores ſunt operationes quæ fiunt per dona, quam quæ fieri ſolent per virtutes.

Quod ergo dixit S. Thomas art. 8., dona eſſe inferiora virtutibus theologicis, reſtringendum eſt ad illa dona quæ non habent pro obiecto immediato Deum. Ad rationem Valentiæ dicendum eſt, tàm virtutes quàm dona diſponere hominem ad recipiendos immediatè diuinos inſtinctus, & per eos operandum. Sed, quia dona reſpiciunt ſingulares inſtinctus, ideo ſolùm accomodatione quadam dici poteſt, dona diſponere ad paſſionem, virtutes ad actionem.

nem. Sed etiam ſi id eſſet abſolutè verum, adhuc non ſequitur virtutes eſſe potiores donis: nam maior poteſt eſſe perfectio aliqua infuſa à Deo, quàm actio elicita ab ipſo homine: & ſic etiam perfectior poteſt eſſe diſpoſitio aliqua ad recipiendam aliam perfectionem à Deo, quàm ad exercendam aliquam propriam operationem.

SECTIO TERTIA.

Quot & quæ ſint Dona Spiritus Sancti.

Ex ſcriptura habentur ſeptē dona.

PEruulgatus eſt numerus ſeptenarius donorum Spiritus Sancti, Iſaiæ 11., Sapientia, Intellectus, Conſilium, Fortitudo, Scientia, Pietas, Timor domini. Sed dixerunt aliqui, Prophetam ibi non tàm voluiſſe adæquatum numerum omnium donorum recenſere, quam potiùs aliqua eximia dona gratiæ enumerare, ex ijs quæ fuerunt collata Chriſto. Et per ſeptenarium illum numerū deſignare voluiſſe vniuerſitatem & plenitudinem gratiarum Chriſti, iuxta phraſim in Scriptura aliàs conſuetam: non autem voluiſſe, ad illum numerum coarctare omnia dona. Aliqui etiam dixerunt, Prophetam ibi addidiſſe alia duo dona, in verbis ſequentibus: *Et erit Iuſtitia cingulum lumborum eius, & Fides cinctorium renum eius:* vbi aſsignatur Iuſtitia, & per fidem intelligitur fidelitas ſeu veracitas in dictis & promiſsis. Alij ex aduerſo difficilem putarunt diſtinctionem tot donorum ex parte potentiæ intellectiuæ, nempe Intellectus, Sapientiæ, Scientiæ, & Conſilij: cenſentes debere pauciora dona diſtingui.

Apparet etiam in promptu ratio dubitandi circa hunc numerum donorum. Hæc dona dicuntur ratione actuum quorundam ſingularium, qui extraordinario Spiritus Sancti inſtinctu exercentur: ſed hi actus ſunt in materia virtutum: ergo non alia dona, nec aliter diſtinguenda ſunt, niſi iuxta numerum diſtinctionemquè virtutum. At aliæ ſunt virtutes, quibus non aſsignantur dona correſpondentia, vtpote charitas, temperantia. Ex alia parte aſſignantur aliqua dona, quæ non correſpondent diſtinctis virtutibus: vtpote in intellectu vna eſt virtus infuſa fidei, & tamen diſtinguuntur plura dona: in voluntate quoq; non diſtinguuntur duæ virtutes, pietas & timor.

Explicantur à S. Thoma.

Nihilominus retinenda eſt communis aſſignatio, quæ eſt Patrum & Theologorum, & quæ inter fidei rudimenta conſcribitur, dicta ſeptem eſſe dona Spiritus Sancti. Enitendum ergo eſt, hunc numerum & ſingula ſeptem dona aptè explicare. S. Thomas art. 4. ſic explicat ſingula dona. Dona, ſicut & virtutes, alia ſunt in ratione, alia in appetitu: ratio eſt ſpeculatiua & practica, eſt apprehenſiua & iudicatiua. Ad apprehenſionem veritatis in ſpeculabilibus, perficitur ratio per donum intellectus: ad apprehenſionem in rebus practicis, per donum conſilij: ad iudicium ſpeculatiuum, perficitur ratio per donum ſapientiæ: in rebus practicis, per donum ſcientiæ. Vis appetitiua, in ijs quæ ſunt ad alterum, perficitur dono pietatis: in his quæ ſunt ad ſeipſum, perficitur dono fortitudinis, contra timorem periculorum: & dono timoris, contra concupiſcentiam inordinatam delectabilium. Verùm S. Thomas ipſe 2. 2., agens de ſingulis donis, quæſt. 8. & 9. longè aliter explicat ac diſtinguit donum intellectus & ſcientiæ, & quęſt. 45. donum ſapientiæ: imò quæſt. 8. art. 6. apertè refellit explicationem hoc loco traditam. Ideo alij iuxta doctrinam S. Thom. 2. 2., aliter conati ſunt hæc dona explicare: donum intellectus eſſe circa principia fidei abſque diſcurſu: alia verò eſſe circa concluſiones ex principijs deductas cum diſcurſu, ſapientiam circa veritates diuinas, ſcientiam circa veritates creatas, conſilium circa veritates practicas de rebus operabilibus. Vel, donum intellectus præbere ſubtilem intelligentiam & intimam penetrationem myſteriorum fidei: alia dona præbere certum & firmum iudicium, circa res diuinas, creatas, & practicas.

Difficultas huius explicationis.

Aduerſus has tamen, & ſi quæ ſint aliæ ſimiles explicationes donorum, loquendo de iis quæ tribuuntur potentiæ intellectiuæ, ſemper vrget illa difficultas: quia dona aſsignari & diſtingui debent

bent proportionata virtutibus: dicuntur enim dona ad exercendos ſingulares & extraordinarios virtutum actus. At in potentia intellectiua, aſſignari ac diſtingui non ſolent tot ac ſimiles virtutes infuſæ, quibus hæc dona correſpondeant. Præterea non apparet ratio, cur vnum ſit donum intellectus circa principia, tàm de rebus creatis quàm diuinis, tam practica quam ſpeculatiua, vel vnum ſit donum intellectus ad ſubtilem intelligentiam horum omnium: circa concluſiones autem, vel ad eliciendum certum iudicium, tria alia dona diſtinguantur. Et aliæ etiam difficultates fieri poſſunt, quæ conſideranti facilè occurrent.

Aliter explicantur dona quæ ſunt in intellectu. Aliter ergò poſſunt dona ſpectantia ad intellectum explicari & diſtingui, iuxta explicationem & diſtinctionem virtutum. In intellectu, tres virtutes ſupernaturales infuſæ conſiderari debent: fides, qua credimus veritates reuelatas à Deo: prudentia qua rectè diſcernimus & iudicamus de iis quæ agenda ſunt. In his duabus virtutibus diſtinguendis, omnes conueniunt. Alia autem virtus aſsignari poteſt, qua rectè diſcernimus & iudicamus de iis quæ credenda ſunt. Etenim, ad actum credendi, & ad voluntatem credendi, præcedit in intellectu alia præuia cogitatio & iudicium de credibilitate rerum reuelatarum; ex quo iudicio mouetur voluntas vt conſentiat & velit credere: hæc cogitatio eſt ordinis ſupernaturalis, ſicut & aliæ cogitationes de rebus agendis per virtutes infuſas, vt nempe conſequi poſsit actus voluntatis ſupernaturalis, quod oſtendemus quæſt. 109. Ad actum ergo huiuſmodi cogitationis eliciendũ, datur quoque habitus infuſus in intellectu, qui vtiquè eſt virtus intellectualis. Diſtinguiturquè hæc virtus iudicatiua de rebus credendis, ab ipſa fide. Tum quia præcedit ad illam. Tum quia eſt euidens, fides verò eſt obſcura: euidenter enim conſtat, veritates fidei eſſe credibiles, vt 2. 2. dicemus. Diſtingui etiam debet à prudentia, (licèt communiori vocabulo vocari queat prudentia quædam:) quia nimirum, homo fidelis, quando mortaliter peccat, amittit prudentiam infuſam inter alias virtutes cum charitate: retinet tamen fidem, & ſimiliter retinet illam virtutem directiuam fidei: hæc ergo virtus diſtinguitur ab illa prudentia.

Donum intellectus, donum cõſilij, & donum ſcientiæ. His ergo tribus virtutibus aſſocianda ſunt tria dona Spiritus Sancti. Datur enim extraordinarius Dei impulſus, tum ad actus fidei præclaros & ſingulares exercendos, tum ad iudicandum de rebus credendis: ſic ergo poſſunt tria dona Spiritus Sancti in intellectu aſsignari atque diſtingui. Poſſentquè hæc dona appellari iiſdem virtutum nominibus, donum fidei, donum prudentiæ, & aliud donum directiuum fidei. Ex illis autem nominibus quibus vocãtur apud Iſaiam, nomen intellectus tribui debebit dono fidei, nomen conſilii dono prudentiæ, & nomen ſcientię alii dono dicto. Fauet ex parte S. Thomas 2. 2. quæſt. 9. art. 1. in corpore & ad 2. & art. 2. ad primum, vbi ait, ad donum ſcientiæ pertinere, diſcernere & iudicare quæ credenda ſunt. Ibi etiam quæſt. 8. & 9. agit de dono intellectus, & de dono ſcientiæ, tanquam fidei annexis, & quæſt. 52. agit de dono conſilii tanquam ad prudentiã pertinente. Aliter deſignat donum intellectus & ſcientiæ Scotus in 3. diſt. 34. quæſt. vnica §. *His ſuppoſitis* verſic. *De donis*: nempe his nominibus non ſignificari duos habitus, ſed vnum habitum ſecundùm ſtatum perfectum & imperfectum. Deeſt in hac explicatione, inter dona ſpectantia ad potentiam intellectiuam, donum ſapientiæ. Sed vel dici poterit, ſub duplici parte nominari donum directiuum de rebus credendis, ſcilicet ſub nomine ſcientiæ circa res creatas, ſub nomine ſapientiæ circa res diuinas. Vel aliter debebit donum ſapientiæ accipi ex parte voluntatis, vt mox dicemus.

Explicantur dona voluntatis iuxta diſtinctionem virtutum: Donũ fortitudinis. Dona ſpectantia ad voluntatem, debent quoque ad inſtar virtutum diſtingui & explicari. In voluntate diſtinguebamus quæſt. 55. ſect. 9. tria virtutum genera. Similiter tria dona aſsignanda ſunt: quæ poſſent adhuc iiſdem virtutum nominibus nuncupari. Et verè quidem vnum donum, videlicet fortitudinis, etiam apud Iſaiam, eodem ſuæ virtutis nomine appellatur. Alia duo commodè poſſunt ſub aliis duobus nominibus ſic intelligi, Donum correſpondens tempe-

Donum timoris.

perantiæ, poteſt intelligi nomine timoris: non enim hoc nomine accipi debet donum Spiritus Sancti ſolummodò ad actum timoris: quia certè, ad alios etiam affectus contingit ſingularis inſtinctus Spiritus Sancti. Neque poteſt temperantia excludi à numero donorum Spiritus Sancti: quia ſanè in materia huius virtutis & partium eius, contingit quoque ſingularis inſtinctus Spiritus Sancti, ſicut in materia fortitudinis. Et S. Thom. quæſt 68. art. 4. & q. 69. art. 1. ad 3. notauit, dona ſe extendere ad omnia ad quæ ſe extendunt virtutes, & perficere hominem circa omnia circa quæ perficiunt virtutes. Commodè autem nomine timoris poteſt intelligi temperantia. Tum quia timor domini ſumi ſolet magis amplè in Scriptura pro omni virtute, & pro obſeruatione omnium mandatorum: ergo non mirum ſi pro tota temperantia accipiatur, & non pro ſolo actu timoris. Tum etiam, interdum ſpecialiter determinatur nomen timoris ad abſtinentiam à prauis delectationibus, & mortificationem carnis ac ſenſus: vt potè Prouerb 16. *In timore domini declinat omnis à malo*: & Pſal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à iudicijs enim tuis timui*. Eſtquè hæc ſententia apertè S. Th. art. 4., vbi ait, appetitum perfici contra cōcupiſcentiam inordinatam delectabilium, per donum timoris: idquè confirmat his duobus Scripturæ locis. Et in ſolutione ad primum concedit, virtuti temperantiæ reſpondere quodammodo donum timoris. Similiter Scotus loco citato alijquè Theologi hoc donum explicare ſolent.

Donum pietatis. Pietatis nomine poteſt intelligi aliud donum correſpondens virtuti appetenti bonum commodum cum debito moderamine iuxta rectam rationem, complectenti charitatem & iuſtitiam. Alioqui enim hoc pietatis nomen non poteſt hìc accipi tantùm pro actu colendi parentes & patriam, quomodo ſumitur pietas à S. Thoma 2. 2. quæſt. 101. pro quadam parte iuſtitiæ. Nec etiam ſumi poteſt tantùm pro cultu Dei per virtutem religionis: nam ſine dubio in materia totius iuſtitiæ poteſt contingere ſingularis inſtinctus Spiritus Sancti. Attamen, cùm inter virtutes pietas ſit quædam pars iuſtitiæ, non incongruè potuit appellari totum nomine partis. Benè ergo donum pietatis intelligi poteſt in hac amplitudine, vt correſpondeat toti Iuſtitiæ ac etiam charitati. Fauet S. Thomas art. 4. qui ait, appetitum perfici per donum pietatis in ijs quæ ſunt ad alterum: non dixit tantùm ad cultum parentum, & patriæ, vel Dei. At pro virtute quam S. Thomas ponit in ijs actionibus quæ ſunt ad alterum, nos ponimus dictum genus virtutis circa bonum commodum.

Donum ſapientiæ. Vel aliter, pietatis nomine poteſt intelligi tantùm iuſtitia, ſeù tota virtus quæ verſatur circa perſonas creatas, & non eſt theologica. Charitas autem, vel vniuerſaliter in tota ſua ſphera, vel ſpecialiter prout eſt theologica circa Deum, aut etiam omnis virtus theologica voluntatis includendo quoque ſpem, poteſt intelligi nomine ſapientiæ. Quæ explicatio admittenda eſt iuxta illam, qua excludebatur ſapientia à numero donorum partis intellectiuæ, & nomine ſcientiæ comprehendebatur tota virtus directiua fidei. Fauet S. Thom. 2. 2., qui in fine tractatus de charitate, quæſt 45. agit de dono ſapientiæ, tanquam correſpondente charitati: & licèt adhuc hoc donum ibi in intellectu conſtituat, tamen art. 2. docet, aſſignari ratione connexionis cum charitate quæ eſt in voluntate. Magis pro hac explicatione facit Scotus in 3. diſt. 34. quæſt. vnica §. *His ſuppoſitis* verſic. *De donis*: vbi ait, per donum pietatis intelligi iuſtitiam, & per donum ſapientiæ charitatem. Probat ex Scriptura, in qua, dum commendatur ſapientia, intelligitur charitas: Eccleſiaſtici 14. *Beatus vir qui in ſapientia morabitur*. Additquè, per hoc donum ſubintelligi quoque ſpem. Ratio autem huius appellationis reddi poteſt ex S. Thoma & Scoto: quia ſapientia dicitur à ſapore & guſtu: ſapit autem, id quod placet & delectat: vnde ſapientia quę tribuitur intellectui, dicitur quaſi ſapida ſcientia: ergo poterit etiam ſumi ſapientia pro ipſa complacentia & delectatione voluntatis, ſeù pro amore & charitate. Atque, vt addit rurſus Scotus, dici poteſt ſapientia, qua ſapit & placet nobis Deus, tùm in ſe, hoc eſt qua diligitur Deus in ſe per

per charitatem, tum quatenus Deus eſt bonum proprium appetentis, quod appetitur tanquam bonum noſtrum per ſpem.

Septem dona virtutibus adæquantur.

Ita tandem patet, in ſeptem donis Spiritus Sancti includi omnes virtutes theologicas & cardinales. Spes tamen debet includi ſolùm inter dona viatorum, non verò Chriſti & Beatorum, quoad actum ſpei. Poteſt etiam inter dona Chriſti includi donum illud directiuum fidei; non quaſi Chriſtus diſcernere deberet quænam eſſent ipſi credenda, cùm ipſe non habuerit fidem; ſed qua nouerit quænam eſſent ab alijs credenda.

Cæterùm, dona quæ ſunt in parte appetitiua, ita diſtribuit Valentia q. 8. de Virtutibus puncto 2., pietatem eſſe in voluntate, timorem & fortitudinem in iraſcibili, nec oportere vllum donum in concupiſcibili collocare, quia ſola iraſcibilis eſt circa ardua, ad quę deſeruiunt dona Spiritus Sancti. At certè, omnia hæc dona conſtitui debent in voluntate, in qua ſunt virtutes infuſæ. An verò etiam in appetitu ſenſitiuo debeant collocari, eodem modo centendum eſt ac de virtutibus. Et rurſus, non ſolùm in iraſcibili, ſed etiam in concupiſcibili, quatenus etiam in voluntate hæc duplex denominatio conuenit, conſtitui debent: quia ad omnia actuum genera poteſt humana mens extraordinario inſtinctu Spiritus Sancti moueri.

Poſtremò explicat S. Thomas art. 7. ordinem dignitatis donorum inter ſe. Sed non oportet plura addere, pręter id quod S. Thomas ipſe notat, eandè eſſe comparationem donorum atque virtutũ.

SECTIO QVARTA.

De Beatitudinibus.

Beatitudines aſſignauit Chriſtus Dominus Matthæi. 5. & Lucæ 6., *Beati pauperes ſpiritu, quoniam ipſorum eſt regnum cœlorum, &c.* Quas explicant Patres & alij Expoſitores ibi, Auguſtinus lib. 1. de Sermone Domini in monte, Niſſenus lib. de Beatitudinibus, Scholaſtici in 3. diſt. 34., S. Thom. hîc quæſt. 69. Et quamuis hæc res magis ſpectet ad expoſitionem Sacrę Scripturæ, quàm ad theologicas diſputationes, tamen breuiter quantum ad rem theologicam ſufficit, expedienda eſt. Nomine beatitudinis hîc intelliguntur, vel opera ipſa virtutum quibus præmium promittitur, vtpotè paupertas, manſuetudo, &c. Atque dicuntur beatitudines cauſaliter, hoc eſt quia afferunt nobis beatitudinem, ſiuè illud præmium promiſſum: aut dicuntur beatitudines quia conſtituunt hominem in ſpe beatitudinis promiſſæ; ſicut vocari ſolent beati in ſpe, vt dixit Ariſt. 1. Ethic. cap. 9. *Pueri dicuntur beati propter ſpem*, & Apoſt. Rom. 8. *Spe ſalui facti ſumus.* Vel nomine beatitudinis intelliguntur præmia promiſſa, nempe regnum cœlorum, poſſeſſio terræ, &c.

Beatitudines ſunt actus & præmia virtutum

Sumendo beatitudines primo modo, rectè docet S. Thom. art. 1. & alij communiter, beatitudines eſſe actus virtutum & donorum, & diſtingui à virtutibus & donis, tanquam actus ab habitibus. Addi poteſt, Chriſtum ſpecialiter proponere voluiſſe actus præclariſſimos virtutum & donorum, quæ ſtatum perfectionis conſtituunt iuxta conſilia euangelia. Sic opus eximium Chriſtianæ perfectionis eſt, voluntaria abdicatio diuitiarum, de qua dicitur, *Beati pauperes ſpiritu*: & ſic de alijs.

Sumendo beatitudines ſecundo modo, S. Thom. art. 2. narrat, Ambroſium retuliſſe præmia à Chriſto promiſſa ad futuram vitam, Auguſtinum ad præſentem vitam, Chryſoſtomum partim ad futuram partim ad præſentem. Ipſe S. Thomas optimè docet, perfectam quidem beatitudinem & præmium pertinere ad futuram vitam, ſed ſignificari etiam quandam veluti participationem & inchoationem beatitudinis in hac vita: & ſic ad primum refert ex Auguſtino, per regnum cœlorum intelligi poſſe initium perfectæ ſapientiæ, quatenus incipit ſpiritus in homine regnare: & per viſionem Dei quæ ſexto loco promittitur, intelligi poſſe in hac vita excellentem notitiam & contemplationem Dei, quæ purgato mentis oculo conuenit: & ſic faciliùs reliqua explicari poſſunt.

Numerando deinde & explanando ſin-

Quatuor ſunt apud Lucam, et octo apud Matthæũ. ſingulas beatitudines, apud Lucam numerantur tantùm quatuor, apud Matthæum ſeptem vel octo. S. Thom. art. 3. in corpore, ſeptem diſtinguit & explicat; & in ſolutione ad 5. ait, octauam beatitudinem eſſe quandam confirmationem & manifeſtationem præcedētium, quia dicuntur beati, illi qui propter perſequutionem non recedunt à paupertate ſpiritus, & alijs prædictis. Communiter autem octo beatitudines numerari ſolent. Conciliatquè S. Thomas ad 6. Lucam cum Matthæo: & rationem reddit, cur apud Lucam non vltra quatuor beatitudines numerentur: quia nempè Matthæus narrat ſermonem Domini in monte ad ſuos diſcipulos habitum, Lucas verò narrat ſermonem Domini cum deſcendiſſet de monte coram turbis: ideo, cùm in hoc ſecundo ſermone Chriſtus loqueretur propter turbas, quæ non erant capaces tantæ perfectionis, ſicut Apoſtoli; non omnes, ſed tantùm quatuor, eaſquè rudiori populo magis accomodatas, propoſuit. Aliter Ambroſius lib. 5. in Lucam cap. de Beatitudinibus, ait, in illis octo has quatuor, & in his quatuor illas octo contineri. Explicat, quoniam Lucas in illis quatuor amplexus eſt velut quatuor virtutes cardinales, ideſt vniuerſitatem virtutum: & Matthæus quoque octonario numero vniuerſitatem virtutum & perfectionem finalis felicitatis denotauit. Probatquè hoc ſignificatum huius numeri: quia idcirco multi Pſalmi ſcribuntur, *Pro octaua*. Et ideo etiam, *Mandatum accipis octo illis partem dare, fortaſſe benedictionibus*, Vbi alludit Ambroſius ad quædam verba Eccleſiaſtes 11. *Da partem ſeptem, necnon & octo*: in quibus verbis, ſiuè ſenſus ſit, da partem ideſt eleemoſinam octo indigentibus, quod eſt magis ad litteram, ſiuè quis alius ſit ſenſus; inde colligitur, per octonarium numerum ſignificari vniuerſitatem. Addit Ambroſius, *Fortaſſe benedictionibus*: ideſt poſſumus intelligere, da partem, da operam, octo illis benedictionibus ſeu beatitudinibus exercendis. Et concludit: *Sicut enim ſpei noſtra octaua perfectio eſt; ita octaua ſumma virtutum eſt*: ideſt, ſicut per octauam ſignificatur perfectio noſtræ ſpei & totum felicitatis præmium, ita per octauam ſignificatur tota ſumma & vniuerſitas virtutum.

Illas Ambroſius appropriat quatuor virtutibus cardinalibus. Quatuor beatitudines apud Lucam, *Beati pauperes*, *Beati qui eſuriunt*, *Beati qui lugent*, *Beati qui perſequutionem patiuntur*, D. Ambroſius appropriat virtutibus cardinalibus: Paupertatem temperantiæ, *Quia illecebroſa non quærit*: Eſuriem iuſtitiæ, *Quia qui eſurit compatitur, & compatiendo largitur*: Fletum prudentiæ, *Cuius eſt flere occidua*: Perſequutionum paſſionem tandem tribuit fortitudini. S. Thomas autem art. 3. ad 6., has omnes tanquam partes temperantiæ diſtinxiſſe videtur, dicens Dominum excludere voluiſſe illa quibus voluptuoſa & commoda hominum vita abundat: hæc autem ſunt diuitiæ externæ, corporis deliciæ, cordis iucunditas, & humani fauores. His oppoſuit, paupertatem, eſuriem, luctum, & paſſionem perſequutionum ab hominibus. Octo autem beatitudines quas Matthæus recenſet, S. Thom. art. 3. ad 3. varijs modis appropriat donis Spiritus Sancti. Sed quomodo ſe habeant ad virtutes, & ad quas pertineant, ex earum explicatione perſpicuè apparebit.

Explicatur prima beatitudo Per primam beatitudinem, *Beati pauperes ſpiritu*, D. Auguſtinus lib. 1. de Sermone Domini in monte, intelligit humilitatem, contra ſpiritum ſuperbiæ; Ambroſius, Niſſenus, & alij Patres, intelligunt voluntariam abdicationem re & mente diuitiarum terrenorumquè bonorum. Et ſanè congruit præmium quod promittitur, regnum cælorum, nempe diuitiæ tanti regni, & honor atque excellentia regia: meritò enim pauperibus & humilibus promittuntur ampliſſimæ diuitiæ & dignitates.

Secunda beatitudo Per ſecundam beatitudinem, *Beati mites*, facilè intelligitur manſuetudo, quæ eſt contra iram. S. Thomas autem art. 3. intelligit moderantiam paſſionum iraſcibilis. Præmium quod promittitur eſt poſſeſſio terræ. Explicat D. Auguſtinus lib. citato cap. 3., & clarius S. Thomas in articulo: quia ſolent homines feroces & immites, per litigia & bella poſſeſſionem & ſecuritatem ſibi acquirere, inimicos ſuos deprimendo; ideo

ideo Dominus ex oppoſito ipſis mitibus promiſit ſecuram & quietam poſſeſsionem terræ, iuxta illud Pſalmi 36., *Manſueti autem hæreditabunt terram*, intelligendo maximè terram viuentium, quæ nominatur Pſal. 141. Et per hoc ſignificatur ſecuritas ac ſoliditas æternorum bonorum.

Tertia beatitudo Per tertiam, *Beati qui lugent*, intelligi ſolet abdicatio mundanæ voluptatis & lætitiæ. S. Thomas art. 3. intelligit moderantiam paſſionum concupiſcibilis. Propter quàm aptè congruit conſolationis præmium, *Quoniam ipſi conſolabuntur*.

Quarta beatitudo. Per quartam, *Beati qui eſuriunt & ſitiunt iuſtitiam*, D. Auguſtinus, Niſſenus, & alij, intelligunt feruens deſiderium faciendi opera bona ac virtuoſa: accipientes ſub nomine iuſtitiæ collectionem omnium virtutum, Ambroſius, Chryſoſtomus, & S. Thomas art. 1., intelligunt iuſtitiam ſpecialiter ſumptam ab alijs virtutibus condiſtinctam. Eſt autem hæc pars apud Matthæum, diuerſa ab illa quam Lucas refert, *Beati qui eſuriunt & ſitiunt*, non apponens iuſtitiam, & intellexiſſe videtur de fame & ſiti corporali vt verba ſonant. Præmium huius beatitudinis, *Quoniam ipſi ſaturabuntur*, explicat S. Thom. art. 4., quia per inordinatum amorem proprij boni, homines retrahuntur ab operibus iuſtitiæ, vt potè à reddendo debito: ideo eſurientibus iuſtitiam, Dominus promittit ſaturitatem, ideſt bonorum abundantiam.

Quinta beatitudo. Per quintam beatitudinem, *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur*, quid nam intelligatur, eſt res clara, & ab omnibus explicatur de plano vt verba ſonant.

Sexta beatitudo. Per ſextam beatitudinem, *Beati mundo corde*, communiter intelligitur puritas animæ à peccatis, vitijs, & affectibus terrenis. Et per præmium promiſſum, *Quoniam ipſi Deum videbunt*, viſio clara Dei in alia vita, & inſignis notitia atquè contemplatio in hac vita, quæ planè congruit mundis animæ oculis.

Septima beatitudo Per ſeptimam, *Beati pacifici*, Auguſtinus lib. citato cap. 8. intelligit eos qui pacem in ſe ipſis ſeruant, cum debito ordine & concordia potentiarum animæ. S. Thom. art. 3. intelligit, habere pacem cum proximo. Niſſenus Oratione 7. de Beatitudinibus coniungit vtrûquè. Per illud præmium, *Quoniam filij Dei vocabuntur*, communiter obſeruatur, rectè hunc titulum tribui pacificis, vtpotè imitatoribus Dei, qui dicitur Deus pacis & Rex pacificus.

Octaua beatitudo Per octauam beatitudinem, *Beati qui perſequutionem patiuntur propter iuſtitiam*, quam adhuc pluribus verbis amplificauit Chriſtus Dominus, *Beati eſtis, cùm maledixerint vobis homines &c.*, perſpicuè intelligitur tolerantia perſequutionum: eamquè S. Thomas refert ad omnes præmiſſas beatitudines vt ſupra dicebamus. Præmium promittitur idem quod primæ, *Quoniam ipſorum eſt regnum cœlorum*. Ambroſius ait, in prima promiſſam eſſe gloriam animæ, in hac vltima gloriam corporis. S. Thom. art. 4. ad 2. ait, cùm hæc beatitudo ſit firmitas omnium aliarum, debentur ei omnium beatitudinum præmia, & ideo nominatur præmium primæ, vt conſequenter intelligantur alia omnia, quaſi addendum ſit etiam, *Quoniam ipſi poſſidebunt terram, ipſi conſolabuntur, ipſi &c.*

Earum ordo. Poſt hæc, explicat S. Thom. art. 4. ad 3., hæc præmia aſſignata eſſe ſecundùm quandam gradationem & incrementum, ſemper augendo. Primum enim eſt, habere gloriam, ſecundum eſt firmiter poſſidere, tertium eſt conſolari in poſſeſsione, quartum eſt ſatiari conſolatione, quintum eſt miſericordiam conſequi, ideſt abundare & plus accipere quàm homo meruerit vel concupierit, ſextum eſt non ſolùm morari in domo Regis, ſed videre Regem, ſeptimum ſummum eſt nominari filium Regis.

SECTIO QVINTA.

De Fructibus Spiritus Sancti.

Fructus Spiritus Sancti ab Apoſtolo aſſignantur. Diuus Paulus ad Galat. 5., deſcribens pugnam carnis & ſpiritus, *Caro concupiſcit aduerſus ſpiritum, & ſpiritus aduerſus carnem*, ex vna parte recenſet opera carnis, ex alia parte fructus ſpiritus. Hos fructus aſsignat

duodecim: *Fructus autem ſpiritus eſt, Charitas, Gaudium, Pax, Patientia, Longanimitas, Bonitas, Benignitas, Manſuetudo, Fides, Modeſtia, Continentia, Caſtitas.* Per carnem ibi Apoſtolus intellexiſſe videtur partem hominis ſenſitiuam, quæ alibi nominatur concupiſcentia, fomes peccati, lex membrorum, & de ſe inclinat ad bonum delectabile: & ſic per ſpiritum intelligi debet pars rationalis, quæ inclinat ad bonum honeſtum. Nec obſtat, quòd Apoſtolus ibi inter opera carnis numerat peccata quędam, quæ non per ſenſualitatem, ſed per rationem potiùs exerceri & conſummari videntur, nempe inuidia, & ſectæ, ideſt hæreſes. Nam hæc etiam peccata originem trahere ſolent ex inordinata concupiſcentia ſenſus. Vel per carnem ibi intelligitur totus homo, quatenus inordinatè amans ſe ipſum, & priuata ſua commoda quærens præter Deum. Ita exponit D. Auguſtinus lib. 14. de Ciuitate cap. 2. & 3. & Gloſa in eum locum Apoſtoli. Vnde S. Thomas infra quæſt. 72. art. 2. ad primum, reddit rationem huius appellationis, quia omnis defectus humanæ rationis aliquo modo ex ſenſu carnali initium habet. Hoc autem pacto, per ſpiritum debebit intelligi humana ratio, prout ſequens ea quæ Dei ſunt, & operans iuxta Deum. Hoc modo carnem & ſpiritum accepiſſe videtur idem Apoſtolus ad Rom. 8., *Si ſecundùm carnem vixeritis, moriemini; ſi autem ſpiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis.* Sed quia vtrolibet modo caro & ſpiritus explicentur, opera bona fiunt inſtinctu Spiritus Sancti, & fructus boni ſunt à Spiritu Sancto; ideo factum eſt, vt communiter appellentur fructus Spiritus Sancti.

Sunt virtutum actus. Hos fructus eſſe virtutum actus, intelligit S. Thomas quæſt. 70. art. 1. & alij communiter. Patet ex textu Apoſtoli, vbi fructus opponuntur operibus carnis. Appellantur autem fructus: tum quia veluti ex radice & ſemine diuinæ gratiæ proferuntur: nam ipſa gratia dicitur ſemen 1. Ioan. 3., *Omnis qui natus eſt ex Deo peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet.* Tum etiam quia, veluti ex planta & arbore hominis iuſti producuntur, iuxta illud Pſalmi 1., *Et erit tanquam lignum quod plantatum eſt ſecus decurſus aquarum, quod fructum ſuum dabit in tempore ſuo.* Tum etiam quia veluti ex humani cordis agro germinant, iuxta illud Lucæ 8., *Semen quod cecidit in terram bonam, hi ſunt qui in corde bono & optimo audientes verbum retinent & fructum afferunt.* Tum demum ratione S. Th. art. 1., quia ſicut fructus procedit ex planta, cum ad perfectionem peruenerit, & quandam in ſe ſuauitatem habet: ita humani actus, ſi boni ſunt, perfectionem important, & delectationem afferunt, vnde meritò dicuntur fructus.

Fructuum eſt alius fructus vita æterna. Addit S. Thomas art. 1., alium eſſe fructum ſimpliciter dictum humanæ vitæ, ſcilicet finem vltimum, cuius propterea dicitur eſſe fruitio, de qua ſupra quæſt. 11. Et hic eſt fructus germinans ex bonis operibus, de quo Sapientiæ 4. dictum eſt, *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus,* & Ioan. 4. *Qui metit, mercedem accipit, & fructum congregat in vitam æternam.* Ideo concedit S. Thomas ad 1., vnius fructus eſſe alium fructum, ſicut finis intermedij eſt alius finis. Vel hac ratione, bona opera reſpectu vitæ æternæ, dicentur ſe habere tanquam flores ad fructum, de quibus Eccleſiaſtici 24. *Flores mei fructus honoris & honeſtatis.*

Opera carnis non dicuntur fructus. Notat etiam S. Thom. art. 4., conſultò ab Apoſtolo non fuiſſe attributum nomen fructus operibus carnis, ſicut operibus ſpiritus: quia id quod procedit ab arbore contra naturam eius, non dicitur eius fructus, ſed potiùs corruptio quædam: virtutum autem opera, ſunt connaturalia rationi, & opera vitioſa ſunt contra rationalem naturam; meritò ergo illa & non hæc dicta ſunt fructus. Nihilominus, aliàs etiam opere mala dici ſolent fructus: quia reuera ab homine prodeunt, & in ijs homo delectationem inordinatè quærit.

Fructus duodecim. Circa duodenarium numerum fructuũ notat S. Thomas art. 3. ad 4., ex Auguſtino ſuper locum Apoſtoli, non aſſignari omnes fructus ſpiritus qui numerari poſſunt, ſicut non omnia carnis opera; ſed potuiſſe plures aut pauciores numerari. Vnde alij communiter notant, non fuiſſe

fuiſſe intentionem Apoſtoli, tradere exactam & adæquatam diuiſionem omnium bonorum & malorum operum in ſuis ſpeciebus: ſed tantùm ad oſtendendam oppoſitionem carnis & ſpiritus, numerare voluiſſe aliqua opera carnis, & aliquos fructus ſpiritus. Quod ipſum ex textu colligitur: quia Apoſtolus, poſt numerata opera carnis addidit, *Et his ſimilia*: idem ſubintelligi volens in fructibus ſpiritus. Nec etiam intendebat diſtinctè & ordinatè contraponere fructus ſpiritus operibus carnis, ſingula ſingulis: nam decem & ſeptem numerat opera carnis, *Quæ ſunt, Fornicatio, Immunditia, Impudicitia, Luxuria, Idolorum ſeruitus, &c.*

Explicantur à S. Thoma. Ne autem caſu & inconſultò videatur Apoſtolus duodecim fructus aſsignaſſe, ait S. Thom. ibidem, ideo Apoſtolum hæc potius quam alia numeraſſe, quia hæc magis important, vel fruitionem bonorum; vel ſedationem malorum: quod videtur ad rationem fructus pertinere. In corpore articuli, rationem & ordinem huius diuiſionis & numeri ſic explicauit. In ſpirituali perfectione, prima eſt diſpoſitio mentis humanę in ſeipſa ad bonum per amorem, ideo primo loco ponitur charitas. Amorem proximè ſequitur gaudium. Perfectio gaudij eſt pax. Alia rurſus eſt diſpoſitio mentis humanæ, benè ſe habentis ad mala: videlicet vt non perturbetur malis imminentibus, & hoc ſpectat ad patientiam: vt non perturbetur dilatione bonorum, & hoc pertinet ad longanimitatem. Alia deinde eſt diſpoſitio mentis humanæ ad proximum: tum per voluntatem benè faciendi, & hæc dicitur bonitas: tum per exequutionem benè faciendi, & hæc dicitur benignitas: tum per tolerantiam malorum, & hæc eſt manſuetudo: tum per fidelitatem in non nocendo aut fallendo, & hæc poteſt intelligi nomine fidei. Vel, ſi fides accipiatur qua credimus in Deum, per hanc mens humana diſponitur ad id quod eſt ſupra ſe, ſcilicet ad Deum. Alia demum eſt diſpoſitio hominis ad ea quæ ſunt infra ſe: nempe ad actiones exteriores, per modeſtiam: ad concupiſcentias interiores, per continentiam & caſtitatem: ſiue ſumendo continentiam pro abſtinentia à licitis, caſtitatem pro abſtinentia ab illicitis; ſiue ſumendo continentiam pro ea quæ reſiſtit paſsionibus, caſtitatem pro ea quæ paſsiones edomuit.

Cum virtutibus adæquatur à Scoto. Scotus in 3. diſt. 34. ad finem, adæquat numerum fructuum cum numero virtutum theologalium & cardinalium. Fides & Charitas propriis nominibus inter fructus computantur, ſpes nomine longanimitatis. Fortitudo deſignatur in patientia. Iuſtitia per plures ſpecies in bonitate, benignitate, manſuetudine. Temperantia verò in continentia & caſtitate: ſiue caſtitas ſumatur circa venerea, & continentia circa alia delectabilia; ſiue aliter hæc duo nomina diſtinguantur. Prudentia autem exprimitur in modeſtia, modeſtus enim eſt qui modum debitum tenet in agendo: & prudentiæ eſt, inuenire ac præfigere modum in actione. Denique gaudium & pax, inquit Scotus, ſunt delectationes comitantes vel conſequentes noſtros actus: gaudium eſt delectatio in voluntate, pax eſt ſecuritas habendi obiectum ſiue repugnantia.

Comparantur Dona Beatitudines & Fructus. Ex his tandem patet, quomodo ſe habeant, fructus, beatitudines, & dona, de quibus in hac quæſtione egimus per connexionem cum virtutibus. Dona, vel ſunt habitus, vel actus virtutum, prout ſingulari impulſu Spiritus Sancti reguntur. Beatitudines & fructus à quibuſdam ſumuntur etiam pro habitibus: ſed meliùs pro actibus ſumi debent. Beatitudines ſunt actus, prout connotantes ordinem ad præmium ſub quadam apta proportione. Fructus ſunt actus, prout connotantes ſuauitatem & iucunditatem animi in iis exercendis. Beatitudines magis denotant actus præſtantiores virtutum: fructus verò alios etiam actus. Vnde ait S. Thom. art. 2., plus requiri ad rationem beatitudinis quàm ad rationem fructus, & omnes beatitudines poſſe dici fructus, non verò omnes fructus beatitudines. Beatitudines demum magis referuntur ad dona quàm ad virtutes, fructus magis ad virtutes, vel ad virtutes & dona ſimul: ſiue hæc omnia ſumantur pro actibus, ſiue etiam pro habitibus bonis.

QVÆSTIO SEPTVAGESIMAPRIMA

De Actibus & Habitibus malis, Hoc eſt Peccatis & Vitijs, In communi.

PECCATI nomine propriè actus malus, & vitij nomine habitus prauus, in morali ſcientia intelligitur. S. Thomas verò, cùm priùs egiſſet de habitibus in communi, & ſubinde in ſpeciali de habitibus bonis, hoc eſt virtutibus; modò ſe tractaturum proponit de vitiis, quaſi principaliter & per ſe proſequendo tractationem de habitibus: adiungitquè de peccatis, quaſi connexione quadam, ideoquè prænominauit vitia peccatis. Verùm, vt nos prænotauimus ad initium quæſtionis 55., poſt tractationem de actibus, & alteram de habitibus in communi, conſequenter agere oportebat, non ſolùm de habitibus bonis & malis in ſpeciali, ſed etiam, imò præcipuè, de actibus bonis & malis: ideo poſt præcedentem tractationem de actibus & habitibus bonis, præſentem adijcimus de actibus & habitibus malis: ac prænominamus peccata vitijs. Cùm præterea, hæc tractatio apud eundem D. Thomam, licèt de vitijs inchoata, tamen deinceps ferè tota in peccatis conſiderandis occupetur & perficiatur.

Suamquè quæſtionem in ſex diſtribuit articulos S. Doctor. Primò explicat, qualiter vitium directè opponatur virtuti, & peccatum actui virtutis, & malitia bonitati. Secundò explicat, vitium eſſe quodammodo contrarium rationali naturæ: quia iuxta rationem eſt bonum, præter & contra rationem eſt malum. Tertiò docet, actum vitioſum eſſe peiorem habitu: quia ſicut melius eſt benè agere quàm poſſe bene agere, ita peius eſt malè agere quàm poſſe malè agere: habitus autem in bonitate & malitia medium gradum obtinet inter potentiam & actum. Quartò docet, actum vitioſum poſſe ſtare ſimul cum virtute acquiſita, quia non ſtatim vnus actus producit habitum vitij & expellit habitum virtutis: non conſiſtere autem peccatum mortale cum charitate & virtutibus infuſis eam comitantibus, benè tamen cum ijs poſſe conſiſtere veniale peccatum. Quintò explicat, in omni peccato, etiam omiſſionis, inueniri aliquem actum, vel per ſe, vel ſaltem per accidens. Sextò demum explicat definitionem peccati traditam ab Auguſtino, *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*.

SECTIO PRIMA.

De Ratione Peccati.

Peccati entitas. IN primis, ad entitatem materialem peccati ſpectat, quod S. Thomas quærit art. 5., num in omni peccato neceſſe ſit interuenire aliquem actum. Vbi diſputari ſolet, an dari queat peccatum omiſſionis abſque omni actu: & hac occaſione alia plura de peccato omiſſionis hoc loco inſeruntur. Sed quomodo dari poſsit pura omiſsio, & quomodo mala, vidimus quæſt. 6. & quæſt. 18., quia res erat communis tàm quoad bonitatem quàm quoad malitiam. Alia verò ex iis quæ de peccato omiſsionis circa eundem articulum diſputari ſolent, communia ſunt ad bonitatem & malitiam actuum externorum, de quibus egimus quæſt. 20. Alia quæ de peccato omiſsionis ſpecialia ſunt, aptiori loco quæſt. ſequenti tractabimus.

Secundò, quoad rationem formalem peccati, ſcilicet malitiam, quidnam ſit, diſputari à pleriſquè ſolet, hìc circa art. 6. Sed hæc tractatio erat etiam bonitati malitiæquè communis, ideoquè de hac re ſufficienter egimus q. 18. *Peccati malitia.*

Tertiò, ad explicandam magis rationem peccati, plurimæ definitiones à Sacris Doctoribus excogitatæ ſunt. Paucas commemorat S. Thom. hic ar. 6., *Peccati definitio.*

plures

plures congerunt Scholaſtici in 2. diſt. 21., vbi Bonauentura colligit vſque ad viginti. Inter omnes autem celebris eſt definitio Auguſtini lib. 22. contra Fauſtum cap. 17., quam benè explicat & defendit S. Thom. art. 6., *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Vbi Expoſitores quærere ſolét, num ideo peccatum ſit malum quia eſt contra legem, vel è conuerſo. Sed quia hoc etiam commune erat quoad bonitatem, num videlicet actus virtuoſi ideo ſint boni quia approbati per legem, vel e conuerſo; de hac quoque re egimus in communi eadem illa quæſt. 18.

Peccati attributa. Quartò, circa eundem articulum ſolet inquiri, quomodo peccatum ſit auerſio à Deo & offenſa Dei: ac ſuper articulum 2., quomodo ſit contra rationalem naturam. Sed quia planè res erat communis ad proprietates actuum etiam bonorum, qui ſunt grati Deo, & conformes rationali naturæ; egimus de hoc quæſt. 21.

Peccati oppoſitio cũ virtute. Quintò, facile eſt quod docet S. Th. art. 1., peccatum opponi virtuti quatenus opponitur actui virtuoſo ad quem virtus ordinatur. Difficile tamen eſt, quod ibidem docet, malitiam eſſe oppoſitam bonitati conſequenter: quia inquit, bonitas conſequitur ad rationem virtutis. Et difficultas oritur ex hoc, quòd bonitas non eſt ratio conſequens, ſed potiùs eſſentialis virtuti. Propter hoc laborant Expoſitores ad explicandam mentem S. Thomæ & rem ipſam. Sed fortaſſe de mente S. Thomæ eſt, bonitatem ſe habere conſequenter ad virtutem, ideſt ſe habere ad inſtar formę reſpectu ſubiecti: quia in ipſa virtute conſiderare poſſumus, tum realitatem eius materialem in ratione qualitatis, tum rationem formalem quæ eſt bonitas: & quidem, ſemper forma ſe habet conſequenter ad ſubiectum, quamuis ſit eſſentialis toti conſtituto ex ſubiecto & forma. Vel bonitatem ſe habere conſequenter, ideſt ſe habere vt differentiam ad genus: quia in ipſa virtute conſiderare poſſumus, tum rationem communem qualitatis & habitus, quod eſt genus virtutis; tum differentiam bonitatis, contrahentem genus habitus ad habitũ virtutis: vbi etiam differentia ſe habet quodammodo cóſequéter ad genus, quia ſupponit genus. Vtcunquè tamen S. Th. intellexerit, de re patet, quomodo peccatum virtuti & actui virtuoſo, ac malitia bonitati opponatur: ſi enim ſumatur malitia poſitiuè, opponitur contrariè bonitati; ſi verò ſumatur priuatiuè, opponitur priuatiuè: ita patet ex dictis quæſt. 18. ſect. 29. & 30.

Sextò demum, verum eſt quod docet S. Thomas eodem art. 1., peccatum mortale ita eſſe oppoſitum virtuti, vt ſtatim expellat virtutes infuſas, charitatem & alias annexas gratiæ ſanctificanti; non verò expellere fidem & ſpem, niſi ſit peccatum infidelitatis & deſperationis. Quomodo verò & qua ratione peccatum mortale expellat gratiam & virtutes infuſas, alio loco magis proprio videbimus. Verum eſt etiam quod docet S. Thomas, peccatum non ſtatim expellere virtutes acquiſitas, neque enim vno peccato ſtatim producitur habitus vitii: ſed per frequentes actus vitioſos gignuntur vitia in anima, & ſic etiam deſtruuntur virtutes oppoſitæ. Manifeſtum quoque eſt quod ait S. Tho. peccatum veniale poſſe & ſolere conſiſtere, non ſolùm cum virtutibus acquiſitis, ſed etiam cum infuſis: nec enim per peccata venialia amittitur gratia ſanctificans, & virtutes infuſæ, nec inquam in toto nec in parte; niſi quatenus peccata venialia diſponunt ad peccatum mortale, quod tandem infuſas virtutes depellit. *Peccatum expellit virtutes.*

SECTIO SECVNDA.

De Ratione Vitij.

DAri habitus vitioſos, & alia quæ de eorum ratione dici poſſent, ſatis conſtant ex dictis de habitibus in communi, & à pari de habitibus virtuoſis.

Et rurſus in vitio conſiderari poteſt, tum entitas eius realis, tum priuatio quatenus excludit rectitudinem virtutis oppoſitæ: ſicut dicebamus, in peccato inueniri malitiam poſitiuam & priuatiuam. Vbi vitium, ratione ſuæ entita- *Vitij entitas & deformitas.*

tis poſitiuæ eſt virtuti contrarium, quod docet S. Thom. art. 1.: ratione autem priuationis, opponitur illi priuatiuè.

Vitium excludit virtutem acquiſitã. Vndè, dum habitus vitij producitur & augetur in anima, excludit habitum virtutis oppoſitæ: eſt enim cum illo incompoſſibilis. Paterquè ab experientia & ratione: qui enim aſſueſcit operibus malis, oppoſitis alicui certæ virtuti, eo minorem facilitatem, imò maiorem difficultatem contrahit ad actus virtutis oppoſitos. Et res eſt vniuerſalis: facilitas enim ſeù promptitudo ad quoſdam actus, ex ſui natura non poteſt ſimul ſtare cum facilitate & promptitudine ad actus oppoſitos, ſeù cum difficultate ad eoſdem illos actus, quam planè difficultatem inducit habitus oppoſitus.

Poteſt & ſolet eſſe ſimul cum infuſa. Poſſunt tamen vitia exiſtere ſimul cum virtutibus infuſis. Eſt communis ſententia. Et patet ab experientia: quia homo antea vitioſus, & poſtea per ſuſceptionẽ Baptiſmi aliouè modo iuſtificatus, adhuc experitur in ſe procliuitatem ad malum quam antea contraxerat: ergo per virtutes infuſas non penitus depoſuit habitus vitioſos quos antea acquiſierat. Conſtat etiam, per peccata venialia acquiri quidem vitia ijs correſpondentia, non autem expelli virtutes infuſas. Rationem verò huius rei aliqui reddunt, quia vitium & virtus infuſa ſunt res diuerſi ordinis, vitium nempe ordinis naturalis, virtus infuſa ordinis ſupernaturalis. Sed hæc ratio non ſatisfacit: quia ſine dubio, vnus actus virtutis infuſæ, & alius actus vitij oppoſiti, ſunt inter ſe contrarij & incompoſſibiles, quamuis pariter ſint diuerſi ordinis: habent enim hi actus conuenientiam in conceptu aliquo ſuperiori ſub ratione tendentiæ erga tale obiectum, in qua fundari poteſt contrarietas & oppoſitio: Melior ergo ratio eſt: quia virtus infuſa non tribuit potentiæ facilitatem operandi, ſed ſolùm facultatem ſimpliciter operandi, ideoquè ſe habet per modum potentiæ: at potentia faciendi quoſdam actus, non eſt contraria & incompoſſibilis cum facilitate ad alios actus oppoſitos. Sicut manifeſtè patet in potentijs animæ, quæ vtiquè habent facultatem ad omnes actus oppoſitos, & ſimul acquirunt facilitatem ad quoſdam actus, nullatenus læſa poteſtate ad alios actus contrarios. Et hinc etiam eſt manifeſta diſparitas, quare vitium ſit contrarium & incompoſſibile cum virtute acquiſita, vt antea dicebamus, non verò cum virtute infuſa.

Peius eſt peccatum vitio. Deniquè verum eſt quod docet S. Th. art. 3., ex Ariſt. 9. Metaph. tex. 19., vitium non eſſe peius peccato, ſed potiùs è couerſo. Quod benè probat: quia habitus non dicitur malus, niſi ex hoc quòd inclinat ad actum malum: cùm ergo denominetur malus propter malitiam actus, vtiquè ipſe actus eſt peior habitu. Probat etiam in argumento *Sed contra*: quia pro actu vitioſo peccator iuſtè punitur, non autem pro habitu vitioſo. Hinc verò quærunt aliqui, non ſolùm quoad moralem æſtimationem, ſed etiam quoad phyſicam entitatem, quæ comparatio ſit inter vitium & peccatum, inter actum & habitum. Sed ſanè res eſt communis ad omnes actus & habitus, quæ proinde non eſt huius loci.

Cæterùm, iam de peccatis cum S. Thoma agere proſequemur: nam de vitijs, ferè alia non occurrunt, quæ ex dictis de habitibus moralibus & de habitibus virtuoſis colligi non poſſint, quæuè vlteriorem tractationem expoſcant.

QVÆ-

QVÆSTIO SEPTVAGESIMASECVNDA

De Diſtinctione Peccatorum.

PRAESENTEM quæſtionem in nouem diuidit articulos S. Thomas. Primò docet, peccata differre ſpecie penes obiecta: quia ſpecies peccati maximè debet attendi penes actum voluntarium: ipſi autem actus voluntarij diſtinguuntur ſpecie penes obiecta. Secundò, hinc infert, rectè diſtingui peccata ſpiritualia & carnalia: quia peccata ſpiritualia habent pro obiecto delectationem ſpiritualem, carnalia verò carnalem. Tertiò docet, peccata non diſtingui ſpecie ex parte principij actiui aut motiui, quia ex vno principio actiuo vel motiuo poſſunt prodire diuerſæ ſpecies peccatorum: ſed benè, diſtingui ex parte diuerſæ cauſæ finalis, quia finis eſt obiectum voluntatis. Quartò docet, rectè diſtingui peccata, erga ſe ipſum, & Deum, & proximum: quia nempe triplex ordo ſeruandus eſt, ad ſe, ad Deum, ad proximum: per receſſum autem ab huiuſmodi ordine peccata contingunt. Quintò docet, non diſtingui ſpecie peccata ex reatu pœnæ: quia reatus pœnæ conſequitur rationem peccati, & ſe habet per accidens, ideſt præter intentionem peccantis. Sextò docet, comparando peccatum commiſsionis & peccatum omiſsionis, differre quidem ſpecie materialiter, tanquam actus & priuatio actus: non neceſſariò autem differre ſpecie formaliter in ratione peccati, quia poſſunt in eadem malitia conuenire, vtpotè dum auarus ex eodem affectu, rapit quæ non debet, & non dat quæ debet. Septimò docet, conuenienter diuidi peccata, cordis, oris, & operis; non quidem tanquam per ſpecies completas, ſed tanquam per quoſdam gradus perficientes vnam totalem ſpeciem, quando ex eodem motiuo procedunt, dum v. g. iracundus ex appetitu vindictæ, perturbatur in corde, verba contumelioſa profert in ore, & facta iniurioſa exercet in opere. Octauò docet, diſtingui ſpecies peccatorum penes exceſſum & defectum, quia habent diuerſa imò contraria motiua, nempe intemperantia per exceſſum ex amore delectationum, & inſenſibilitas per defectum ex earum odio. Nonò tandem docet, peccata non diſtingui ſpecie ex diuerſis circumſtantijs, quando adeſt idem motiuum: ſed benè diſtingui ſpeciem, quando adſunt diuerſa motiua.

SECTIO PRIMA.

De Diſtinctione ſpecifica Peccatorum.

HAec diſtinctio ſpecifica peccatorum, non debet intelligi quoad diuerſitatem phyſicam, ſed quoad diuerſitatem moralem, penes deformitatem, qua conſtituuntur in ratione peccati. Vnde S. Thomas art. 6. notauit, ad eandem ſpeciem homicidij pertinere, iugulationem, lapidationem, & perforationem; quamuis alioqui hi actus ſpecie differant in eſſe naturæ. Hæc autem moralis diuerſitas, maximè iuxta æſtimationem quandam moralem penſanda erit.

Primò ergo, peccata diſtingui ſpecie ex obiecto, vt docet S. Thom. art. 1., eſt res certa & manifeſta, ac ſatis patet ex dictis quæſt. 18. ſect. 4. *Diſtinguũtur peccata ex obiecto.*

Secundò, diſtingui etiam ex circunſtantijs, vt docet S. Thom. art. 9., patet ex dictis eadem quæſt. ſect. 5., vbi explicauimus, quomodo circunſtantiæ reſpectu eius ſpeciei quam tribuunt actui in genere moris, non ſint circunſtantiæ accidentales, ſed conditiones eſſentiales. Difficultas tamen grauis eſt, de eo quod S. Thom. ait hìc art. 9., peccata non ſumere ſpeciem ex circunſtantijs, niſi habeant rationem motiui. Sed de re ipſa & mente S. Thomæ ſatis diximus ibi ſect. 6. Et rurſus, quomodo in eo- *Ex circũſtantijs.*

dem actu materiali poſſint reperiri plures deformitates, diſtinctæ ſpecie, ex obiecto & circunſtantijs, explicauimus ibi ſect.13.

Ex cauſa Tertiò, ad idem facit, quod S. Tho. art.3. concedit, peccata diſtingui ſpecie ex cauſa finali. Quod verò ait non diſtingui ſpecie ex principio & motiuo, debet intelligi, niſi ex parte principii afferatur circunſtantia apta tribuere ſpeciem. Alioqui patet, circunſtantiam coniugii in eo qui fornicatur conſtituere ſpeciem adulterii. Et ſimiliter ex parte ſubiecti & quaſi cauſæ materialis, ſi Clericus percutitur, circunſtantia percuſſi dat actui ſpeciem ſacrilegii.

Ex effectu. Quartò, ſimiliter poſſunt peccata diſtingui ſpecie ex effectu ſe habente in ratione circunſtantiæ: ex eo enim quòd prævidetur ſequuturus effectus quem tenebamur vitare, ſumitur ſpecies malitiæ ob circunſtantiam ipſius effectus. Rurſus, inter effectus computatur reatus pœnæ, de quo agit S. Thom. art. 5.: pœna enim eſt effectus culpæ. At verò ex diuerſitate pœnæ non diſtinguuntur ſpecie peccata, vt benè docuit S. Thomas: ſed potius ob diuerſitatem quorundam peccatorum, diuerſæ pœnæ ſunt iis impoſitæ, ſingulis proportionatæ. Addit hinc S. Thom., quomodo diſtinguantur peccatum mortale & peccatum veniale: quorum diſtinctio præcipuè explicatur penes reatum pœnæ, inquantum peccatum mortale meretur pœnam æternam, veniale temporalem. Sed de hoc agemus proprio loco quæſt.88.

Ex oppoſitione ad virtutes. Quintò deinde, ſolent peccata ſpecie diſtingui ex oppoſitione ad diſtinctas virtutes. Quæ quidem ratio diſtinguendi peccata, optima eſt, non ſolùm ratione malitiæ priuatiuæ, quæ eſt carentia rectitudinis oppoſitæ; ſed etiam ratione malitiæ poſitiuæ, quæ eſt contraria bonitati oppoſitæ. Diſtinguuntur autem ſpecie omnia illa peccata quæ ſunt contra diuerſas virtutes, vt manifeſtum eſt. Sed etiam contra eandem virtutem poſſunt plura peccata diſtingui, ratione diuerſæ oppoſitionis ad eandem virtutem. Sic aduerſus religionem plurima peccata diſtinguuntur, vt perfidia, periurium, ſacrilegium, plures etiam ſpecies ſacrilegij: vbi tamen, ſicut diſtinguuntur hæc peccata, ita diſtingui debent actus virtuoſi intra eandem virtutem religionis. vtpotè votum, iuramentum, cultus ſacrarum rerum. Sed præterea, etiam ſi non diſtinguâtur ſpecie plures actus eiuſdem virtutis, inueniuntur peccata diſtincta ſpecie contra eundem virtutis actum. Huiuſmodi ſunt peccata extrema oppoſita, in quorum medio conſiſtit virtus: & hæc peccata non ſolùm diſtinguuntur ſpecie, ſed etiam ſunt inter ſe contraria: Sic docet S. Thom. art. 8. Et eſt res manifeſta: prodigalitas enim & auaritia, intemperantia & inſenſibilitas, ſunt peccata ſpecie diſtincta & contraria; illa quidem aduerſus liberalitatem, hæc aduerſus temperantiam. Diſtinguuntur autem ſpecie huiuſmodi peccata, eò quòd habeant diuerſum oppoſitionis modum cum eadem virtute, nempe per exceſſum &, defectum. Difficultas verò eſt in ſententia eorum qui non aliam agnoſcunt peccati malitiam niſi priuatiuam: etenim non erit diſtincta ſpecie priuatio, vbi ſit eadem rectitudo. De qua re diximus q. 18. ſect.30.

Alio adhuc pacto diſtinguuntur ſpecie peccata contra eandem virtutem, per commiſſionem & omiſſionem. Sine dubio enim, aliud peccatum eſt non amare Deum, & aliud odiſſe Deum: item non elicere actum fidei vel ſpei, atque elicere actum infidelitatis vel deſperationis: non audire miſſam die feſto, atquè iniuria afficere miſſam. Debentq; omnino huiuſmodi peccata explicari diſtinctè in confeſsione. Difficile tamen eſt quod ait S. Thom. art. 6., peccatum commiſsionis & peccatum omiſſionis non diſtingui ſpecie formali, ſed tantùm materialiter, quatenus commiſſio eſt actus poſitiuus, omiſsio verò negatio quædam: per quod dicere videtur, non diſtingui ſpecie deformitatem formalem vtriuſquè peccati. Exempla etiam quæ affert, non videntur accomodata. Non differunt, inquit, ſpecie, rapere aliena, & non ſoluere debita: non differunt, nimis comedere, & ieiunia debita prætermittere. Hæc inquam exempla non continent propriè pecca- *Ex ratione commiſſionis & omiſſionis.*

cum

tum vllum omiſſionis. Quinimò planè idem eſt, non reddere alienum, & retinere alienum: vnde hoc ipſum eſt peccatum commiſſionis; nam retentio, eſt quædam continuata acceptio & rapina. Similiter, non ieiunare, idem eſt ac nimis comedere, ſcilicet quando vel quod non eſt comedendum: atquè adeo pariter eſt peccatum commiſſionis.

Explicatur S. Thomas vno modo, Propter hoc, Expoſitores ſuper eundem articulum laborant ad explicandam mentem S. Thomæ, variaſquè excogitarunt expoſitiones. Sed fortaſſe poterit explicari, loquutum eſſe, quando omiſſio aliqua & commiſsio inter ſe neceſſariò coniunguntur, ſeu quando poteſt idem peccatum exprimi, aut per modum commiſſionis, aut per modum omiſsionis; & ſimiliter præceptum quod violatur poteſt exprimi, aut per modum præcepti negatiui, aut affirmatiui. Sic enim in exemplis illis, ſi dicatur præceptum eccleſiæ eſſe de ieiunio, exprimitur tanquam affirmatiuum; ſi dicatur eſſe de non comedendo, exprimitur tanquam negatiuum: & ſimiliter, ſi dicatur peccatum non ieiunandi, exprimitur tanquam omiſsio; ſi dicatur peccatum comedendi, exprimitur tanquam commiſſio. Pariter in retinendo, ac non reddendo alienum. Hoc ergo modo verum eſt, huiuſmodi peccatum commiſſionis & peccatum omiſsionis, non ſolùm non diſtingui ſpecie, ſed prorſus eſse vnicum, quod quidem duplici modo poſsit exprimi. Vel poteſt exponi quoad actus voluntatis internos reſpicientes opus quod fieri deberet. Videlicèt eiuſdem rationis eſſe, velle non audire miſſam, ac non habere actum volendi audire tempore præcepti. Et in exemplis illis S. Thomæ, habere voluntatem retinendi alienum, ac non habere voluntatem reſtituendi: item habere voluntatem comedendi, ac non habere voluntatem ieiunandi.

Explicatur alio modo. Vel poteſt exponi: peccatum commiſsionis, & peccatum omiſsionis, non differre ſi ſint ex eodem motiuo, vt loquitur S. Thomas. Videlicet, ſi quis ob certum quendam finem, ab vna actione abſtineat, & aliam exerceat; tunc illa omiſsio, & hæc commiſsio, habent eandem formalem malitiam, etiam ſi alioqui materialiter videantur peccata inter ſe contraria: vt potè ſi quis vno die nil comedat ad hoc vt die ſequenti plus ſe ingurgitet: tunc enim quamuis illa nimia abſtinentia materialiter opponatur temperantiæ per defectum, quod dicitur peccatum inſenſibilitatis; tamen ob relationem in illum finem, habet tunc malitiam gulæ: non autem per hoc definit habere illam quoque malitiam, quam ex ſuo genere & obiecto intrinſecè habet, ſed ſimul habebit vtramquè malitiam.

Ad hoc etiam ſpectare videtur, quòd ſi quis ex vno eodemquè motiuo, v. g. ex contemptu legis & præcepti, delinquat, ſiue committendo, ſiue omittendo, peccatum erit eiuſdem rationis & ſpeciei, ratione illius malitiæ quæ deſumitur ex illo motiuo. Videlicèt, ſiue quis non audiat ſacrum in die feſto, ſiue comedat carnes in die prohibito, ex hoc motiuo formaliter vt contemnat præceptum eccleſiæ; vtrumque peccatum habebit vnam ſpecie malitiam inobedientiæ ſpecialis, licèt ſimul habeant alias ſuas malitias intrinſecas diſtinctas. Rurſus, huc etiam ſpectat, quòd ſiue quis iurauerit ſe facturum quippiam, v. g. dare eleemoſinam, ſiue non facturum, v. g. non ludere; eadem ſpecies malitiæ videtur contra iuramentum, in omittendo eleemoſinam, & in committendo ludum: quia nimirum ratio formalis huius peccati, conſiſtit in violatione iuramenti, & perinde ſe habet frangere ac violare iuramentum vno vel alio modo.

Qualiter diſtinguantur peccata ex oppoſitione ad diuerſa præcepta. Sextò tandem dubium eſt, num peccata diſtinguantur ſpecie ex oppoſitione contra diuerſa præcepta. S. Thomas quæſt. 2. de Malo art. 6. in corpore, rationabile iudicauit, ea quæ ſunt mala quia prohibita, diſtingui ex diuerſitate præceptorũ prohibẽtium. Sed hìc articulo 6. ad 2., abſolutè ait, peccata non diſtingui ſpecie ex præceptis. Vbi Caietanus vult, S. Thomam retractaſſe ſententiam priori loco traditam; & ipſe hanc poſteriorem amplectitur. Similiter & alij circa eundem articulum. Vaſquez tamen diſp. 98. vult, ex diuerſis præceptis, etiam in materia eiuſdem virtutis, ſpecie diſtingui peccata.

Verùm,

Verùm, de ijs quæ ex natura ſua mala ſunt, facilè conſtat, quomodo ex ſe propriaquè natura & diuerſitate diſtinguantur ſpecie moraliter, v. g. occidere, furari, fornicari. Et iuxta eandem diuerſitatem dici poſſunt eſſe diuerſa præcepta naturalia, contra quæ fiunt talia peccata; ſicut nempe diſtinctè in Decalogo recenſentur. Eo verò modo quo dicebamus quæſt. 18. ſect. 23., peccata eſſe contra legem æternam, & an ideo ſint mala quia contra legem æternam: ita pariter conſtat, diuerſa peccata eſſe contra diuerſa præcepta talis legis, & an ideo ſint diuerſa quia ſunt contra diuerſa præcepta, vel potiùs è conuerſo. Diuerſa inquam ſunt præcepta legis æternæ, & ſimiliter legis naturalis, ex parte materiæ & obiecti; alioqui enim manifeſtum eſt, ex parte actus diuini intellectus, vnum ſimplicem eſſe actum legis æternæ, & ſimiliter ex parte noſtri luminis naturalis, vnam eſſe rationalem potentiam, quæ dicitur lex naturalis.

De ijs verò, quæ ideo tantùm mala ſunt, quia poſitiua lege prohibentur, conſtat quoque, eatenus differre ſpecie moraliter, quatenus ſunt in diuerſa materia & prohibentur ex motiuo diuerſarum virtutum. Ita differunt hæc peccata, frangere ieiunium in quadrageſima, laborare in die feſto, & ſimilia. Cumq; hæc ideo ſint mala quia ſunt contra legem poſitiuam: ita pariter dici poterunt, ideo eſſe diuerſa peccata, quia ſunt contra diuerſa præcepta: ideo verò præcepta ſunt diuerſa, quia ſunt in diuerſa materia. Vnde, non eſt in arbitrio Legiſlatoris, condere leges in diuerſa materia ex proprio & ſpeciali motiuo talis materiæ, quin reſultet ſpecifica diuerſitas peccatorum. Itaquè primariè tandem & originaliter hæc peccata diſtinguuntur ſpecie ex diuerſitate obiecti ac materiæ, proximè tamen ex præceptis. Et iuxta hoc explicari poterunt & conciliari duo loca allegata S. Thomę.

Vel diſtinguantur plures deformitates in eodē peccato.

Si verò idem peccatum ſimul ſit contra legem æternam ſeù naturalem, & contra legem poſitiuam; dum nempe idem opus ex natura ſua malum, prohibetur inſuper lege poſitiua: vel rurſus, ſi vltra vnam legem poſitiuam, addatur alia idem prohibens: videri inquam poteſt, ex hac diuerſitate pręceptorum circa eandem rem, diſtingui peccata formaliter, hoc eſt diſtingui plures deformitates morales in eodem opere materiali, quatenus contrario diuerſis legibus. Et ita contendit Granadus tract. 2. de Peccatis diſp. 1. ſect. 2. Communis tamen & vera ſententia eſt, ex hac parte non diſtingui ſpecie peccata, niſi vna lex poſitiua, ſit ex diuerſo motiuo virtutis ab alia lege, vel æterna ſeù naturali, vel etiam poſitiua. Ita Caietanus, Medina, & alij hic art. 6., Valentia quæſt. 2. de Peccatis puncto 1., Vaſquez diſp. citata, Lorca diſp. 14. de Peccatis, & plures quos refert ac ſequitur Salas diſp. 3. de Peccatis ſect. 2. concluſ. 1. Et patet facilè à poſteriori: quia de facto, ea ipſa quæ ex natura ſua mala ſunt, ſimul diuerſis poſitiuis & ſcriptis legibus prohibentur, tum lege diuina ſcripta in Decalogo, tum legibus humanis, Eccleſiaſticis, & ciuilibus: nec propterea in vnoquoquè peccato tot ſunt malitiæ. Ratio quoque à priori reddi poteſt; quia dum plures leges reſpiciunt vnum idemquè motiuum virtutis, eandem ſcilicet honeſtatem, non inferunt aliam & aliam deformitatem; ſed tantùm magis ac magis inculcant, ne fiat peccatum ob deformitatem quam habet.

At ſi aliqua lex prohibeat quoddam peccatum ex nouo motiuo diuerſæ virtutis, tunc conſtituet peccatum in alia ſpecie: & ex huiuſmodi diuerſitate legis, diſtinguuntur peccata ſpecie. Sic, ex prohibitione Eccleſiæ de percuſsione clerici; de furto rei ſacræ, de effuſione ſanguinis in loco ſacro, intuitu religionis, & ob reuerentiam perſonæ, rei, & loci ſacri: hinc inquam additur malitia ſacrilegij contra religionem, vltra malitiam homicidij vel furti contra iuſtitiam. Notarunt hoc aliqui ex Auctoribus allegatis. Eſtquè res certa. Si inſuper determinet ſe quis ad aliquod peccatum, ex eo formaliter motiuo quia eſt contra legem, quia eſt prohibitum ab Eccleſia, hoc peccatum ex tali motiuo contrahet ſpecialem deformitatem inobedientię contra legem, diſtinctam

ſpecie

ſpecie ab illa malitia, quam idem peccatum habebat ex natura ſua, vel ex prohibitione legis poſitiuæ, latæ in fauorem eius virtutis, cui opponitur tale peccatum. Et alia demum ad hanc rem dicenda erunt in propria materia de legibus.

SECTIO SECVNDA.

De Diſtinctione numerica Peccatorum ex parte operis mali.

DIfficile ſanè eſt explicare, quo pacto diſtinguantur numero ſingula peccata intra eandem ſpeciem: ſed admodum vtile & neceſſarium eſt propter confeſsionem ſacramentalem, in qua explicitè numerum mortalium peccatorum Fideles confiteri tenentur.

Diſtinguũtur numero peccata ex parte operis conſummati. Primò ergo, diſtinguuntur peccata numero, ex parte ipſorum actuum quibus opus peccati completur & conſummatur: nempe diſtincta peccata ſunt occiſio vnius hominis & occiſio alterius, item vna & altera fornicatio, ſimiliter omiſsio officij vel miſſæ vno & alio die. Quod quidem verum eſt, etiam ſi vnum opus peccati immediatè poſt aliud conſequatur abſque interruptione & mora temporis: quia nempe ipſi actus, ſinguli in ſe, ſunt peccata conſummata, nec vnum per ſe ordinatur ad aliud: quare etiam ſi immediatè contingat vnum poſt aliud, adhuc ſunt plura peccata. Ita notauit Nauarrus in Summa cap. 6. n. 17. & alii frequenter. Imò etiam ſi plures huiuſmodi actus ſimul prorſus eodem tempore fiant, adhuc erunt diſtincta peccata, ſi nempe quis ſimul plures homines occidat. Idquè patet eadem ratione. Rurſus, ſi ſint plures actus incompleti, tamen inter ſe diuiſi & interrupti, ſinguli per ſe habentes peccati malitiam, erunt etiam plura peccata: videlicèt pluries habere tactus impudicos, pluries verberare aut vulnerare inimicum, ſiue ſingulis vicibus hæc fiant animo complendi & conſummandi peccatum fornicationis aut homicidii, ſiue abſque hac intentione, ob ſolam delectationem tactuum, & iniuriam verberum. Præterea, ſunt plura peccata, ſi vnus ſit actus completus, v. g. fornicatio, homicidium, alius incompletus, ab illo tamen diuiſus & non moraliter cóiunctus: vt ſi quis antea verberet inimicum, & poſtea altera vice occidat. Si etiam hi actus continuanrur exteriùs, tamen cum mutatione propoſiti & intentionis interioris, erunt quoque plura peccata. Ita notauit Nauarrus eo numero 17. Et eſt res certa: ſi enim incipiat quis verberare inimicum abſque animo occidendi, & interim mutato propoſito determinet occidere & occidat: illa verberatio fuit diſtinctum peccatum, ac ſi fuiſſet tempore diſcreta. Sic etiam, ſi v. g. tria verbera intulit abſque animo plus verberandi, illicò autem mutata voluntate plura infligat verbera, erunt duo diſtincta peccata verberationis. Et ratio eſt: quia mutatio voluntatis, tollit vnitatem moralem operis, ſub qua alioqui fuiſſet vnum peccatum.

Conſtituitur vnum numero peccatum ex diſtinctis actibus incompletis. Secundò, Ex alia parte poterunt plures actus phyſicè diſtincti, conficere vnum moraliter peccatum. Dum v. g. quis continenter tria aut plura verbera ſeù vulnera infligit inimico: vnde Nauar. cap. *Conſideret* de Pœnit. diſt. 5. nu. 48. notauit, vnam excommunicationem incurri in tali percuſsione clerici. Sic etiam dum quis vulnerat inimicum animo eum occidendi & tandem occidit, hoc totum eſt vnum homicidii peccatum. Ratio eſt: quia huiuſmodi actus, licèt phyſicè diſtincti, habent tamen moralem continuationem, ob quam conficiunt vnum completum peccatum, vnum ſcilicèt vnitate morali. Quod adhuc verificatur, etiam ſi aliqua temporis morula inter vnum & alium actum intercedat. De facto enim, quando quis verberat inimicum, vnus motus brachii, non eſt adeo coniunctus cum alio motu, quòd nulla quies media intercedat. Vnde etiam ſi quis manu tenens inimicum, animo illum verberibus onerandi, aliquantiſper quieſcat vt opus incæptum proſequatur, id totum erit adhuc vnum moraliter peccatum. Sic etiam ſi quis vno operationis curſu, præparat arma, conficit iter, quærit inimicum, quem tandem inuentum occidit;

dit; licet in hoc plures diuerſæ actiones interueniant, tamen vnum moraliter conſtituunt peccatum homicidij conſummatum, ob eandem continuationem moralem.

Ac eadem ratione communiter notant, tactus inhoneſtos præcedentes copulam, non conficere diſtinctum peccatum, nec oportere vt diſtinctè explicentur in confeſſione. Si autem ſequantur poſt conſummatam copulam, abſquè animo iterum conſummandi peccatum, Suarez tomo 4. tertiæ partis diſp.22.ſect.5. nu.26. docet contra Nauarrum, eſſe peccatum à copula diſtinctum, diſtinctè explicandum in confeſſione, eo quod ex natura ſua ſunt veluti inchoatio noui peccati, & non complementum præcedentis. Attamen Lorca diſp.46. de Actibus defendit, huiuſmodi tactus ſe habere per modum complementi prioris peccati, & non conficere peccatum moraliter ab illo diſtinctum, dummodò non fiant animo iterum conſummandi peccatum. Sed certè tutius erit explicare in confeſſione tactus ſi quando habiti ſunt poſt copulam conſummatam, etiamſi immediatè poſt ſequuti ſint: ſi verò poſt aliquam temporis moram habiti ſunt, ſine dubio ſunt diſtinctum peccatum per ſe exprimendum in confeſſione, iuxta priores regulas.

Et hæc rurſus intelligenda ſunt, quando in actibus præcedentibus ordinatis ad conſummationem peccati, non occurrat noua & peculiaris circunſtantia, tribuens aliam malitiã: qualis eſſet ſi quis ad occidendũ inimicum vtatur veneficio ſuperſtitioſo, vel inferat ſcandalum alteri, ſiue vtatur perſona intermedia ad conſequendum intentum.

An ſit vnũ vel plura peccata, quãdo tales actus interrumpuntur.

Tertiò, difficilius eſt, an ſi contingant plures actus in ordine ad conſummandum aliquod peccatum, tanquam via ad ipſum, qui alioqui per ſe non eſſent mali, ſed tantùm vitientur ex ordinatione ad malum finem, & contingãt cũ aliqua interruptione & mora temporis, an hi omnes actus conficiant vnum numero peccatum. V.g., conficit quis longum iter vt interficiat inimicum, ſed in via ſæpè quieſcit, comedit, aliudvè fortaſſe negotium gerit, & ſtatim redit ad intentum, an inquam non obſtantibus his interruptionibus ſit adhuc vnum peccatum. Nauar. in cap. *Conſideret* nu.28. & in Summa cap.6.n.16. affirmat, vnum eſſe peccatum. Conſentit Lorca diſp. 46. de Actibus in fine; vbi ait, ridiculum eſſe, obligare eum qui iter fecit ad occidendum inimicum, vt explicet, quoties dormiuit aut mente diſtractus eſt. Allegatur pro eadem ſententia Caietanus, qui tamen tantùm dixit id quod ſectione ſequenti referemus. Faciunt verò pro hac ſententia, alij dicentes, repetitionem actuum voluntatis non diſtinguere peccata vt ſect. ſequenti referemus. Sed idem Nauar. eo cap. 6. Summę nu. 18. docet, eum qui longo tempore mulierem perſequitur, toties peccare, quoties interrumpit malam voluntatem, ceſſando ab opere exteriori, & poſtea illam repetit. Clariùs Vaſquez diſp.75. contendit, illa eſſe diſtincta peccata. Accedit Suarez loco priùs citato.

Vno modo ſunt plura peccata.

Sed diſtinguendum eſt, dupliciter poſſe hos actus cum interruptione contingere: vno modo vt quis ſtatuat nunc perficere peccatum, ſed non aſſequatur intentum, & alia vice redit, & ſic ſæpiùs repetit: alio modo vt quis ſtatuat committere peccatum ad quod longa præparatio requiritur & longum iter, atquè ita per partes conficit iter cum interruptione dicta. Primo modo, illa ſunt diſtincta peccata: idquè videtur voluiſſe Nauar. eo nu. 18., & clariùs indicauit loco citato ex cap. *Conſideret.* Ibi enim vna actio non eſt quaſi via ad aliam, ſed vnaquæquè ſiſtit in ſe ipſa & conſtituit peccatum, adeſtquè renouatio voluntatis cum aliqua mutatione propoſiti: dum enim quis ab initio voluit committere nunc peccatum, & poſtea videns ſe non poſſe aſſequi intentum, ab illa voluntate deſiſtit, ſed rurſus iterum redit, ſic denuò peccat.

Alio modo cum continuatione morali ſunt vnũ peccatum.

Secundo etiam modo, ſi intercedat aliqua retractatio voluntatis, ſi videlicet poſt quam quis confecit iter vnius diei, determinat non amplius pergere ad occidendum inimicum, ſed iterum mutato propoſito redit ad malam voluntatem & proſequitur iter: ſic inquam ſunt plura & diſtincta peccata: de qua re nullum eſt dubium. Rurſus, ſi magna & notabilis

bilis interruptio accidat, nempe diù moretur quis in medio itineris vt alia ſua negotia expediat, videntur etiam plura peccata: quia ea diuturna interruptio tollit continuationem & vnitatem moralem, quæ in huiuſmodi re conſideratur. Et hæc temporis dilatio tanti refert in moralibus, vt in conficiendis quoque Sacramentis, ſi notabilis mora interſit inter applicationem materiæ & prolationem formæ, non fiat Sacramentum, quod alioqui validè fit, ſi modica interſit mora, quę non tollat vnitatem moralem. Si autem non intercedat mutatio voluntatis, nec notabilis interruptio, tunc conuenienter locum habebit ſententia Nauarri, vnum eſſe peccatum, vnum vnitate morali & totali. Quam vnitatem exemplo explicauit Nauarrus: ſicut ligna & lapides, licèt phyſicè diſcreta, conficiunt vnam domum. Et ratio reddi poteſt: quia omnes illi actus ſe habent veluti partes vnius peccati totalis, & ſecundùm moralem æſtimationem reputãtur vt vnum, non obſtantibus illis interruptionibus, quas humana vita ſecum fert; quoniam æquiualenter res ſe habet, ſicut ſi plures actiones ad eundem finem ordinatæ fiant ſucceſsiuè vna poſt aliam. Adhuc tamen non excuſatur pœnitens, quin in confeſſione ſe accuſet de diuturna mora temporis & longo itinere, quod cum dictis interruptionibus confecit ob prauum finem intentum: de quo plura dicemus ſectione ſequenti.

SECTIO TERTIA.

De Diſtinctione numerica Peccatorum ex parte Voluntatis.

Ratio difficultatis in hac re non leuis eſt: quia circa idem opus & obiectum multiplicari poſſunt plures actus voluntatis, vt notum eſt: hinc oritur dubium, num ex hac parte diſtinguãtur numero peccata. S. Thomas in 2. diſt. 42. quæſt. 1. art. 1. abſolutè affirmare videtur. Idemquè ſentiunt Angeſtus cap. 9. Moralium §. 3. concl. 1., Tabiena verbo *Peccatum* §. 8., & Armilla §. 4. *Auctorũ placita.* Aliorum ſententia eſt, vnum cenſendum eſſe peccatum, etiam ſi plures actus voluntatis circa idem contingant & repetantur, niſi inter eos mediet mutatio propoſiti. Ita Canus in Relectione de Pœnitentia §. *Et per hoc ad primum*: cuius ſententiam, Vaſquez diſp. 75. c. 1. ait eſſe non paucis vulgarem & plauſibilem, ſed eſſe falſam & improbabilem. Sed pro eadem ſententia faciunt, Sotus, Ledeſma, Zumel, Henriquez, Rodriquez, Lopez, & alij apud Salas diſp. 6. de Bonitate & Malitia ſect. 6. concl. 4., qui etiam putat, eam non eſſe improbabilem, ſi non ſit magna interruptio & mora temporis inter vnum & alium actum voluntatis. Notant tamen Canus & hi alij Auctores, teneri pœnitentem explicare in confeſsione ſaltem tempus quo in praua voluntate moratus eſt. Alia media ſententia docet, actus voluntatis ſibi ſuccedentes, eſſe diſtincta peccata, ſi non continuentur in opere exteriori; ſi verò continuentur eſſe vnum peccatum: hoc eſt, ſi quis pro aliquo tempore abſque interruptione exercens opus malum, v. g. pergens ad occidendum inimicum, pluries eo tempore repetat malum propoſitum, tunc vnum fore peccatum. Ita Vaſquez diſp. 75., & Suarez tomo 4. 3. partis diſp. 22. ſect 5., qui tamen quoad priorem partem ait, in quibuſdam actibus internis, moraliter non poſſe explicari eorum diſtinctionem per modum plurium actuum, ideoquè debere explicari per moram temporis. Et poſteriorem huius ſententiæ partem tradidit quoque Caietanus 2. 2. quæſt. 66. art. 3. circa ſolutionem ad 3. & Tomo 1. Opuſculor. tractatu 31. reſponſione 15. dub. 2., quem ſecutus eſt Nauarrus in Summa cap. 6. nu. 16. & capite *Conſideret* de Pœnit. diſt. 5. n. 48.

Primò ergo aſſerendum eſt, ſi contingant plures actus voluntatis ſimul, & per modum vnius, habentes connexionem & ordinem inter ſe, circa aliquod opus & obiectum, conſtituunt ſimpliciter vnum peccatum. Videlicet, intendere quendam prauum finem, eligere media, deſiderare, ſperare conſequutionem finis, & ſi qui alij actus vno contextu adhibeantur, omnes ſimul *Actus võlũtatis ſe habentes per modũ vnius non diſtinguũt peccata.*

erunt

erunt moraliter vnum totale peccatum. Ita notauit Caietanus loco citato ex 2. 2. §. *Ad hoc dicitur*: vbi inquit, licèt ſinguli actus habeant fortè ſingulas deformitates plures in genere naturæ, tamen in genere moris vnam ſolam eſſe eorum moralitatem, & ideo vnum peccatum. Facilè autem id patet, tum ex communi exiſtimatione hominum, tum ex vſu confitendi peccata, tum ratione, quia hi omnes actus moraliter ſe habent per modum vnius.

Actus voluntatis qui continuãtur in opere externo, non diſtinguũt peccata.

Secundò. Si ſucceſsiuè contingant plures actus voluntatis, per repetitionem nempe mali propoſiti, ſi quodammodo continuentur in opere exteriori, hoc eſt homo eo tempore ex vi prauæ voluntatis proſequatur opus externum abſque interruptione media, hi etiam actus conſtituunt vnum moraliter peccatum. Patet: quia humano modo ita euenit, vt dum homo quicquam facit pro aliquo tempore, ſæpiùs repetat voluntatem id faciendi, vel aſſequendi finem ob quem operatur: idquè totum reputatur per modum vnius. Patet etiam ratione: quia tales actus voluntatis, licèt inter ſe disiuncti, tamen in quodam tertio vniuntur & moraliter continuantur, ſcilicèt in opere exteriori.

Dicunt tamen Vaſquez & Suarez, quòd ſi durante operatione exteriori contingat talis inconſideratio naturalis, vt quis nihil actu conſideret de occiſione v. g. inimici, ſed nihilominus adhuc pergat; hoc dicunt ſatis eſſe ad interruptionem moralem, vt poſtea redeunte conſideratione & repetita voluntate, nouum diſtinctum cenſeatur peccatum. Et Vaſquez addit, idem procedere, ſi mediet inconſideratio ſolius malitiæ, quia inquit non erit opus morale, niſi prout actu ſubdatur deliberationi voluntatis. Verùm, ſi ſic requirunt continuam actualem conſiderationem ad vnitatem moralem operis & peccati, iam certè requirunt actualem & continuam voluntatem operandi; vnde non admittunt, conſtitui vnum peccatum ex diſtinctis actibus voluntatis, & inter ſe non continuatis, quamuis continuetur idem opus externum. Omnino tamen admittendum eſt, non obſtante ea inconſideratione, adhuc vnum moraliter cenſeri peccatum: quia humano modo ita regulariter operari contingit, & ſufficit continuatio in opere exteriori. Imò ſi non obſtante illa inconſideratione adhuc homo proſequitur opus externum, vtique operatur ex vi præcedentis voluntatis: ergo planè adeſt moralis continuatio; eo magis quòd quæſt 20. diximus, vt opus externum ſit morale, & bonum vel malum, non oportere vt ſemper actu ſubſtet præſenti deliberationi voluntatis; ſed ſatis eſſe vt ex libera voluntate non retractata procedat.

Peculiaris autem difficultas eſt, num hac ratione vnum etiam cenſendum ſit peccatum non reſtituendi alienum, etiam ſi pluries repetatur voluntatis propoſitum de non reſtituendo. Nam ex vna parte in hoc etiam videtur adeſſe continuatio in eodem peccato externo: & ita Vaſquez diſp. citata putat, huius peccati eandem ferè eſſe rationem atquè aliorum: poſſe tamen alio modo proprio interrumpi, ſi quando interponatur impotentia reſtituendi. Ex alia parte Caietanus loco citato ex 2. 2. docet, retentiorem rei alienæ, non ſe habere tanquam peccatum actuale continuatum, ſed potiùs tanquam perſeuerantiam habitualem in peccato iam commiſſo. Sed de hac re, quæ ſpecialis eſt, proprio loco agemus.

Actus voluntatis qui conſummantur interiùs, ſunt diſtincta peccata.

Tertiò deinde, ſecluſa continuatione in opere exteriori, peccata interna quæ ex ſuo genere interiùs conſummantur, abſolutè diſtinguuntur penès diſtinctos actus voluntatis: videlicèt quoties repetitur actus odij Dei vel proximi, toties nouum peccatum committitur. Et ratio eſt: quia ſinguli ex his actibus per ſe conſtituunt peccatum conſummatum. Sed nihilominùs poteſt admitti, quòd ſi quis vno iracundiæ impetu cogitans de malo inimici, repetit actum deſiderandi malum; vel ſi quis immorans pro aliquo ſpatio in delectatione moroſa de actu carnali cogitato, repetat deſiderium quo mulierem carnaliter concupiſcat; hi inquam repetiti actus conſtituant etiam vnum moraliter peccatum: quia ſic eodem modo res ſe habere videtur, ac ſi eo toto tempore actualiter duraret odium vel carnale deſiderium.

Quartò, quoad peccata interna quæ ten-

Actus tendentes ad extra cū notabili interruptione, ſunt diſtincta peccata.

tendunt in opus externum, ſi adſit magna & notabilis interruptio inter vnum & alium actum, cenſenda erunt peccata diſtincta: quia tunc non interuenit moralis continuatio & connexio. Item ſi quis per expreſſam & poſitiuam deliberationem ſtatuat pro nunc ceſſare ab actu voluntatis, & conſequenter ex noua deliberatione exercet & repetit actum voluntatis; ſic Suarez ſect. citata n. 12. pro certo affirmat, diſtincta eſſe peccata.

Item cum mutatione propoſiti.

Quintò, multò magis & prorſus certum eſt, ſi contingat poſt aliquem voluntatis actum, hominem mutare propoſitum, & nolle amplius peccare, quacumquè ratione ad id moueatur, & poſtea repetat malum propoſitum; ſic diſtincta eſſe peccata: quia nimirum illa retractatio voluntatis maximè tollit moralem continuationem & vnitatem.

Alioqui moraliter dicentur vnum peccatum.

Sextò tandem; ſi abſque hac retractatione, & abſque notabili interruptione, homo repetit actus voluntatis hoc modo, v. g. ſtatuit quis nocte ſequenti aggredi & occidere inimicum, interim dum tempus adueniat ſæpiùs eadem cogitatione in mentem redeunte renouat eandem voluntatem, ſemper ſtatuens exequi primum propoſitum; ſic videntur hi actus conſtituere vnum moraliter totale peccatum. Sequitur hoc ex dictis ſect. præcedenti: ſimilis enim eſt ratio horum actuum, atquè illorum actuum externorum, quos in ordine ad finem prauum cum aliqua interruptione perfici dicebamus. Patet etiam: quia in morali æſtimatione id totum reputatur vt vnum, & illi omnes voluntatis actus ſe habent veluti partes vniùs peccati totalis, vnius ſcilicet, non quidem vnitate phyſica, ſed morali; & homo in eo ſtatu ſe habet quaſi continuè in ea mala voluntate perſeuerans: cùm etiam renouatio prioris propoſiti veluti naturaliter ex priori ſuboriatur, & ita morali quadam cauſalitate inter ſe illi actus continuantur, donec peccatum externo opere compleatur.

Debentq; explicari in confeſſione.

Nihilominùs, vbi hæc pluralitas actuum intercedit, licèt dicantur habere quandam vnitatem moralem, debet pœnitens in Confeſsione explicare moram temporis, & perſeuerantiam voluntatis, ſiue frequentiam actuum intra illud tempus, quando moraliter notabilis fuerit. Ita enim communiter notant, etiam illi Auctores qui volebant vnum conflari peccatum: & Nauarrus ipſe cap. 6. Summæ nu. 17. in fine, idem admonet. Nimirum, vel quia dicunt debere in confeſsione explicari circunſtantias notabiliter aggrauantes. Vbi, quamuis opinio oppoſita ſit probabilis, tamen non licebit, coniungendo hanc opinionem cum alia probabili de vnitate dicta peccati, excuſare pœnitentes ab hac obligatione: quia ex duplici opinione probabili poteſt inferri conſequens non probabile. Vel, eſto non ſit neceſſarium confiteri omnes circunſtantias notabiliter aggrauantes, ſaltem oportebit confiteri illas quæ reddunt peccatum æquiualens multis peccatis, vt ampliùs dicemus ſect. ſequenti.

SECTIO QVARTA.

De Diſtinctione numerica Peccatorum ex parte Obiecti & Præcepti.

Ex parte obiecti plures actus ſunt diſtincta peccata.

Ex parte obiecti poſſunt diſtingui peccata, ſi ſint diſtincti actus, etiam ſi alioqui conficerent vnum peccatum quando haberent idem obiectum. Videlicèt, ſi quis percutiat vnum, & ſtatim alterum, omnino duo peccata committit: cùm alioqui ſi continenter bis eundem hominem percuſſiſſet, vnum ſimpliciter fuiſſet peccatum. Item, ſi quis impudicè tangat vnam & alteram, duo ſunt peccata: cùm alioqui ſi vnam ſolam eo toto tempore impudicè tetigiſſet, ſemel tantum peccaſſet. Sic etiam ſi delectationem capiat cogitando de pluribus mulieribus, tot peccata committit, quot mulieres cogitat: cùm alioqui vnum fuiſſet peccatum, delectari eodem toto tempore de vna muliere.

Inſuper etiā vnus actus poteſt eſſe multiplex peccatum.

Imò rurſus, poſſunt ex parte obiecti diſtingui formaliter peccata, etiam ſi ſit vnus materialiter actus, attingens tamen plura ex parte obiecti. Videlicèt, ſi quis vno ictu plures occidat. Et in actibus internis; ſi vno actu deſideret plures mulieres, aut proponat occidere plures

plures homines, velit non ieiunare per totam quadrageſimam, velit non recitare officium per menſem, & ſimilia. Res enim perinde ſe habet, ac ſi tot actibus diſtinctis, tot homines occidiſſet, & ſic de alijs. Suarez tamen tomo 4. 3. partis, diſp. 22. ſect. 5., loquens ſpecialiter de actibus voluntatis, ait, non eſſe ex hac parte diſtinguendas plures formaliter malitias in eodem actu: ſed ſatis eſſe aſſignare vnam malitiam grauiorem tamen, ac neceſſariò explicandam in confeſſione. Sed ad rem non multum refert vno vel alio modo loqui, vbi res ſatis conſtat: nempe actum quidem in ſe eſſe vnicum, attingere verò plura ex parte obiecti. Vnde ille vnus actus æquiualet pluribus, & ſic ſaltem æquiualenter eſt plura peccata. Atquè adeo debet ſine dubio tale peccatum, ita vt commiſſum eſt, explicari in confeſſione, independenter ab illa quæſtione de obligatione confitendi circunſtantias notabiliter aggrauantes.

Et præſertim debebit appellari vna malitia vnius actus, quando attingit obiecti multitudinem in confuſo. Videlicèt, ſi quis incendat domum, intra quam ſcit plures homines habitare, neſcit tamen quot ſint: vel deſideret aut proponat occidere omnes ibi morantes quotquot ſint. Item, ſi quis vno verbo blaſphemet omnes Sanctos, aut omnes Angelos, vel omnes Martyres. Cùm enim peccanti notum non ſit quot ſint ij quibus iniuriam infert, non poterit certus numerus in peccato deſignari. Sed tenebitur pœnitens, explicare ſuum peccatum, dicendo ſaltem in confuſo quantum ipſe putare poterat de multitudine eorum quos offendit vel offendere voluit.

Et ex circunſtātijs quoque obiecti. Deinde, ad obiectum pertinent etiam circunſtantiæ, ex quibus poterunt diſtingui numero peccata. Videlicet ſi quis exerceat opus, ex quo videt ſecuturum ſcandalum plurium hominum, vel damnum temporale plurium. Item; ſi coniugatus habeat rem cum aliena vxore, duplicat adulterium, ex duplici circunſtantia vtriuſquè perſonæ: infert enim iniuriam vxori propriæ, & viro alterius. Et ſi Religioſus habeat rem cum moniali, ſimiliter peccat duplici ex parte contra religionem. Idquè totum explicandum erit in confeſſione.

Ex parte præcepti nō diſtinguū tur numero peccata. Iam ex parte præcepti, licèt dictum ſit ſect. 1., non diſtingui ſpecie peccata, ex eo præcisè quòd idem opus prohibitum ſit pluribus legibus: tamen inde diſtingui ſaltem numero plura peccata, ideſt plures deformitates in eodē actu, ſignificauit Nauarrus in Summa cap. 11. num. 4., dicens, debere pœnitentem explicare in confeſsione, ſi fregit ieiunium in die qui erat quadrageſimæ & vigiliæ, ſi prætermiſit audire miſſam die dominica incidente alio feſto, & ſi Frater Franciſcanus die Veneris comedit carnes contra præceptum Eccleſiæ & ſuæ regulæ. Sequitur Lopez par. 1. Inſtruct. conſcient. cap. 29. Vaſquez tamen diſp. 98. in fine, Sayrus lib. 2. cap. 5. num. 15., Salas diſp. 3. nu. 17., & alij quos ipſe refert, dicunt, ex hac parte non multiplicari peccata ſeù deformitates, nec pœnitentem teneri explicare concurrentiam illam præceptorum: quoniam in eo peccato non per hoc geminatur deformitas: nec circunſtantia duplicis præcepti aggrauat ita notabiliter peccatum, vt explicanda ſit in confeſsione. Et præſertim manifeſtum eſt, non diſtingui plures deformitates, nec teneri pœnitentem confiteri, quòd fecerit v. g. adulterium, contra legem naturalem, & contra legem diuinam ſcriptam, & contra legem ciuilem: nec teneri Clericum explicare, ſe omiſiſſe officium quod tenebatur recitare, tùm ratione ordinis tùm ratione beneficii, tùm fortaſſe ob plura beneficia; niſi tamen quatenus opus eſſet ad reſtitutionem fructuum faciendam.

Ad exemplum verò de Fratre Franciſcano, admonet Vaſquez, peculiarem eſſe rationem: quia ille non ſolùm facit contra præceptum Eccleſiæ & ſuæ regulæ, ſed etiam contra obedientiam: vnde contrahit aliam deformitatem, non ſolùm numero, ſed ſpecie diſtinctam, contra virtutem religionis & voti. Atq; in vniuerſum, duplicatur peccatum, ſi ſimul ſit contra præceptum & contra votum: in quo caſu contingitur duplex malitia ſpecie diſtincta. Si autem quis ſæpiùs repetat idem votum, & poſtea tranſgrediatur, non ex hoc multiplicatur

tur malitia contra votum, nec oritur notabilis acceſsio grauitatis; quæ ſit neceſſariò explicanda in confeſſione. Ita aduertit Medina hìc art. 6. §. *Sed dices*, & latiùs Suarez lib. 5. de Voto cap. 6. Aliqua tamen difficultas eſt ob diſcrimen voti ſolemnis & priuati, atque voti ſolemnis in ſuſceptione ordinis ſacri & in profeſſione religioſa. Sed de hac re agendum erit proprio loco de voto, & interim videri poteſt Salas diſp. 3. citata ſect. 2.

SECTIO QVINTA.

De Differentia accidentali Peccatorum.

POſſunt differre accidentaliter peccata ratione alicuius conditionis annexæ, non ſpectantis ad ſubſtantiam peccati, ſimili modo quo diſtinguuntur v. g. homines albi & nigri. Sic poſſunt diuidi peccata, alia Angelorum & alia hominum: item alia peccata ex fragilitate & alia ex malitia: & ſic in alijs facile erit diſcernere, vbi peccata accidentaliter diſtinguantur. Eritquè vſui hic modus diſtinguendi peccata in ſequentibus quæſtionibus, cùm diſtinctè de varijs peccatis agendum erit.

SECTIO SEXTA.

De Quibuſdam generalibus diſtinctionibus Peccatorum: præſertim de Peccato commiſſionis & Peccato omiſſionis.

QVamplurimæ annumerari poſſent peccatorum diſtinctiones, tum eſſentiales, tum accidentales. Sed non oportet hìc omnes recenſere: ſed quaſdam in ſequentibus quæſtionibus cum S. Thoma explanabimus: plures in poſteriori huius ſecundæ partis parte tradentur, vbi in ſpeciali de ſingulis virtutibus & peccatis oppoſitis agendum erit. Solùm ergo generales quaſdam diſtinctiones modò attingemus, quas S. Th. in hac ipſa quæſtione proponit.

Articulo 2. diſtinguit S. Thomas peccata ſpiritualia & carnalia: articulo 4. peccata in Deum, in proximum, & in ſe ipſum: articulo 7. peccata cordis, oris, & operis: de quibus omnibus ſufficienter agit S. Thomas, ſatiſquè erit legere textum. Præcipua autem & celebris eſt diuiſio peccati, de qua loquitur S. Thom. art. 6., in peccatum commiſſionis & peccatum omiſsionis: quæ diſtinctio maiori indiget diſcuſſione. Eſtquè partim eſſentialis, partim accidentalis, vt patet ex dictis ſect. 1.

Almaynus tractatu 3. Moralium cap. 25. ita hæc peccata diſtinguit ac definit: Peccatum commiſſionis eſſe actum poſitiuum, quem voluntas debebat non habere: omiſsionis eſſe ceſſationem actus poſitiui quem voluntas debebat habere. Henricus etiam Quodlib. 12. quæſt. 24., Gabriel in 2. diſt. 41. quæſt. 1. art. 3. dub. 3., Valentia quæſt. 1. de peccatis puncto 4., & quidam alij, omnes actus poſitiuos vocarunt peccatum commiſſionis, etiam eos qui ordinantur ad omiſſionem, ab eaquè malitiam ſumunt. Sed quamuis poſsint ſanè commiſsio & omiſſio in hoc ſenſu iuxta horum nominum rigorem accipi: tamen ſine dubio ad rem moralem magis accomodatum eſt, diſtinguere peccatum commiſsionis & peccatum omiſsionis, ex parte eius in quo conſummatur peccatum, an videlicet hoc ſit actus poſitiuus indebitus, vel ceſſatio actus debiti: ita vt, dum fortaſſe interueniunt actus poſitiui in ordine ad peccatum conſummatum omiſsionis, omnes dicantur peccatum omiſsionis, v. g. nolle audire ſacrum, ludere tempore audiendi ſacrum, & ſimilia. Ex alia parte, quando homo tenetur non exercere aliquem actum, ſi peccet eò quòd voluntas non impedit talem actum, peccatum dicetur commiſsionis, licèt ex parte voluntatis interuenire videatur tantùm omiſsio: ideo quæſt. 22. ſect. 15. dicebamus, motus inordinatos ſenſualitatis, quos homo tenetur coercere & non coercet, conſtituere peccatum commiſsionis.

Quod ſit peccatum commiſsionis, & quod omiſſionis.

Sed difficultate non caret, explicare, quinam actus poſitiui interuenientes in omiſsione, participent huius peccati malitiam. Vbi, certum quidem eſt, ex-

Qui actus interuenientes in omiſſione ſint peccatum.

dem actu materiali poſſint reperiri plures deformitates, diſtinctæ ſpecie, ex obiecto & circunſtantijs, explicauimus ibi ſect. 13.

Ex cauſa Tertiò, ad idem facit, quod S. Tho. art. 3. concedit, peccata diſtingui ſpecie ex cauſa finali. Quod verò ait non diſtingui ſpecie ex principio & motiuo, debet intelligi, niſi ex parte principii afferatur circunſtantia apta tribuere ſpeciem. Alioqui patet, circunſtantiam coniugii in eo qui fornicatur conſtituere ſpeciem adulterii. Et ſimiliter ex parte ſubiecti & quaſi cauſæ materialis, ſi Clericus percutitur, circunſtantia percuſſi dat actui ſpeciem ſacrilegii.

Ex effectu. Quartò, ſimiliter poſſunt peccata diſtingui ſpecie ex effectu ſe habente in ratione circunſtantiæ: ex eo enim quòd præuidetur ſequuturus effectus quem tenebamur vitare, ſumitur ſpecies malitiæ ob circunſtantiam ipſius effectus. Rurſus, inter effectus computatur reatus pœnæ, de quo agit S. Thom. art. 5.: pœna enim eſt effectus culpæ. At verò ex diuerſitate pœnæ non diſtinguuntur ſpecie peccata, vt benè docuit S. Thomas: ſed potius ob diuerſitatem quorundam peccatorum, diuerſæ pœnæ ſunt iis impoſitæ, ſingulis proportionatæ. Addit hinc S. Thom., quomodo diſtinguantur peccatum mortale & peccatum veniale: quorum diſtinctio præcipuè explicatur penes reatum pœnæ, inquantum peccatum mortale meretur pœnam æternam, veniale temporalem. Sed de hoc agemus proprio loco quæſt. 88.

Ex oppoſitione ad virtutes. Quintò deinde, ſolent peccata ſpecie diſtingui ex oppoſitione ad diſtinctas virtutes. Quæ quidem ratio diſtinguendi peccata, optima eſt, non ſolùm ratione malitiæ priuatiuæ, quæ eſt carentia rectitudinis oppoſitæ; ſed etiam ratione malitiæ poſitiuæ, quæ eſt contraria bonitati oppoſitæ. Diſtinguuntur autem ſpecie omnia illa peccata quæ ſunt contra diuerſas virtutes, vt manifeſtum eſt. Sed etiam contra eandem virtutem poſſunt plura peccata diſtingui, ratione diuerſæ oppoſitionis ad eandem virtutem. Sic aduerſus religionem plurima peccata diſtinguuntur, vt perfidia, periurium, ſacrilegium, plures etiam ſpecies ſacrilegij: vbi tamen, ſicut diſtinguuntur hæc peccata, ita diſtingui debent actus virtuoſi intra eandem virtutem religionis. vtpotè votum, iuramentum, cultus ſacrarum rerum. Sed præterea, etiam ſi non diſtinguãtur ſpecie plures actus eiuſdem virtutis, inueniuntur peccata diſtincta ſpecie contra eundem virtutis actum. Huiuſmodi ſunt peccata extrema oppoſita, in quorum medio conſiſtit virtus: & hæc peccata non ſolùm diſtinguuntur ſpecie, ſed etiam ſunt inter ſe contraria: Sic docet S. Thom. art. 8. Et eſt res manifeſta: prodigalitas enim & auaritia, intemperantia & inſenſibilitas, ſunt peccata ſpecie diſtincta & contraria; illa quidem aduerſus liberalitatem, hæc aduerſus temperantiam. Diſtinguuntur autem ſpecie huiuſmodi peccata, eò quòd habeant diuerſum oppoſitionis modum cum eadem virtute, nempe per exceſſum & defectum. Difficultas verò eſt in ſententia eorum qui non aliam agnoſcunt peccati malitiam niſi priuatiuam: etenim non erit diſtincta ſpecie priuatio, vbi ſit eadem rectitudo. De qua re diximus q. 18. ſect. 30.

Ex ratione commiſſionis & omiſſionis. Alio adhuc pacto diſtinguuntur ſpecie peccata contra eandem virtutem, per commiſſionem & omiſſionem. Sine dubio enim, aliud peccatum eſt non amare Deum, & aliud odiſſe Deum: item non elicere actum fidei vel ſpei, atque elicere actum infidelitatis vel deſperationis: non audire miſſam die feſto, atquè iniuria afficere miſſam. Debentq; omnino huiuſmodi peccata explicari diſtinctè in confeſsione. Difficile tamen eſt quod ait S. Thom. art. 6., peccatum commiſsionis & peccatum omiſſionis non diſtingui ſpecie formali, ſed tantùm materialiter, quatenus commiſſio eſt actus poſitiuus, omiſsio verò negatio quædam: per quod dicere videtur, non diſtingui ſpecie deformitatem formalem vtriuſquè peccati. Exempla etiam quæ affert, non videntur accomodata. Non differunt, inquit, ſpecie, rapere aliena, & non ſoluere debita: non differunt, nimis comedere, & ieiunia debita prætermittere. Hæc inquam exempla non continent propriè peccatum

tum vllum omiſſionis. Quinimò planè idem eſt, non reddere alienum, & retinere alienum: vnde hoc ipſum eſt peccatum commiſſionis; nam retentio, eſt quædam continuata acceptio & rapina. Similiter, non ieiunare, idem eſt ac nimis comedere, ſcilicet quando vel quod non eſt comedendum: atquè adeo pariter eſt peccatum commiſſionis.

Explicatur S. Thomas vno modo, Propter hoc, Expoſitores ſuper eundem articulum laborant ad explicandam mentem S. Thomæ, variaſquè excogitarunt expoſitiones. Sed fortaſſe poterit explicari, loquutum eſſe, quando omiſſio aliqua & commiſsio inter ſe neceſſariò coniunguntur, ſeu quando poteſt idem peccatum exprimi, aut per modum commiſſionis, aut per modum omiſsionis; & ſimiliter præceptum quod violatur poteſt exprimi, aut per modum præcepti negatiui, aut affirmatiui. Sic enim in exemplis illis, ſi dicatur præceptum eccleſiæ eſſe de ieiunio, exprimitur tanquam affirmatiuum; ſi dicatur eſſe de non comedendo, exprimitur tanquam negatiuum: & ſimiliter, ſi dicatur peccatum non ieiunandi, exprimitur tanquam omiſsio; ſi dicatur peccatum comedendi, exprimitur tanquam commiſſio. Pariter in retinendo, ac non reddendo alienum. Hoc ergo modo verum eſt, huiuſmodi peccatum commiſſionis & peccatum omiſsionis, non ſolùm non diſtingui ſpecie, ſed prorſus eſse vnicum, quod quidem duplici modo poſsit exprimi. Vel poteſt exponi quoad actus voluntatis internos reſpicientes opus quod fieri deberet. Videlicèt eiuſdem rationis eſſe, velle non audire miſſam, ac non habere actum volendi audire tempore præcepti. Et in exemplis illis S. Thomæ, habere voluntatem retinendi alienum, ac non habere voluntatem reſtituendi: item habere voluntatem comedendi, ac non habere voluntatem ieiunandi.

Explicatur alio modo. Vel poteſt exponi: peccatum commiſsionis, & peccatum omiſsionis, non differre ſi ſint ex eodem motiuo, vt loquitur S. Thomas. Videlicet, ſi quis ob certum quendam finem, ab vna actione abſtineat, & aliam exerceat; tunc illa omiſsio, & hæc commiſsio, habent eandem formalem malitiam, etiam ſi alioqui materialiter videantur peccata inter ſe contraria: vt potè ſi quis vno die nil comedat ad hoc vt die ſequenti plus ſe ingurgitet: tunc enim quamuis illa nimia abſtinentia materialiter opponatur temperantiæ per defectum, quod dicitur peccatum inſenſibilitatis; tamen ob relationem in illum finem, habet tunc malitiam gulæ: non autem per hoc deſinit habere illam quoque malitiam, quam ex ſuo genere & obiecto intrinſecè habet, ſed ſimul habebit vtramquè malitiam.

Ad hoc etiam ſpectare videtur, quòd ſi quis ex vno eodemquè motiuo, v. g. ex contemptu legis & præcepti, delinquat, ſiue committendo, ſiue omittendo, peccatum erit eiuſdem rationis & ſpeciei, ratione illius malitiæ quæ deſumitur ex illo motiuo. Videlicèt, ſiue quis non audiat ſacrum in die feſto, ſiue comedat carnes in die prohibito, ex hoc motiuo formaliter vt contemnat præceptum eccleſiæ; vtrumque peccatum habebit vnam ſpecie malitiam inobedientiæ ſpecialis, licèt ſimul habeant alias ſuas malitias intrinſecas diſtinctas. Rurſus, huc etiam ſpectat, quòd ſiue quis iurauerit ſe facturum quippiam, v. g. dare eleemoſinam, ſiue non facturum, v. g. non ludere; eadem ſpecies malitiæ videtur contra iuramentum, in omittendo eleemoſinam, & in committendo ludum; quia nimirum ratio formalis huius peccati, conſiſtit in violatione iuramenti, & perinde ſe habet frangere ac violare iuramentum vno vel alio modo.

Qualiter diſtinguantur peccata ex oppoſitione ad diuerſa præcepta. Sextò tandem dubium eſt, num peccata diſtinguantur ſpecie ex oppoſitione contra diuerſa præcepta. S. Thomas quæſt. 2. de Malo art. 6. in corpore, rationabile iudicauit, ea quæ ſunt mala quia prohibita, diſtingui ex diuerſitate præceptorũ prohibẽtium. Sed hìc articulo 6. ad 2., abſolutè ait, peccata non diſtingui ſpecie ex præceptis. Vbi Caietanus vult, S. Thomam retractaſſe ſententiam priori loco traditam: & ipſe hanc poſteriorem amplectitur. Similiter & alij circa eundem articulum. Vaſquez tamen diſp. 98. vult, ex diuerſis præceptis, etiam in materia eiuſdem virtutis, ſpecie diſtingui peccata.

Verùm,

Verùm, de ijs quæ ex natura ſua mala ſunt, facilè conſtat, quomodo ex ſe propriaquè natura & diuerſitate diſtinguantur ſpecie moraliter, v. g. occidere, furari, fornicari. Et iuxta eandem diuerſitatem dici poſſunt eſſe diuerſa præcepta naturalia, contra quæ fiunt talia peccata; ſicut nempe diſtinctè in Decalogo recenſentur. Eo verò modo quo dicebamus quæſt. 18. ſect. 23., peccata eſſe contra legem æternam, & an ideo ſint mala quia contra legem æternam: ita pariter conſtat, diuerſa peccata eſſe contra diuerſa præcepta talis legis, & an ideo ſint diuerſa quia ſunt contra diuerſa præcepta, vel potiùs è conuerſo. Diuerſa inquam ſunt præcepta legis æternæ, & ſimiliter legis naturalis, ex parte materiæ & obiecti; alioqui enim manifeſtum eſt, ex parte actus diuini intellectus, vnum ſimplicem eſſe actum legis æternæ, & ſimiliter ex parte noſtri luminis naturalis, vnam eſſe rationalem potentiam, quæ dicitur lex naturalis.

De ijs verò, quæ ideo tantùm mala ſunt, quia poſitiua lege prohibentur, conſtat quoque, eatenus differre ſpecie moraliter, quatenus ſunt in diuerſa materia & prohibentur ex motiuo diuerſarum virtutum. Ita differunt hæc peccata, frangere ieiunium in quadrageſima, laborare in die feſto, & ſimilia. Cumq; hæc ideo ſint mala quia ſunt contra legem poſitiuam: ita pariter dici poterunt, ideo eſſe diuerſa peccata, quia ſunt contra diuerſa præcepta: ideo verò præcepta ſunt diuerſa, quia ſunt in diuerſa materia. Vnde, non eſt in arbitrio Legislatoris, condere leges in diuerſa materia ex proprio & ſpeciali motiuo talis materiæ, quin reſultet ſpecifica diuerſitas peccatorum. Itaquè primariè tandem & originaliter hæc peccata diſtinguuntur ſpecie ex diuerſitate obiecti ac materiæ, proximè tamen ex præceptis. Et iuxta hoc explicari poterunt & conciliari duo loca allegata S. Thomę.

Vel diſtinguuntur plures deformitates in eodē peccato.

Si verò idem peccatum ſimul ſit contra legem æternam ſeù naturalem, & contra legem poſitiuam; dum nempe idem opus ex natura ſua malum, prohibetur inſuper lege poſitiua: vel rurſus, ſi vltra vnam legem poſitiuam, addatur alia idem prohibens: videri inquam poteſt, ex hac diuerſitate pręceptorum circa eandem rem, diſtingui peccata formaliter, hoc eſt diſtingui plures deformitates morales in eodem opere materiali, quatenus contrario diuerſis legibus. Et ita contendit Granadus tract. 2. de Peccatis diſp. 1. ſect. 2. Communis tamen & vera ſententia eſt, ex hac parte non diſtingui ſpecie peccata, niſi vna lex poſitiua, ſit ex diuerſo motiuo virtutis ab alia lege, vel æterna ſeù naturali, vel etiam poſitiua. Ita Caietanus, Medina, & alij hic art. 6., Valentia quæſt. 2. de Peccatis puncto 1., Vaſquez diſp. citata, Lorca diſp. 14. de Peccatis, & plures quos refert ac ſequitur Salas diſp. 3. de Peccatis ſect. 2. concluſ. 1. Et patet facilè à poſteriori: quia de facto, ea ipſa quæ ex natura ſua mala ſunt, ſimul diuerſis poſitiuis & ſcriptis legibus prohibentur, tum lege diuina ſcripta in Decalogo, tum legibus humanis, Eccleſiaſticis, & ciuilibus: nec propterea in vnoquoquè peccato tot ſunt malitiæ. Ratio quoque à priori reddi poteſt: quia dum plures leges reſpiciunt vnum idemquè motiuum virtutis, eandem ſcilicet honeſtatem, non inferunt aliam & aliam deformitatem; ſed tantùm magis ac magis inculcant, ne fiat peccatum ob deformitatem quam habet.

At ſi aliqua lex prohibeat quoddam peccatum ex nouo motiuo diuerſæ virtutis, tunc conſtituet peccatum in alia ſpecie: & ex huiuſmodi diuerſitate legis, diſtinguuntur peccata ſpecie. Sic, ex prohibitione Eccleſiæ de percuſsione clerici; de furto rei ſacræ, de effuſione ſanguinis in loco ſacro, intuitu religionis, & ob reuerentiam perſonæ, rei, & loci ſacri: hinc inquam additur malitia ſacrilegij contra religionem, vltra malitiam homicidij vel furti contra iuſtitiam. Notarunt hoc aliqui ex Auctoribus allegatis. Eſtquè res certa. Si inſuper determinet ſe quis ad aliquod peccatum, ex eo formaliter motiuo quia eſt contra legem, quia eſt prohibitum ab Eccleſia, hoc peccatum ex tali motiuo contrahet ſpecialem deformitatem inobedientię contra legem, diſtinctam

ſpecie

ſpecie ab illa malitia, quam idem peccatum habebat ex natura ſua, vel ex prohibitione legis poſitiuæ, latæ in fauorem eius virtutis, cui opponitur tale peccatum. Et alia demum ad hanc rem dicenda erunt in propria materia de legibus.

SECTIO SECVNDA.

De Diſtinctione numerica Peccatorum ex parte operis mali.

DIfficile ſanè eſt explicare, quo pacto diſtinguantur numero ſingula peccata intra eandem ſpeciem: ſed admodum vtile & neceſſarium eſt propter confeſsionem ſacramentalem, in qua explicitè numerum mortalium peccatorum Fideles confiteri tenentur.

Diſtinguũtur numero peccata ex parte operis conſummati.

Primò ergo, diſtinguuntur peccata numero, ex parte ipſorum actuum quibus opus peccati completur & conſummatur: nempe diſtincta peccata ſunt occiſio vnius hominis & occiſio alterius, item vna & altera fornicatio, ſimiliter omiſsio officij vel miſſæ vno & alio die. Quod quidem verum eſt, etiam ſi vnum opus peccati immediatè poſt aliud conſequatur abſque interruptione & mora temporis: quia nempe ipſi actus, ſinguli in ſe, ſunt peccata conſummata, nec vnum per ſe ordinatur ad aliud: quare etiam ſi immediatè contingat vnum poſt aliud, adhuc ſunt plura peccata. Ita notauit Nauarrus in Summa cap. 6. n. 17. & alii frequenter. Imò etiam ſi plures huiuſmodi actus ſimul prorſus eodem tempore fiant, adhuc erunt diſtincta peccata, ſi nempe quis ſimul plures homines occidat. Idquè patet eadem ratione. Rurſus, ſi ſint plures actus incompleti, tamen inter ſe diuiſi & interrupti, ſinguli per ſe habentes peccati malitiam, erunt etiam plura peccata: videlicèt pluries habere tactus impudicos, pluries verberare aut vulnerare inimicum, ſiue ſingulis vicibus hæc fiant animo complendi & conſummandi peccatum fornicationis aut homicidii, ſiue abſque hac intentione, ob ſolam delectationem tactuum, & iniuriam verberum. Præterea, ſunt plura peccata, ſi vnus ſit actus completus, v. g. fornicatio, homicidium, alius incompletus, ab illo tamen diuiſus & non moraliter cõiunctus: vt ſi quis antea verberet inimicum, & poſtea altera vice occidat. Si etiam hi actus continuanrur exteriùs, tamen cum mutatione propoſiti & intentionis interioris, erunt quoque plura peccata. Ita notauit Nauarrus eo numero 17. Et eſt res certa: ſi enim incipiat quis verberare inimicum abſque animo occidendi, & interim mutato propoſito determinet occidere & occidat: illa verberatio fuit diſtinctum peccatum, ac ſi fuiſſet tempore diſcreta. Sic etiam, ſi v. g. tria verbera intulit abſque animo plus verberandi, illicò autem mutata voluntate plura infligat verbera, erunt duo diſtincta peccata verberationis. Et ratio eſt: quia mutatio voluntatis, tollit vnitatem moralem operis, ſub qua alioqui fuiſſet vnum peccatum.

Conſtituitur vnum numero peccatum ex diſtinctis actibus incompletis.

Secundò, Ex alia parte poterunt plures actus phyſicè diſtincti, conficere vnum moraliter peccatum. Dum v. g. quis continenter tria aut plura verbera ſeù vulnera infligit inimico: vnde Nauar. cap. *Conſideret* de Pœnit. diſt. 5. nu. 48. notauit, vnam excommunicanem incurri in tali percuſsione clerici. Sic etiam dum quis vulnerat inimicum animo eum occidendi & tandem occidit, hoc totum eſt vnum homicidii peccatum. Ratio eſt: quia huiuſmodi actus, licèt phyſicè diſtincti, habent tamen moralem continuationem, ob quam conficiunt vnum completum peccatum, vnum ſcilicèt vnitate morali. Quod adhuc verificatur, etiam ſi aliqua temporis morula inter vnum & alium actum intercedat. De facto enim, quando quis verberat inimicum, vnus motus brachii, non eſt adeo coniunctus cum alio motu, quòd nulla quies media intercedat. Vnde etiam ſi quis manu tenens inimicum, animo illum verberibus onerandi, aliquantiſper quieſcat vt opus incæptum proſequatur, id totum erit adhuc vnum moraliter peccatum. Sic etiam ſi quis vno operationis curſu, præparat arma, conficit iter, quærit inimicum, quem tandem inuentum occidit;

dit; licet in hoc plures diuerſæ actiones interueniant, tamen vnum moraliter conſtituunt peccatum homicidij conſummatum, ob eandem continuationem moralem.

Ac eadem ratione communiter notant; tactus inhoneſtos præcedentes copulam, non conficere diſtinctum peccatum, nec oportere vt diſtinctè explicentur in confeſſione. Si autem ſequantur poſt conſummatam copulam, abſquè animo iterum conſummandi peccatum, Suarez tomo 4. tertiæ partis diſp. 22. ſect. 5. nu. 26. docet contra Nauarrum, eſſe peccatum à copula diſtinctum, diſtinctè explicandum in confeſſione, eo quod ex natura ſua ſunt veluti inchoatio noui peccati, & non complementum præcedentis. Attamen Lorca diſp. 46. de Actibus defendit, huiuſmodi tactus ſe habere per modum complementi prioris peccati, & non conficere peccatum moraliter ab illo diſtinctum, dummodò non fiant animo iterum conſummandi peccatum. Sed certè tutius erit explicare in confeſsione tactus ſi quando habiti ſunt poſt copulam conſummatam, etiamſi immediatè poſt ſequuti ſint: ſi verò poſt aliquam temporis moram habiti ſunt, ſine dubio ſunt diſtinctum peccatum per ſe exprimendum in confeſsione, iuxta priores regulas.

Et hæc rurſus intelligenda ſunt, quando in actibus præcedentibus ordinatis ad conſummationem peccati, non occurrat noua & peculiaris circunſtantia, tribuens aliam malitiã: qualis eſſet ſi quis ad occidendũ inimicum vtatur veneficio ſuperſtitioſo, vel inferat ſcandalum alteri, ſiue vtatur perſona intermedia ad conſequendum intentum.

An ſit vnũ vel plura peccata, quãdo tales actus interrumpuntur.

Tertiò; difficilius eſt, an ſi contingant plures actus in ordine ad conſummandum aliquod peccatum, tanquam via ad ipſum, qui alioqui per ſe non eſſent mali, ſed tantùm vitientur ex ordinatione ad malum finem, & contingãt cũ aliqua interruptione & mora temporis, an hi omnes actus conficiant vnum numero peccatum. V. g., conficit quis longum iter vt interficiat inimicum, ſed in via ſæpè quieſcit, comedit, aliudvè fortaſſe negotium gerit, & ſtatim redit ad intentum, an inquam non obſtantibus his interruptionibus ſit adhuc vnum peccatum. Nauar. in cap. *Conſideres* nu. 28. & in Summa cap. 6. n. 16. affirmat, vnum eſſe peccatum. Conſentit Lorca diſp. 46. de Actibus in fine, vbi ait, ridiculum eſſe, obligare eum qui iter fecit ad occidendum inimicum, vt explicet, quoties dormiuit aut mente diſtractus eſt. Allegatur pro eadem ſententia Caietanus, qui tamen tantùm dixit id quod ſectione ſequenti referemus. Faciunt verò pro hac ſententia, alij dicentes, repetitionem actuum voluntatis non diſtinguere peccata vt ſect. ſequenti referemus. Sed idem Nauar. eo cap. 6. Summę nu. 18. docet, eum qui longo tempore mulierem perſequitur, toties peccare, quoties interrumpit malam voluntatem, ceſſando ab opere exteriori, & poſtea illam repetit. Clariùs Vaſquez diſp. 75. contendit, illa eſſe diſtincta peccata. Accedit Suarez loco priùs citato.

Vno modo ſunt plura peccata.

Sed diſtinguendum eſt, dupliciter poſſe hos actus cum interruptione contingere: vno modo vt quis ſtatuat nunc perficere peccatum, ſed non aſſequatur intentum, & alia vice redit, & ſic ſæpiùs repetit: alio modo vt quis ſtatuat committere peccatum ad quod longa præparatio requiritur & longum iter, atquè ita per partes conficit iter cum interruptione dicta. Primo modo, illa ſunt diſtincta peccata: idquè videtur voluiſſe Nauar. eo nu. 18., & clariùs indicauit loco citato ex cap. *Conſideres*. Ibi enim vna actio non eſt quaſi via ad aliam, ſed vnaquæquè ſiſtit in ſe ipſa & conſtituit peccatum, adeſtquè renouatio voluntatis cum aliqua mutatione propoſiti: dum enim quis ab initio voluit committere tunc peccatum, & poſtea videns ſe non poſſe aſſequi intentum, ab illa voluntate deſiſtit, ſed rurſus iterum redit, ſic denuò peccat.

Alio modo cum continuatione morali ſunt vnũ peccatum.

Secundo etiam modo, ſi intercedat aliqua retractatio voluntatis, ſi videlicet poſt quam quis confecit iter vnius diei, determinat non amplius pergere ad occidendum inimicum, ſed iterum mutato propoſito redit ad malam voluntatem & proſequitur iter: ſic inquam ſunt plura & diſtincta peccata: de qua re nullum eſt dubium. Rurſus, ſi magna & notabilis

bilis interruptio accidat, nempe diù moretur quis in medio itineris vt alia ſua negotia expediat, videntur etiam plura peccata: quia ea diuturna interruptio tollit continuationem & vnitatem moralem, quæ in huiuſmodi re conſideratur. Et hæc temporis dilatio tanti refert in moralibus, vt in conficiendis quoque Sacramentis, ſi notabilis mora interſit inter applicationem materiæ & prolationem formæ, non fiat Sacramentum, quod alioqui validè fit, ſi modica interſit mora, quę non tollat vnitatem moralem. Si autem non intercedat mutatio voluntatis, nec notabilis interruptio, tunc conuenienter locum habebit ſententia Nauarri, vnum eſſe peccatum, vnum vnitate morali & totali. Quam vnitatem exemplo explicauit Nauarrus: ſicut ligna & lapides, licèt phyſicè diſcreta, conficiunt vnam domum. Et ratio reddi poteſt: quia omnes illi actus ſe habent veluti partes vnius peccati totalis, & ſecundùm moralem æſtimationem reputâtur vt vnum, non obſtantibus illis interruptionibus, quas humana vita ſecum fert; quoniam æquiualenter res ſe habet, ſicut ſi plures actiones ad eundem finem ordinatæ fiant ſucceſsiuè vna poſt aliam. Adhuc tamen non excuſatur pœnitens, quin in confeſſione ſe accuſet de diuturna mora temporis & longo itinere, quod cum dictis interruptionibus confecit ob prauum finem intentum: de quo plura dicemus ſectione ſequenti.

SECTIO TERTIA.

De Diſtinctione numerica Peccatorum ex parte Voluntatis.

RAtio difficultatis in hac re non leuis eſt: quia circa idem opus & obiectum multiplicari poſſunt plures actus voluntatis, vt notum eſt: hinc oritur dubium, num ex hac parte diſtinguâtur numero peccata. S. Thomas in 2. diſt. 42. quæſt. 1. art. 1. abſolutè affirmare videtur. Idemquè ſentiunt Angeſtus cap. 9. Moralium §. 3. concl. 1., Tabiena verbo *Peccatum* §. 8., & Armilla §. 4.

Auctorũ placita.

Aliorum ſententia eſt, vnum cenſendum eſſe peccatum, etiam ſi plures actus voluntatis circa idem contingant & repetantur, niſi inter eos mediet mutatio propoſiti. Ita Canus in Relectione de Pœnitentia §. *Et per hoc ad primum*: cuius ſententiam, Vaſquez diſp. 75. c. 1. ait eſſe non paucis vulgarem & plauſibilem, ſed eſſe falſam & improbabilem. Sed pro eadem ſententia faciunt, Sotus, Ledeſma, Zumel, Henriquez, Rodriquez, Lopez, & alij apud Salas diſp. 6. de Bonitate & Malitia ſect. 6. concl. 4., qui etiam putat, eam non eſſe improbabilem, ſi non ſit magna interruptio & mora temporis inter vnum & alium actum voluntatis. Notant tamen Canus & hi alij Auctores, teneri pœnitentem explicare in confeſsione ſaltem tempus quo in praua voluntate moratus eſt. Alia media ſententia docet, actus voluntatis ſibi ſuccedentes, eſſe diſtincta peccata, ſi non continuentur in opere exteriori; ſi verò continuentur eſſe vnum peccatum: hoc eſt, ſi quis pro aliquo tempore abſque interruptione exercens opus malum, v. g. pergens ad occidendum inimicum, pluries eo tempore repetat malum propoſitum, tunc vnum fore peccatum. Ita Vaſquez diſp. 75., & Suarez tomo 4. 3. partis diſp. 22. ſect. 5., qui tamen quoad priorem partem ait, in quibuſdam actibus internis, moraliter non poſſe explicari eorum diſtinctionem per modum plurium actuum, ideoquè debere explicari per moram temporis. Et poſteriorem huius ſententiæ partem tradidit quoque Caietanus 2. 2. quæſt. 66. art. 3. circa ſolutionem ad 3. & Tomo 1. Opuſculor. tractatu 31. reſponſione 15. dub. 2., quem ſequutus eſt Nauarrus in Summa cap. 6. nu. 16. & capite *Conſideres* de Pœnit. diſt. 5. n. 48.

Actus volũtatis ſe habentes per modũ vnius non diſtinguũt peccata.

Primò ergo aſſerendum eſt, ſi contingant plures actus voluntatis ſimul, & per modum vnius, habentes connexionem & ordinem inter ſe, circa aliquod opus & obiectum, conſtituunt ſimpliciter vnum peccatum. Videlicet, intendere quendam prauum finem, eligere media, deſiderare, ſperare conſequutionem finis, & ſi qui alij actus vno contextu adhibeantur, omnes ſimul

erunt

etunt moraliter vnum totale peccatum. Ita notauit Caietanus loco citato ex 2.2. §. *Ad hoc dicitur*: vbi inquit, licèt ſinguli actus habeant fortè ſingulas deformitates plures in genere naturæ, tamen in genere moris vnam ſolam eſſe eorum moralitatem, & ideo vnum peccatum. Facilè autem id patet, tum ex communi exiſtimatione hominum, tum ex vſu confitendi peccata, tum ratione, quia hi omnes actus moraliter ſe habent per modum vnius.

Actus voluntatis qui continuantur in opere externo, non diſtinguũt peccata.

Secundò. Si ſucceſsiuè contingant plures actus voluntatis, per repetitionem nempe mali propoſiti, ſi quodammodo continuentur in opere exteriori, hoc eſt homo eo tempore ex vi prauæ voluntatis proſequatur opus externum abſque interruptione media, hi etiam actus conſtituunt vnum moraliter peccatum. Patet: quia humano modo ita euenit, vt dum homo quicquam facit pro aliquo tempore, ſæpiùs repetat voluntatem id faciendi, vel aſſequendi finem ob quem operatur: idquè totum reputatur per modum vnius. Patet etiam ratione: quia tales actus voluntatis, licèt inter ſe diſiuncti, tamen in quodam tertio vniuntur & moraliter continuantur, ſcilicèt in opere exteriori.

Dicunt tamen Vaſquez & Suarez, quòd ſi durante operatione exteriori contingat talis inconſideratio naturalis, vt quis nihil actu conſideret de occiſione v. g. inimici, ſed nihilominus adhuc pergat; hoc dicunt ſatis eſſe ad interruptionem moralem, vt poſtea redeunte conſideratione & repetita voluntate, nouum diſtinctum cenſeatur peccatum. Et Vaſquez addit, idem procedere, ſi mediet inconſideratio ſolius malitiæ, quia inquit non erit opus morale, niſi prout actu ſubdatur deliberationi voluntatis. Verùm, ſi ſic requirunt continuam actualem conſiderationem ad vnitatem moralem operis & peccati, iam certè requirunt actualem & continuam voluntatem operandi; vnde non admittunt, conſtitui vnum peccatum ex diſtinctis actibus voluntatis, & inter ſe non continuatis, quamuis continuetur idem opus externum. Omnino tamen admittendum eſt, non obſtante ea inconſideratione, adhuc vnum moraliter cenſeri peccatum: quia humano modo ita regulariter operari contingit, & ſufficit continuatio in opere exteriori. Imò ſi non obſtante illa inconſideratione adhuc homo proſequitur opus externum, vtique operatur ex vi præcedentis voluntatis: ergo planè adeſt moralis continuatio; eo magis quòd quæſt 20. diximus, vt opus externum ſit morale, & bonum vel malum, non oportere vt ſemper actu ſubſtet præſenti deliberationi voluntatis; ſed ſatis eſſe vt ex libera voluntate non retractata procedat.

Peculiaris autem difficultas eſt, num hac ratione vnum etiam cenſendum ſit peccatum non reſtituendi alienum, etiam ſi pluries repetatur voluntatis propoſitum de non reſtituendo. Nam ex vna parte in hoc etiam videtur adeſſe continuatio in eodem peccato externo: & ita Vaſquez diſp. citata putat, huius peccati eandem ferè eſſe rationem atquè aliorum: poſſe tamen alio modo proprio interrumpi, ſi quando interponatur impotentia reſtituendi. Ex alia parte Caietanus loco citato ex 2. 2. docet, retentiorem rei alienæ, non ſe habere tanquam peccatum actuale continuatum, ſed potiùs tanquam perſeuerantiam habitualem in peccato iam commiſſo. Sed de hac re, quæ ſpecialis eſt, proprio loco agemus.

Actus voluntatis qui conſummantur interiùs, ſunt diſtincta peccata.

Tertiò deinde, ſecluſa continuatione in opere exteriori, peccata interna quæ ex ſuo genere interiùs conſummantur, abſolutè diſtinguuntur penès diſtinctos actus voluntatis: videlicèt quoties repetitur actus odij Dei vel proximi, toties nouum peccatum committitur. Et ratio eſt: quia ſinguli ex his actibus per ſe conſtituunt peccatum conſummatum. Sed nihilominùs poteſt admitti, quòd ſi quis vno iracundiæ impetu cogitans de malo inimici, repetit actum deſiderandi malum; vel ſi quis immorans pro aliquo ſpatio in delectatione moroſa de actu carnali cogitato, repetat deſiderium quo mulierem carnaliter concupiſcat; hi inquam repetiti actus conſtituant etiam vnum moraliter peccatum: quia ſic eodem modo res ſe habere videtur, ac ſi eo toto tempore actualiter duraret odium vel carnale deſiderium.

Quartò, quoad peccata interna quæ ten-

Actus tendentes ad extra cũ notabili interruptione, ſunt diſtincta peccata.

tendunt in opus externum, ſi adſit magna & notabilis interruptio inter vnum & alium actum, cenſenda erunt peccata diſtincta: quia tunc non interuenit moralis continuatio & connexio. Item ſi quis per expreſſam & poſitiuam deliberationem ſtatuat pro nunc ceſſare ab actu voluntatis, & conſequenter ex noua deliberatione exercet & repetit actum voluntatis; ſic Suarez ſect. citata n.12.pro certo affirmat, diſtincta eſſe peccata.

Item cum mutatione propoſiti.

Quintò, multò magis & prorſus certum eſt, ſi contingat poſt aliquem voluntatis actum, hominem mutare propoſitum, & nolle amplius peccare, quacumquè ratione ad id moueatur, & poſtea repetat malum propoſitum; ſic diſtincta eſſe peccata: quia nimirum illa retractatio voluntatis maximè tollit moralem continuationem & vnitatem.

Alioqui moraliter dicentur vnum peccatum.

Sextò tandem; ſi abſque hac retractatioue, & abſque notabili interruptione, homo repetit actus voluntatis hoc modo, v. g. ſtatuit quis nocte ſequenti aggredi & occidere inimicum, interim dum tempus adueniat ſæpiùs eadem cogitatione in mentem redeunte renouat eandem voluntatem, ſemper ſtatuens exequi primum propoſitum; ſic videntur hi actus conſtituere vnum moraliter totale peccatum. Sequitur hoc ex dictis ſect. præcedenti: ſimilis enim eſt ratio horum actuum, atquè illorum actuum externorum, quos in ordine ad finem prauum cum aliqua interruptione perfici dicebamus. Patet etiam: quia in morali æſtimatione id totum reputatur vt vnum, & illi omnes voluntatis actus ſe habent veluti partes vniûs peccati totalis, vnius ſcilicet, non quidem vnitate phyſica, ſed morali; & homo in eo ſtatu ſe habet quaſi continuè in ea mala voluntate perſeuerans: cùm etiam renouatio prioris propoſiti veluti naturaliter ex priori ſuboriatur, & ita morali quadam cauſalitate inter ſe illi actus continuantur, donec peccatum externo opere compleatur.

Debentq; explicari in confeſſione.

Nihilominùs, vbi hæc pluralitas actuum intercedit, licèt dicantur habere quandam vnitatem moralem, debet pœnitens in confeſsione explicare moram temporis, & perſeuerantiam voluntatis, ſiue frequentiam actuum intra illud tempus, quando moraliter notabilis fuerit. Ita enim communiter notant, etiam illi Auctores qui volebant vnum conflari peccatum: & Nauarrus ipſe cap. 6. Summæ nu. 17. in fine, idem admonet. Nimirum, vel quia dicunt debere in confeſsione explicari circunſtantias notabiliter aggrauantes. Vbi, quamuis opinio oppoſita ſit probabilis, tamen non licebit, coniungendo hanc opinionem cum alia probabili de vnitate dicta peccati, excuſare pœnitentes ab hac obligatione: quia ex duplici opinione probabili poteſt inferri conſequens non probabile. Vel, eſto non ſit neceſſarium confiteri omnes circunſtantias notabiliter aggrauantes, ſaltem oportebit confiteri illas quæ reddunt peccatum æquiualens multis peccatis, vt ampliùs dicemus ſect. ſequenti.

SECTIO QVARTA.

De Diſtinctione numerica Peccatorum ex parte Obiecti & Præcepti.

Ex parte obiecti plures actus ſunt diſtincta peccata.

Ex parte obiecti poſſunt diſtingui peccata, ſi ſint diſtincti actus, etiam ſi alioqui conficerent vnum peccatum quando haberent idem obiectum. Videlicèt, ſi quis percutiat vnum, & ſtatim alterum, omnino duo peccata committit: cùm alioqui ſi continenter bis eundem hominem percuſſiſſet, vnum ſimpliciter fuiſſet peccatum. Item, ſi quis impudicè tangat vnam & alteram, duo ſunt peccata: cùm alioqui ſi vnam ſolam eo toto tempore impudicè tetigiſſet, ſemel tantum peccaſſet. Sic etiam ſi delectationem capiat cogitando de pluribus mulieribus, tot peccata committit, quot mulieres cogitat: cùm alioqui vnum fuiſſet peccatum, delectari eodem toto tempore de vna muliere.

Inſuper etiã vnus actus poteſt eſſe multiplex peccatum.

Imò rurſus, poſſunt ex parte obiecti diſtingui formaliter peccata, etiam ſi ſit vnus materialiter actus, attingens tamen plura ex parte obiecti. Videlicèt, ſi quis vno ictu plures occidat. Et in actibus internis; ſi vno actu deſideret plures mulieres, aut proponat occidere plures

plures homines, velit non ieiunare per totam quadrageſimam, velit non recitare officium per menſem, & ſimilia. Res enim perinde ſe habet, ac ſi tot actibus diſtinctis, tot homines occidiſſet, & ſic de alijs. Suarez tamen tomo 4. 3. partis, diſp. 22. ſect. 5., loquens ſpecialiter de actibus voluntatis, ait, non eſſe ex hac parte diſtinguendas plures formaliter malitias in eodem actu: ſed ſatis eſſe aſſignare vnam malitiam grauiorem tamen, ac neceſſariò explicandam in confeſsione. Sed ad rem non multum refert vno vel alio modo loqui, vbi res ſatis conſtat: nempe actum quidem in ſe eſſe vnicum, attingere verò plura ex parte obiecti. Vnde ille vnus actus æquiualet pluribus, & ſic ſaltem æquiualenter eſt plura peccata. Atquè adeo debet ſine dubio tale peccatum, ita vt commiſſum eſt, explicari in confeſsione, independenter ab illa quæſtione de obligatione confitendi circunſtantias notabiliter aggrauantes.

Et præſertim debebit appellari vna malitia vnius actus, quando attingit obiecti multitudinem in confuſo. Videlicèt, ſi quis incendat domum, intra quam ſcit plures homines habitare, neſcit tamen quot ſint: vel deſideret aut proponat occidere omnes ibi morantes quotquot ſint. Item, ſi quis vno verbo blaſphemet omnes Sanctos, aut omnes Angelos, vel omnes Martyres. Cùm enim peccanti notum non ſit quot ſint ij quibus iniuriam infert, non poterit certus numerus in peccato deſignari. Sed tenebitur pœnitens, explicare ſuum peccatum, dicendo ſaltem in confuſo quantum ipſe putare poterat de multitudine eorum quos offendit vel offendere voluit.

Et ex circunſtãtijs quoque obiecti. Deinde, ad obiectum pertinent etiam circunſtantiæ, ex quibus poterunt diſtingui numero peccata. Videlicet ſi quis exerceat opus, ex quo videt ſequuturum ſcandalum plurium hominum, vel damnum temporale plurium. Item; ſi coniugatus habeat rem cum aliena vxore, duplicat adulterium, ex duplici circunſtantia vtriuſquè perſonæ: infert enim iniuriam vxori propriæ, & viro alterius. Et ſi Religioſus habeat rem cum moniali, ſimiliter peccat duplici ex parte contra religionem. Idquè totum explicandum erit in confeſsione.

Ex parte præcepti nõ diſtinguũtur numero peccata. Iam ex parte præcepti, licèt dictum ſit ſect. 1., non diſtingui ſpecie peccata, ex eo præcisè quòd idem opus prohibitum ſit pluribus legibus: tamen inde diſtingui ſaltem numero plura peccata, ideſt plures deformitates in eodẽ actu, ſignificauit Nauarrus in Summa cap. 11. num. 4., dicens, debere pœnitentem explicare in confeſsione, ſi fregit ieiunium in die qui erat quadrageſimæ & vigiliæ, ſi prætermiſit audire miſſam die dominica incidente alio feſto, & ſi Frater Franciſcanus die Veneris comedit carnes contra præceptum Eccleſiæ & ſuæ regulæ. Sequitur Lopez par. 1. Inſtruct. conſcient. cap. 29. Vaſquez tamen diſp. 98. in fine, Sayrus lib. 2. cap. 5. num. 15., Salas diſp. 3. nu. 17., & alij quos ipſe refert, dicunt, ex hac parte non multiplicari peccata ſeù deformitates, nec pœnitentem teneri explicare concurrentiam illam præceptorum: quoniam in eo peccato non per hoc geminatur deformitas: nec circunſtantia duplicis præcepti aggrauat ita notabiliter peccatum, vt explicanda ſit in confeſsione. Et præſertim manifeſtum eſt, non diſtingui plures deformitates, nec teneri pœnitentem confiteri, quòd fecerit v. g. adulterium, contra legem naturalem, & contra legem diuinam ſcriptam, & contra legem ciuilem: nec teneri Clericum explicare, ſe omiſiſſe officium quod tenebatur recitare, tùm ratione ordinis tùm ratione beneficii, tùm fortaſſe ob plura beneficia; niſi tamen quatenus opus eſſet ad reſtitutionem fructuum faciendam.

Ad exemplum verò de Fratre Franciſcano, admonet Vaſquez, peculiarem eſſe rationem: quia ille non ſolùm facit contra præceptum Eccleſiæ & ſuæ regulæ, ſed etiam contra obedientiam: vnde contrahit aliam deformitatem, non ſolùm numero, ſed ſpecie diſtinctam, contra virtutem religionis & voti. Atqui in vniuerſum, duplicatur peccatum, ſi ſimul ſit contra præceptum & contra votum: in quo caſu committitur duplex malitia ſpecie diſtincta. Si autem quis ſæpiùs repetat idem votum, & poſtea tranſgrediatur, non ex hoc multiplicatur

tur malitia contra votum, nec oritur notabilis acceſsio grauitatis; quæ ſit neceſſariò explicanda in confeſſione. Ita aduertit Medina hìc art. 6. §. *Sed dices*, & latiùs Suarez lib. 5. de Voto cap. 6. Aliqua tamen difficultas eſt ob diſcrimen voti ſolemnis & priuati, atque voti ſolemnis in ſuſceptione ordinis ſacri & in profeſſione religioſa. Sed de hac re agendum erit proprio loco de voto, & interim videri poteſt Salas diſp. 3. citata ſect. 2.

SECTIO QVINTA.

De Differentia accidentali Peccatorum.

POſſunt differre accidentaliter peccata ratione alicuius conditionis annexæ, non ſpectantis ad ſubſtantiam peccati, ſimili modo quo diſtinguuntur v. g. homines albi & nigri. Sic poſſunt diuidi peccata, alia Angelorum & alia hominum: item alia peccata ex fragilitate & alia ex malitia: & ſic in alijs facile erit diſcernere, vbi peccata accidentaliter diſtinguantur. Eritquè vſui hic modus diſtinguendi peccata in ſequentibus quæſtionibus, cùm diſtinctè de varijs peccatis agendum erit.

SECTIO SEXTA.

De Quibuſdam generalibus diſtinctionibus Peccatorum: præſertim de Peccato commiſſionis & Peccato omiſſionis.

QVamplurimæ annumerari poſſent peccatorum diſtinctiones, tum eſſentiales, tum accidentales. Sed non oportet hic omnes recenſere: ſed quaſdam in ſequentibus quæſtionibus cum S. Thoma explanabimus: plures in poſteriori huius ſecundæ partis parte tradentur, vbi in ſpeciali de ſingulis virtutibus & peccatis oppoſitis agendum erit. Solùm ergo generales quaſdam diſtinctiones modò attingemus, quas S. Th. in hac ipſa quæſtione proponit.

Articulo 2. diſtinguit S. Thomas peccata ſpiritualia & carnalia: articulo 4. peccata in Deum, in proximum, & in ſe ipſum: articulo 7. peccata cordis, oris, & operis: de quibus omnibus ſufficienter agit S. Thomas, ſatiſquè erit legere textum. Præcipua autem & celebris eſt diuiſio peccati, de qua loquitur S. Thom. art. 6., in peccatum commiſſionis & peccatum omiſsionis: quæ diſtinctio maiori indiget diſcuſſione. Eſtquè partim eſſentialis, partim accidentalis, vt patet ex dictis ſect. 1.

Quod ſit peccatum commiſsionis, & quod omiſſionis.

Almaynus tractatu 3. Moralium cap. 25. ita hæc peccata diſtinguit ac definit: Peccatum commiſſionis eſſe actum poſitiuum, quem voluntas debebat non habere: omiſsionis eſſe ceſſationem actus poſitiui quem voluntas debebat habere. Henricus etiam Quodlib. 12. quæſt. 24., Gabriel in 2. diſt. 41. quæſt. 1. art. 3. dub. 3., Valentia quæſt. 1. de peccatis puncto 4., & quidam alij, omnes actus poſitiuos vocarunt peccatum commiſſionis, etiam eos qui ordinantur ad omiſſionem, ab eaquè malitiam ſumunt. Sed quamuis poſsint ſanè commiſsio & omiſſio in hoc ſenſu iuxta horum nominum rigorem accipi: tamen ſine dubio ad rem moralem magis accomodatum eſt, diſtinguere peccatum commiſsionis & peccatum omiſsionis, ex parte eius in quo conſummatur peccatum, an videlicet hoc ſit actus poſitiuus indebitus, vel ceſſatio actus debiti: ita vt, dum fortaſſe interueniunt actus poſitiui in ordine ad peccatum conſummatum omiſsionis, omnes dicantur peccatum omiſsionis, v. g. nolle audire ſacrum, ludere tempore audiendi ſacrum, & ſimilia. Ex alia parte, quando homo tenetur non exercere aliquem actum, ſi peccet eò quòd voluntas non impedit talem actum, peccatum dicetur commiſsionis, licèt ex parte voluntatis interuenire videatur tantùm omiſsio: ideo quæſt. 22. ſect. 15. dicebamus, motus inordinatos ſenſualitatis, quos homo tenetur coercere & non coercet, conſtituere peccatum commiſsionis.

Qui actus interuenientes in omiſſione ſint peccatum.

Sed difficultate non caret, explicare, quinam actus poſitiui interuenientes in omiſsione, participent huius peccati malitiam. Vbi, certum quidem eſt, ex-

preſſam voluntatem omittendi habere hanc malitiam. At præterea Capreol. in 2. diſt. 35. quæſt. 1. art. 3. ad ſecundum Durandi contra 2. concluſionem, ſignificat, omnes alios actus contingentes tempore omiſsionis eſſe peccata: quia inquit, deeſt illis circumſtantia temporis, & certè vnius circunſtantiæ defectus vitiat actum. Fauet S. Thomas q. 2. de Malo art. 1. ad ſeptimum *Sed contra*: vbi ait, laudare Deum, poſſe malè fieri, ſi fiat tempore quo alia fieri deberent. Sequitur Granad. Controu. 6. tract. 2. diſp. 3. ſect. 3., addens in ijs actibus eſſe aliam malitiam ſpecie diſtinctam, ſcilicet contra propriam virtutem, v. g. in actu ſtudendi eſſe malitiam contra virtutem ipſam ſtudioſitatis, & ſic de alijs.

In contrarium Durandus in 2. diſt. 35. quæſt. 2. art. 6. dixiſſe videtur, actus factos tempore omiſsionis, etiam ſi ſint occaſio omittendi, non eſſe peccata: quia non ſunt per ſe inordinati, nec per ſe prohibiti: de his enim actibus ſermo eſt. Durandus tamen præcipuè voluit, ipſum peccatum omiſsionis per ſe non inuoluere hos actus, nec illos per ſe habere malitiam, quaſi prohibitione ſuper eos directè cadente.

Illi actus qui ſunt cauſa omiſſionis.

Communis & vera ſententia eſt, eos actus qui ſunt cauſa vel occaſio omiſſionis, non verò actus merè concomitanter & per accidens ad omiſsionem ſe habentes, participare huius peccati malitiam. Prior pars eſt de mente S. Thomæ, vt eo loco perſpicuè indicauit. Et patet facilè: quia ſi alij actus poſſunt eſſe mali ex circunſtantia effectus conſequentis, ita ſine dubio vitiantur actus poſitiui in ordine ad omiſsionem prauam. Poſterior pars patet etiam facilè: nam qui v. g. ſtatuit die feſto non audire miſſam, ſed domi manere; & interim dum domi moratur, ludit, aut ſtudio vacat, vel officium recitat, aut ſimiles actus facit, alioqui non malos, vel de ſuo genere bonos, non peccat formaliter his actibus, quinimò poſſunt retinere ſuam bonitatem. Nec illos vitiat circumſtantia temporis, quæ erat ratio Capreoli: niſi inquam tales actus ſint occaſio, vt eo tempore negligatur obſeruatio præcepti: alioqui enim talis circumſtantia ſe habet merè per accidés ad illos actus, nec eos afficit quatenus mala circũſtantia eſt, vnde nõ eos dehoneſtat.

Quinam actus ſint cauſa omiſsionis.

Adhuc tamen non ſatis liquet, quinam actus cenſendi ſint omiſſionis cauſa vel occaſio. Dixerunt aliqui, eos actus quos homo facere eligit poſtquam apud ſe ſtatuit non obſeruare præceptum, iam non eſſe cauſam omiſsionis, nec per eam vitiari. Vaſquez verò diſp. 93. ait, etiam illam operationem quæ poſt illud propoſitum per ſe primò eligitur, eſtq; incompoſsibilis cum obſeruatione præcepti, eſſe peccatum: v.g., qui ſtatuens non audire miſſam, per ſe primò eligit ſtudere, ſtudium eſſe illi peccatum: ſolumquè Vaſquez excuſat alias operationes quæ fortaſſe ſecundariò eligentur. Conſentiunt Becanus c. 3, de Peccat. q. 4. Bonacina q. 4. de Peccat. pũcto 5, & alij.

Illi actus qui præcedunt vel aſſumuntur propter omiſſionem.

Sed abſolutè loquendo illa in primis operatio eſt omiſsionis occaſio, atque adeo peccatum, propter quam exercendam homo omittit præceptum. Videlicèt, ſi quis ad hoc vt ſtudio vacet, recuſat audire miſſam, tale ſtudium eſt omiſsionis cauſa, atquè adeo peccatum. Niſi inquam illa operatio ſit talis, ad quam homo maiori obligatione tenebatur: quia tunc, nec in illa, nec in omiſsione præcepti, peccabit: vtpotè ſi quis, vt curam habeat ægroti ſibi commiſſi, quem deſerere non eſt tutum, ceſſet ab audienda miſſa. Præterea omnis illa operatio quam homo facit, præuidens quòd inde ſequutura ſit omiſsio præcepti, eſt quoque omiſsionis cauſa, & eſt peccatum: vtpotè ſi quis mane diei feſti ſe applicet ſtudio, præuidens ſe ex hoc non inuenturum tempore opportuno miſſam. Rurſus operatio quam faceret quis ne obſeruaret præceptum, v. g. ſi quis ſtudio ſe applicet ne vrgeatur & ſollicitetur ad audiendam miſſam: hæc operatio vitiatur tanquam exequutio medij ex intẽtione mali finis: idquè verificatur, quamuis poſt deliberationem factam non audiendi miſſam, aſſumatur talis operatio tanquam medium: ſatis enim eſt quod in exequutione ordinatur & confert ad illum finem.

Et illi qui impoſſibilẽ reddũt obſeruationẽ præcepti.

Inſuper, ſi operatio penitus conſequatur poſt deliberationem factam non obſeruandi præceptum, nec aſſumatur ad hunc finem; adhuc conſiderandum eſt,

eſt, ſi ſit ita incompoſſibilis cum obſeruatione præcepti, vt per ſe ac de nouo impoſsibilem reddat obſeruantiam præcepti: & ſic etiam verè erit peccatum. V. g. ſi quis poſtquam vouit ingredi religionem, poſtea ſtatuat non adimplere votum, & tum contrahit & conſummat matrimonium: item ſi ſacerdos naui vectus, ſtatuit toto nauigationis tempore nõ recitare officiũ, & conſequenter projjcit Breuiarium in mare, quando alterius copiam habere non poteſt. Et ratio eſt manifeſta: quia licèt hæ operationes exercentur poſt illam malam voluntatem, tamen adhuc ſunt cauſa omiſsionis in re ipſa ſequentis: quia poſt illos actus homo nõ poteſt ampliùs adimplere præceptum. Sic etiam notari ſolet, eum qui ſe impotentem reddit ad reſtituendum alienum, per hoc formaliter peccare contra iuſtitiam.

Alij actus merè concomitanter ſe habentes, non vitiantur per omiſſionem.

Aliæ autem operationes, quæ fiant tempore omiſsionis, etiam ſi per ſe primo exerceantur poſt voluntatem omittendi præceptum, ſi tamen integrum ſit homini cum libuerit eas relinquere, ſeque applicare ad obſeruationem præcepti, non videntur induere eius peccati malitiam. V. g., ſi quis poſtquam ſtatuit non audire miſſam, ne otio torpeat, ſtudio vacat: licèt enim non poſſet ſimul ſtudere & audire miſſam, tamen poteſt ad libitum deſerere ſtudium & accedere ad miſſam. Huiuſmodi inquam operatio, iam non eſt omiſsionis occaſio vltra malam voluntatem præhabitam de non audienda miſſa: non ergo ſumit ex omiſsione malitiam. Quinimò melius erit, talem actionem exercere, quàm eſſe otioſũm: melius inquam non ſolùm tanquam minùs malum, ſed tanquam poſitiuè bonum, ſi actio de genere ſuo bona ſit. Vnde poſſet quis voto ſe obligare, vt quoties determinauerit non audire miſſam, eo tempore certas præces recitet: atquè teneretur recitare, & ſi non recitaret, reus eſſet huius noui peccati: votum autem non cadit niſi ſupra opus bonum.

Illi actus non conſtituunt peccatum diſtinctũ ab ipſa omiſſione.

Notauit autem Valentia quæſt. 1. de Peccatis puncto 4., & alij quoque aduertere ſolent, actus qui in omiſsione interueniunt, & induunt rationem peccati, non habere diuerſam aliam malitiam, non conſtituere diuerſa peccata ab ipſa omiſsione, nec eſſe diſtinctè enarrandos in confeſsione. Quod tamen quoad diuerſitatem ſpecificam intelligendum eſt, quando tales actus non habent per ſe aliam propriam prauitatem. Et quoad diſtinctionem numericam intelligendum eſt, quando non habent talem diſcretionem moralem, ob quam conſtituant diuerſa numero peccata: ſed ad hoc attendenda ſunt ſuperiùs dicta de diſtinctione numerica peccatorum. Et inſuper, quando quis fecerit talem actum, qui per ſe reddebat impoſsibilem obſeruationem præcepti, debebit id explicare: nempe qui poſt emiſſum votum religionis contraxit matrimonium, & Sacerdos qui proiecit Breuiarium in mare.

Quando incipiat omiſsionis peccatum.

Tractari etiam hìc ſolet circa peccatum omiſsionis, quando propriè incurratur, qualiter incipiat. Sed quod attinet ad moralem doctrinam, res eſt facilis: nempe peccatum hoc ex parte voluntatis, ſeù ex parte cauſæ quæ fortè adhibetur, tunc & eo modo incipere, quo actus ipſe voluntatis & adhibitio cauſæ: omiſsionem verò externam & conſummatam, incipere & durare pro eo tempore quo inſtat obligatio præcepti. Si ergo præceptum eſſet latum pro certo inſtanti vt quis haberet quendam actum, tunc conſummaretur peccatum omiſsionis. Si vero præceptum relinquat in libertate hominis ſpatium quoddam temporis, ſicut de facto in præcepto audiendi miſſam, & recitandi officium; tunc incipit peccatum omiſsionis conſummatum, quando incipit elabi extrema pars illius temporis quæ eſſet neceſſaria ad exequutionem præcepti: v. g. in recitatione officij, quando incipit excurrere vltima hora diei, ſi vnius horæ ſpatium requiratur ad integrum officium perſoluendum. Si autem eo tempore quis inueniatur ſomno aut ebrietate oppreſſus, inſurgit noua ratio dubitandi, num externa omiſsio dici debeat peccatum vel tantùm effectus peccati. Sed res eſt communis ad actus externos & imperatos: de qua proinde ſatis egimus quæſt. 21. Quæri demum ſolet, vndè ſumatur grauitas peccati omiſsionis. Sed de hoc communi ratione atquè de omnibus peccatis, mox agendum eſt quæſtione ſequenti.

QVÆSTIO SEPTVAGESIMATERTIA

De Comparatione Peccatorum inter ſe, Specialiter quoad grauitatem.

HANC quæſtionem in decem diuidit articulos S. Doctor. Primo docet, peccata non eſſe inter ſe connexa, imò quædam eſſe contraria: quia peccata contingunt per receſſum à regula rationis, in qua virtutes quidem vniuntur & connexæ ſunt, ſed peccata varijs & oppoſitis modis ab ea diuertere poſſunt. Secundò docet, non omnia peccata eſſe paria: quia poteſt magis vel minùs recedi à regula rationis. Tertiò docet, grauitatem peccatorum præcipuè attendi penès obiecta: quia ex obiecto etiam ſumitur ſpecies peccatorum. Quartò docet, peccata grauiora opponi virtutibus dignioribus, quatenus ex eodem obiecto attenditur maior virtutis dignitas & maior peccati grauitas. Quintò docet cum Diuo Gregorio, grauiora eſſe peccata ſpiritualia carnalibus: tum ex parte ſubiecti, ſcilicèt eius qui peccat: tum ex parte obiecti, ſcilicet eius in quem peccatur: tum ex parte motiui, quia peccata carnalia habent maius impulſiuum, & ideò plus excuſantur. Sextò docet, grauitatem peccati augeri ex cauſa intrinſeca, nempè ipſa voluntate; minui verò ex cauſa extrinſeca, præſertim minuente libertatem voluntatis. Septimò docet, aggrauari etiam peccata ex circunſtantijs: vel quia circunſtantia addat nouam ſpeciem malitiæ, vel quia addat maiorem deformitatem intra eandem ſpeciem. Octauò explicat, qualiter augeatur grauitas peccati ex maiori nocumento ſequente, vel ſi ſit per ſe intentum, vel ſi ſit præuiſum. Nonò docet, peccatum aggrauari ratione perſonæ in quam peccatur: quia hoc eſt quodammodo obiectum peccati. Decimò tandem docet, peccatum aggrauari etiam ratione perſonæ peccantis: præſertim quia perſona dignior in virtute, poterat faciliùs reſiſtere peccato, tenebatur plus correſpondere diuinis beneficijs, & ſeruare ſuam dignitatem, ac tandem maius ſcandalum infert alijs.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Omnia Peccata ſint æqualia, vel alia alijs grauiora.

STOICI, vt ex Cicerone Paradoxo 3. refert S. Thom. art. 2. contendebant, omnia peccata eſſe inter ſe paria. Fuit hic error quoque Iouiniani apud Auguſtinum lib. de Hæreſibus cap. 22., & apud Hieron. lib. 2. contra Iouinianum: qui Hæreticus conſequenter dixit, pœnam inferni pro omnibus Damnatis fore æqualem.

Peccata ſunt alia alijs grauiora. Veritas autem certa eſt, peccata eſſe alia alijs grauiora. Eſt communis omnium Theologorum ſententia, & Sanctorum Patrum frequenter. Patet pluribus Sacræ Scripturæ locis. Geneſ. 37. *Ioſeph accuſauit fratres de crimine peſſimo*. Deuterononij 25. *Pro menſura delicti erit & plagarum modus*. Matthæi 5. *Qui iraſcitur fratri ſuo, reus erit iudicio; qui dixerit Racha, reus erit concilio; qui dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis*: vbi planè diuerſi & inæquales peccatorum gradus diſtinguuntur. Ioann. 19. *Qui me tradidit tibi, maius peccatum habet*. Et 1. Corinth. 5. *Auditur inter vos fornicatio, qualis nec inter Gentes*, ideſt grauior magiſquè nefanda. Accedunt & alia quæ pro diſtinctione peccati mortalis & venialis poſtea afferemus. Eſt quoquè hæc res adeo perſpicua lumine rationis, vt meritò dixerit Auguſtinus Epiſt. 29. contra omnem ſenſum generis humani auſos eſſe Stoicos diſputare de æqualitate peccatorum. Etenim in-

promptu

promptu eſt communis exiſtimatio hominum, aliter iudicantium de diuerſis peccatorum generibus: & grauiùs quædam præ aljs vituperantur & puniuntur.

Refertur ratio S. Thomæ.

Difficilis verò eſt pro hac re ratio S. Thomæ hìc art. 2., & ſupra quæſt. 18. art. 8. ad primum. Supponens enim, malitiam peccati in priuatione conſiſtere, diſtinguit duplicem priuationem: vnam completam, conſiſtentem veluti in facto eſſe, quæ nihil admittit formæ contrariæ, vt mors eſt priuatio vitæ, tenebræ lucis: alteram incompletam, conſiſtentem velut in fieri, quæ ſecum aliquid compatiatur formæ oppoſitæ, vt ægritudo eſt priuatio ſanitatis, vmbra lucis. Prima inquit priuatio, non ſuſcipit magis & minus: nec enim vnus eſt magis mortuus quam alius. Secunda verò ſuſcipit magis & minus: eſt enim vna ægritudo maior quàm alia. Hinc ait, priuatio quæ eſt peccati malitia, eſt ſecundi generis: poteſtquè eſſe maior vel minor, ſecundùm quod plus aut minus tollit de forma oppoſita: quia alioqui, ſi malum eſſet integrum, deſtrueret ſe ipſum ipſamquè ſubſtantiam actus mali: ergo tandem peccati malitia poteſt eſſe maior aut minor. Fundatur quoquè hæc ratio in doctrina Ariſtot. 1. Ethic. cap. 4. & 5.

Impugnatur à quibuſdam.

Eam tamen impugnat Valentia q. 3 de Peccatis pūcto 1. & latiùs Vaſquez diſp. 90 cap. 3. Tùm quia, cùm S. Thomas quæſt. præcedenti diſtinxiſſet ſpecies peccatorum ex parte entitatis poſitiuæ & conuerſionis ad obiectum inordinatum, non debebat modò explicare inæqualitatem peccatorum ex parte priuationis. Tum præcipuè, quia in peccato nihil eſt bonitatis oppoſitæ, ſed quæcunque malitia tollit omnem bonitatem moralem actus: ergo hæc priuatio eſt completa & in facto eſſe. Ac, etiam ſi aliquis actus ſit malus ex defectu vnius cuiuſdam circunſtantiæ: tamen pleriq; actus ſunt ex genere ſuo omnino mali; vt odium Dei, periurium, mendacium. Tum etiam, ſaltem in peccato omiſſionis non inuenitur quicquam formæ oppoſitæ. Tum demum quamuis nihil bonitatis moralis ſit in actu peccaminoſo, adhuc peccata ſunt inæqualia. Sic dixit Auguſtinus Epiſt. 29., *Etiam ſi nulla virtus eſſet in eo qui peccat, adhuc erit prauo prauius, & diſtorto diſtortius.* Sic vtiquè, linea tota curua, nihil rectitudinis habet, at vna eſt alia curuior. Sic etiam dixit Ariſtot. 4 Metaph. 18., maius mendacium eſſe, dicere quatuor eſſe mille, quam dicere quatuor eſſe quinque, quamuis nihil veritatis ſit in vtroque dicto.

Defenditur & explicatur.

Ad explicandam rationem & mentem S. Thomæ laborant Thomiſtæ. Sed breuiter ſic poterit explicari: poſſe in peccato reperiri aliquid, cuius ſi adeſſet priuatio, eſſet maior malitia, licèt non propterea dici debeat in peccato eſſe aliqua bonitas ſimpliciter. Patet: quia poteſt eſſe actus malus ex quadam circunſtantia, non habens omnes alias circunſtantias malas, non carens omni alia circunſtantia debita: ſi autem deeſſent hæ aliæ circunſtantiæ, vtiquè grauius eſſet peccatum: & niſi adeſſet ſubſtantia talis actus mali, non eſſet tale peccatum, & ſic malum deſtrueret ſeipſum. Verè tamen, hic modus aſsignandi inæqualitatem peccatorum, non eſt vniuerſalis pro omnibus peccatis, nec eſt adæquatus, ſed ſunt alij quoque modi. Nequè putandum eſt, S. Thom. plus voluiſſe: ſed hoc art. 2., referens ſententiam Stoicorum, commemorat, qualiter ob rationem priuationis, in qua neſcierunt inuenire rationem inæqualitatis, dixerint omnia peccata eſſe paria: voluit ergo S. Thom. eos confundere, declarando inæqualitatem ex ea ipſa parte priuationis. Alijs verò octo articulis ſequentibus S. Thom. expreſsit alios modos & rationes inæqualitatis peccatorum. Vnde non obſtant illa quæ aduerſus S. Doctorem obiiciebantur.

Explicatur locus Baſilij.

Sed adhuc contra veritatem ipſam, primò obſtare videtur dictum quoddam Baſilii in Regulis breuioribus reſponſione 293., vbi ait, differentiam maiorum & minorum peccatorum non reperiri in nouo teſtamento: & ita videtur hanc differentiam reprobare. Aliqui ſuſpicantur, hoc inter verba Baſilii ab Hæreticis fuiſſe inſertum. Sed ex contextu facilè poteſt mens Baſilii ſub iis verbis dignoſci. Reſpondet enim ad quandam interrogationem, de illis qui maiora peccata declinantes, minora frequenter committunt quaſi nihil referat aut: & pro-

pterea docet, ex doctrina Chriſti omnia peccata eſſe vitanda, nec dari hanc differentiam, vt Christiani debeant cauere maiora peccata, non verò minora. Cumq; Baſilius loquatur de eo quod ex graui obligatione adimplendum eſt, intellexit peccata mortalia: quæ licèt inter ſe ſint inæqualia, omnia tamen vitanda ſunt, vt æternam ſalutem conſequamur. Aliàs autem idem Baſilius homilia 7. & 14. in Pſal., & homil. 12. ad populum, inæqualitatem peccatorum planè expreſsit.

Diluitur fundamentum Stoicorum

Secundò obſtare videtur fundamentum Stoicorum, quod refertur a S. Thoma. Ratio formalis peccati in priuatione conſiſtit: ſed priuatio ſemper eſt eadem, non maior aut minor: ergo omnia peccata ſunt paria. Ad hoc fundamentum diluendum, explicare voluit S. Th. inæqualitatem ex parte priuationis, eo modo quo diximus. Sed poteſt præterea alijs etiam modis explicari. Tum quia, cùm priuatio ſit ca entia formæ debitæ, poteſt eſſe priuatio maior eiuſdem formæ, ſi ſit maius debitum habendi formam: & ex hac parte poſſunt peccata eſſe inæqualia, vt dicemus ſectione ſequenti. Tum etiam, poteſt eſſe peior priuatio vnius formæ quàm alterius: vtpote licèt cæcitas tollat omnem viſum, & ſurditas omnem auditum, tamen adhuc cæcitas eſt peior, quia viſus eſt melior. Tum inſuper ex ratione poſitiua peccati, per quam eius malitia debet quoque explicari, ſumenda eſt inæqualitas peccatorum.

Explicatur exemplum.

Tertiò obſtare videtur exemplum Stoicorum. Tranſgreſsio cuiuſdam lineæ præfixæ, conſiſtit in indiuiſibili ad vnam vel alteram partem: ſed ſic ſe habet tranſgreſsio rectitudinis debitæ in materia virtutis: ergo non poteſt eſſe vnum peccatum maius altero. Propter hoc exemplum, S. Thom. quæſt. 2. de Malo art. 3. ad 4. & lib. 3. contra Gentes cap. 139. §. *Non eſt autem ſimile*, quem ſequitur Conradus hic art. 2., indicauit quoddam diſcrimen, inter ea quæ ſunt mala ex natura ſua, & ea quæ ſunt mala ex prohibitione legis poſitiuæ: quaſi admittens, non contingere maius aut minus peccatum aduerſus idem præceptum legis poſitiuæ, vt in eo exemplo de non prætereunda linea. Verùm, hoc ad ſummum poſſet intelligi, vbi præceptum conſiſteret velut in indiuiſibili: videlicet vt quis non trãſgrediatur lĩneã, legislatore non curante ſi magis vel minus recedat. Tale videtur eſſe præceptum de non ſumenda Euchariſtia poſt cibum; ex vi cuius præcepti idem peccatum erit, ſumere Euchariſtiam poſt multum vel modicum cibum. At dubium non eſt, poſſe etiam præceptum poſitiuum habere latitudinem, intra quam inæqualia ſint peccata. Sic magis peccat, omittens totam miſſam die feſto, quam omittens partem ſolùm: & plus peccat, qui comedit carnes in die ieiunij, quam qui comedit quantum aut quãdo non debet: adeo vt ob leuitatem materiæ poſſit in hac re peccatum eſſe tantùm veniale.

Ad exemplum ergo Stoicorum dicendum eſt, rem ita ſe habere, ac ſi præceptum ita impoſitum ſit, ne quis recedat à linea: hoc enim modo, qui plus recedet, magis peccabit. Et præterea, ſi diuerſæ ſint lineæ, & præcepta diuerſa, poteſt tranſgreſsio vnius eſſe maius delictum quam alterius. Atquè ſic in moralibus, virtutes ſunt diuerſæ & inæquales, præcepta ſunt diuerſa & inæqualia: Aliiſquè rurſus modis aggrauari poteſt receſſus à recta virtutis linea, vt ſect. ſequenti conſtabit.

Quartò, eſt alia difficultas, quomodo macula peccati, ſi in gratiæ priuatione conſiſtat, ſit inæqualis pro diuerſitate peccatorum: & quomodo pœna damni, quæ eſt carentia beatificæ viſionis, poſsit eſſe maior aut minor in diuerſis Damnatis. Sed de hac re proprijs locis agemus.

SECTIO SECVNDA.

Vnde ſumatur grauitas Peccatorum.

Sumitur ex obiecto

IN primis notum eſt, quod docet S. Thomas, præcipuè ex obiecto ſumi grauitatem peccati: inde enim & ſpecies peccati deſumitur. Hac ratione, peccata contra Deum, ſunt aliis grauiora

ra: & in peccatis contra proximum, homicidium eſt furto peius: ac in vniuerſum, vt docet S. Thom. art. 5., peccata ſpiritualia ſunt carnalibus grauiora, licèt carnalia ſint magis exprobabilia plusquè infamiæ ingerant, vt docuit Ariſt. 2. Ethic. cap. 3., & Gregorius in Moralibus, eo quòd reddunt hominem ſimiliorem Brutis.

Sumitur ex circunſtantijs. Secundò notum eſt, quod docet S. Thom. art. 7., peccata aggrauari ex circunſtantijs, non ſolùm quatenus ab ijs accipiant nouam ſpeciem malitiæ, ſed intra eandem ſpeciem cum obiecto principali: ſicut grauius peccatum eſt furari centum quàm decem, & alijs modis, vt tractauimus q. 18. ſect. 5. & 6. Huc verò ſpectat, quod ait S. Thom. art. 6., peccata aggrauari, tum ex parte cauſæ finalis, tum ex aliis motiuis inducentibus ad peccandum. Si enim quis peccat, operans ob prauum finem, grauiùs peccabit operans ob finem peiorem. Et dum quis inducitur ad peccãdum ex paſſione vel ignorantia, alleuiatur quidem peccatum, quatenus minuitur voluntarium aut liberum: ſed ex alia parte poteſt hinc aggrauari peccatum, ſi paſſio aliauè cauſa inducat hominem, vt vehementiùs feratur in obiectum prauum, aut diutiùs in peccato perſeueret.

Huc etiam ſpectat, peccatum aggrauari ex parte effectus. Sic explicat Sanctus Thomas art. 8., quomodo ex nocumento ſequenti augeatur peccatum. Vbi poteſt ex effectu oriri noua ſpecies malitiæ in peccato: vt ſi ex furto ſequatur homicidium. Poteſt etiam aggrauari peccatum intra eandem ſpeciem: vt ſi quis comedat cibos nocentes ſuæ valetudini, grauiùs peccat comedendo cibos plus nocentes. Difficile autem eſt, inter alia quæ S. Doctor eo articulo prolixè docet, id quod ait, poſſe nocumentum, nec intentum nec præuiſum, aggrauare peccatum. Sed debet ſic intelligi: non præuiſum expreſsè & in ſe, ita tamen quòd ſaltem in confuſo fuerit præuiſum, vel præuideri potuerit ac debuerit, & ex negligentia culpabili non fuerit præuiſum. Ad quod planè facit exemplum S. Th., ſi quis publicè fornicetur, ſequitur ſcandalum plurimorum, aggrauans peccatum. Plura hic de circunſtantia huius effectus, nempe ſcandali, tractantur à quibuſdam, quando nam ſcandalum tribuat nouam ſpeciem, vel ſolùm diſtinctam numero malitiam, aut aggrauet peccatum. Sed de hac re agendum eſt proprio loco 2. 2. quæſt. 46.

Ad circunſtantias quoq; ſpectat, quod docet S. Thomas duobus vltimis articulis, ex conditione perſonæ quæ peccat, & in quam peccatur, aggrauari peccatum. Et quidem, non ſolùm ex dignitate perſonę, de qua ſpecialiter tractat S. Thom., ſed etiam ex aliis conditionibus aggrauatur peccatum: vt qui ditior eſt, magis peccat furando: & furari à magis paupere, maius peccatum eſt. Et ſic de aliis circunſtantiis, facile erit, morali iudicio rem expendere.

Solent autem notare Expoſitores hìc art. 3., adeo poſſe peccatum ingraueſcere ex circunſtantiis, vt peccatum quod alioqui erat ex obiecto leuius, reddatur ſimpliciter grauius. Sed contradicit Vaſquez ſuper eundem articulum cum Durando in 4. diſt. 22. quæſt. 1. n. 8.: quia inquit, indiuiduum inferioris ſpeciei, quantumuis intra ſuam ſpeciem perficiatur, nunquam attingit perfectionem ſuperioris ſpeciei: & ſicut res ſe habet in ſpeciebus naturalibus, ita quoque in moralibus. Approbanda tamen eſt communis illa ſententia, quæ indicatur à S. Tho. art. 5., & perſpicuè traditur 2. 2. quæſt. 10. ar. 3. ad primum., vbi S. Doctor id probat ex Auguſtino. Et eſt res manifeſta: nam adeo poſſunt variari circunſtantiæ, vt conſtituant peccatum mortale aut veniale. Etenim, peccatum infidelitatis de quo loquitur S. Thomas eo loco 2. 2., poteſt fieri veniale, ſi contingat ex indeliberatione, vt in ſubitis quibuſdam motibus ante plenam aduertentiam: peccatum autem fornicationis ex plena aduertentia, eſt peccatum mortale: cùm tamen ex obiecto, infidelitas ſit longè grauius peccatum. *Poteſt peccatum ex obiecto leuius, reddi magis graue ex circunſtantijs.* Similiter intra latitudinem peccati mortalis, poteſt peccatum ex obiecto leuius, reddi magis graue ex circunſtantiis: & è conuerſo poteſt peccatum ex obiecto grauius alleuiari magis ex circunſtantiis. Similiter etiam, collectio plurium peccatorum inferioris ſpeciei, poteſt adæquare

 & ex-

& excedere grauitatem vnius peccati ſuperioris ſpeciei. Eſtquè huius rei accomodatum & vulgatum exemplum: aurum ex ſpecie ſua eſt nobilius & maioris prætii quàm argentum, at poteſt tanta eſſe quantitas argenti, aut tot nummi argenti, vt excedant in morali valore & æſtimatione vnum nummum aureum.

Vnde ad rationem in contrarium facilis eſt ſolutio: nimirum in moralibus hanc rem eſſe diiudicandam, non ſecundùm perfectionem phyſicam, ſed ſecundùm moralem æſtimationem: ſicut contingit in exemplo poſito inter aurum & argentum: hoc enim contingit etiam inter peccata. Contingit quoque inter virtutes: poterit enim actus alioqui ex obiecto ſuo minoris bonitatis, reddi ex circunſtantiis magis bonus, hoc eſt maioris valoris & æſtimationis moralis, vt mox magis explicabimus.

Sumitur ex oppoſitione ad virtutes.

Tertiò. Menſurari rurſus poteſt grauitas peccatorũ ex oppoſitione ad virtutes. Docet hoc S. Thom. art. 4., nempe grauius peccatum opponitur nobiliori virtuti. Addit tamen S. Doctor, quo excellentior fuerit virtus, eò ſe extendere ad vitanda non ſolùm peccata maiora, ſed etiam minora; vtpotè excellentior eſt iuſtitia, quæ retrahit hominem non ſolùm a furto notabili, ſed etiam à furto modico. Quòd verò peccatum grauius ex genere ſuo, opponatur contra nobiliorem virtutem, docuit Ariſtoteles 8. Ethic. cap. 10. Debetquè intelligi per ſe loquendo, iuxta modò dicta: quia alioqui poterit peccatum oppoſitum inferiori virtuti, adeo aggrauari ex circunſtantiis, vt excedat peccatum oppoſitum ſuperiori virtuti. Vnde quamuis iuſtitia ſit nobilior virtus quàm temperantia; tamen furtum leue, eſt peccatum veniale contra iuſtitiam, & fornicatio eſt peccatum mortale contra temperantiam.

Præterea, vt hæc comparatio meliùs diſcernatur, ſumi debet ſupremus actus vnius virtutis, & grauiſſimum peccatum vitii oppoſiti: quia alioqui, ſi comparentur grauiſsimum peccatum vnius vitii, & aliud peccatum oppoſitum infimo actui alterius virtutis ex genere ſuo ſuperioris, poterit vtiquè illud peccatum eſſe ſimpliciter grauius: vtpotè turpiſsimum aliquod peccatum contra caſtitatem, grauius eſt quàm aliquod furtum etiam mortale. At grauiſsimum peccatum iniuſtitiæ, ſine dubio erit grauius quàm grauiſsimum intemperantiæ.

Explicantur quædã loca S. Thomæ.

Explicanda tamen in hoc ſunt quædam loca difficilia S. Thomæ. Infra quæſt. 84. art. 1. ad primum, inquit, non oportere vitia principalia principalibus opponi virtutibus. Et 2. 2. quæſt. 42. art. 3. ait, intemperantiam eſſe maius peccatum timiditate: cùm tamen fortitudo ſit nobilior virtus, quam temperantia. Et q. 154. art. 6. ait, fornicationem eſſe grauiorem furto: cùm tamen iuſtitia ſit nobilior temperantia. In primo inquam loco S. Thom. loquutus eſt de vitiis capitalibus & virtutibus cardinalibus: vbi exploratum eſt, aliter aſsignari ſeptem vitia capitalia, & non per oppoſitionem ad quatuor virtutes cardinales. In ſecundo loco conſiderauit circunſtantias, ob quas faciliùs excuſatur peccatum timiditatis quàm intemperantiæ. In tertio loco conſiderauit etiam iniuſtitiam contra bonam educationem prolis ſuſcipiendæ ex fornicatione. Sed an verè reperiatur in fornicatione hæc malitia iniuſtitiæ, non eſt huius loci examinare.

Sumitur ex oppoſitione ad præcepta.

Quartò demum, poteſt peccatorum grauitas obſeruari ex comparatione ad diuerſa præcepta. Vbi quidem, iuxta materiam in qua præcepta verſantur, expendi poterit grauitas peccatorum, iiſdem modis quibus diximus ex ordine ad obiectum, & oppoſitione ad virtutes: non ſolùm inquam quoad præcepta naturalia, ſed etiam poſitiua & humana; vtpote grauius peccatum eſt contra præceptum Eccleſiæ, deferre arma Infidelibus, quàm frangere ieiunium. An verò ex voluntate Legiſlatoris, qua is velit arctiùs obligare in materia alioqui inferiori, poſsit, augeri grauitas peccatorum, Medina art. 3. in fine ait, non poſſe Deum arctiùs prohibere id quod eſt minus malum: & alioqui eſſe euidentem contradictionem, quia omnino plus diſplicet Deo id quod eſt maius malum. Hoc, verum quidem eſt de lege æterna. At loquendo de lege poſitiua, ſicut poteſt Legiſlator prohibere id

id quod alioqui non erat malum, ſic non apparet repugnantia, cur non poſſit ex ſua voluntate arctiùs prohibere vnum quàm aliud. Et hinc poterit aggrauari peccatum, ex eo quòd ſit contra maiorem obligationem.

Cæterùm, hæc non ſolùm procedunt de peccato commiſsionis, ſed etiam omiſsionis: eius videlicet grauitatem eſſe penſandam, ex dignitate actus omiſsi, quaſi ex ſuo obiecto, itemque ex propriis circunſtantiis, & ex obligatione faciendi actum omiſſum.

QVÆSTIO SEPTVAGESIMAQVARTA

De Subiecto Peccatorum.

PRAESENTEM quæſtionem in decem diuidit articulos S. Doctor: Primò docet, voluntatem eſſe ſubiectum peccati: quia actus morales ſunt voluntarii, & voluntas eſt eorum principium ac ſubiectum. Secundò, etiam alias potentias eſſe ſubiectum peccatorum: quia inter peccata ſunt, non ſolùm actus eliciti, ſed etiam imperati à voluntate, qui exercentur in aliis potentiis ſubditis voluntati. Tertiò ſpecialiter docet, ſenſualitatem eſſe ſubiectum peccati: quia ſenſualitas, ideſt appetitus ſenſitiuus, mouetur à voluntate, & ſic actus eius poteſt eſſe voluntarius. Quartò docet, in ſenſualitate non eſſe peccatum mortale, ſed tantùm veniale: quia peccatum mortale eſt inordinatio circa finem, hæc autem inordinatio ſpectat tantùm ad rationem, ad quam ſpectat ordinatio. Quintò docet, in ratione inueniri peccatum, & loquitur propriè de intellectu: quia nempe in ratione contingit ignorantia vel error circa id quod poteſt & debet ſciri, & quia per rationem imperantur vel non coercentur actus inordinati inferiorum virium. Sextò docet, ſpecialiter peccatum moroſæ delectationis eſſe in ratione: quia videlicet ratio deficit in directione paſsionum, vel imperando illicitas paſsiones, vel non reprimendo quando inſurgunt. Septimò docet, peccatum conſenſus, eſſe in ratione ſuperiori, per rationem ſuperiorem intelligens, quæ intendit regulæ diuinę legis: quia inquit conſenſus eſt vltimus actus, cui præcedit velut vltima & finalis ſententia rationis, quæ adhibetur per reſpectum ad diuinam legem æternam. Octauò docet, conſenſum in delectationem, eſſe mortale peccatum, quando delectatio capitur de obiecto mortali cogitato; eſſe autem veniale peccatum, quando capitur ſolùm de cogitatione talis obiecti: quia videlicèt delectatio de obiecto, denotat inclinationem in ipſum opus prauum. Nonò docet, poſſe in ratione ſuperiori inueniri veniale peccatum in ordine ad vires inferiores: quando ſcilicet inordinatio actus cui præbetur conſenſus, non eſt contra rationes æternas, ſed eſt præter eas. Decimò tandem docet, in ratione ſuperiori eſſe poſſe veniale peccatum etiam ſecũdùm ſeipſam: quia poſſunt in illa contingere motus indeliberati circa obiectum per ſe prauum & ex genere ſuo mortale.

SECTIO PRIMA.
Vtrum Omne Peccatum ſit in voluntate.

ALiqua ſunt peccata quæ in voluntate interiùs conſummantur, vt odiũ, inuidia, & ſimilia. Sed in vniuerſum, omne peccatum eſſe in voluntate, affirmare videtur S. Thom. art. 1. Probat hac ratione: quia actus morales ſunt immanentes, & ſunt voluntarii: ergo à voluntate procedunt, & in voluntate immanent. Difficultas tamen eſt, tum de

de re ipſa, tum de ratione ac doctrina S. Thomæ. Etenim alij quoque actus qui non ſunt in voluntate, ſunt peccata: nec omnes actus morales ſunt in voluntate: & dantur actus voluntarij tantum imperatiuè à voluntate: atque S.Th. ipſe art.2.aſſerit, non ſolùm voluntatem eſſe peccati ſubiectum: ac tandem articulis ſequentibus etiam in aliis potentijs agnoſcit peccata.

Omne peccatum ſecundùm aliquid ſui eſt in voluntate.

Reſolutio vera & ad mentem S. Thomæ eſt, omne peccatum ſecundùm aliquid ſui eſſe in voluntate. Cùm enim omne peccatum ſit voluntarium & liberum, libertas verò in voluntate conſiſtat, debet omne peccatum ſecundùm aliquid ſui eſſe in voluntate. Sic vtiquè, etiam illa peccata quæ in externis operibus conſummantur, inuoluunt actus voluntatis. Imò hac ratione, id quod eſt præcipuum peccati, ſcilicet in ratione libertatis, eſt in voluntate, à qua nimirum tota denominatio libertatis formaliter deriuatur. Vnde non ſequitur, totum peccatum, omnemquè actum qui denominatur malus, eſſe formaliter in voluntate: ſed ſic benè poteſt peccatum in alijs quoque potentijs reperiri.

Nec plus voluit S. Thom. art. 1., nec plus illa ratio pobat. Actus enim morales, ſunt immanentes ſecundùm illud quo habent formaliter vt voluntarii & liberi ſint: ſic enim in voluntate immanent. Nec oppoſitum docuit deinceps S. Thom. aliis articulis, ſimul concedens peccata in aliis quoque potentiis. Poteſt autem eſſe peccatum in voluntate, vel penes actum poſitiuum. vel penes ceſſationem ab actu quem voluntas deberet habere, ſi nempe contingeret peccatum omiſſionis abſquè actu poſitiuo voluntatis: id enim ſatis erit, vt hoc modo peccatum dicatur eſſe in voluntate.

Solùm videtur repugnare huic reſolutioni Caiet. hic art. 4., qui concedens libertatem aliquam appetitui ſenſitiuo, ſufficientem ad peccatum ſaltem veniale, abſque alio conſenſu voluntatis: ſic planè non conſtituit omne peccatum in voluntate. Attamen eam Caietani ſententiam impugnauimus ſupra quæſt. 12. Cùm ergo libertas requiſita ad peccandum, ſit propria voluntatis, firma remanet regula tradita, quòd omne peccatum ſit in voluntate.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Omne Peccatum ſit aliquo modo in intellectu.

Aliqua ſunt peccata quæ in intellectu conſummantur, vt Infidelitas contra Deum, Iudicium temerarium contra proximum. Hæc ſunt, quæ ait S. Thom. art. 5. eſſe in ratione, quatenus conſideratur in ordine ad proprium obiectum. Addit, alia eſſe peccata in ratione, quatenus directiua inferiorum virium, prout imperat vel non coercet actus inordinatos earum. Hoc Thomiſtæ de omnibus peccatis intelligunt.

Sententia affirmans

Omne ergo peccatum eſſe aliquo modo in intellectu, hoc eſt inuoluere defectum aliquem intellectus, & ſine eo non contingere, docuit Socrates apud Ariſtotelem 7. Ethic. cap. 2., & magna ex parte approbare videtur ipſe Ariſtot. ibi & cap.3. Rurſus S. Thom. infra q.77. art.2. approbat & explicat doctrinam Ariſtotelis, & quæſt. 78. art.1.ad 1. & alibi videtur in omni peccato concedere defectum aliquem intellectus. S.Thomam ſequuti ſunt Capreolus in 3. diſt. 36. q. vnica, Caietanus aliiquè Thomiſtæ quæſt.77. art.2.,Valentia q.8.de peccatis puncto primo, Vaſquez diſp.128., & alii Theologi, ac Buridanus 7. Ethic. quæſt. 7. Aliqui autem, hunc defectum in intellectu appellarunt errorem: aliqui ignorantiam vel inconſiderationem. Et hunc defectum aliqui explicarunt in cognitione & iudicio: ſi non de re in vniuerſali, ſaltem in particulari; vtpote exiſtente iudicio vniuerſali recto, quòd peccatum ſit fugiendum, & fornicatio ſit peccatum, deficiat adhuc intemperans in concluſione particulari, qua inferre debebat hanc fornicationem eſſe fugiendam; ſed potiùs prauè concludat alio ſyllogiſmo, delectabile eſt expetendum, fornicatio eſt delectabilis, ergo eſt expetenda. Sic rem hanc indicauit Ariſtot. & explicauit S. Thomas. Alii verò defectum in intellectus conſtituunt & explicant in imperio practico: & ita vt plurimum

mum defendunt Thomiſtæ, quibus conſentit Valentia: eò quòd intellectus imperat vt fiat actus prauus: cuius imperii falſitatem practicam dicunt conſiſtere in difformitate ad rectam rationem, ſeu ad appetitum rectum. Et Monteſin. diſp. 9. quæſt. 1. explicat, hunc defectum in imperio intellectus conſequi poſt electionem prauam voluntatis. Vaſquez demum defectum intellectus aſſignat in carentia expreſsioris conſiderationis malitiæ aliarumque rationum quæ aptæ eſſent retrahere à peccato. Explicare etiam ſolent, ratione huiuſmodi defectus in intellectu, omne peccatum eſſe in intellectu cauſaliter, non verò formaliter; hoc eſt defectum intellectus non eſſe formaliter peccatum, ſed eſſe cauſam peccati in voluntate. A. Durandus in 2. diſt. 39. quæſt. 1. ait, defectum rationis ſecundùm ſe, magis eſſe peccatum naturæ quam moris; ſed quatenus per ipſum habet regulari electio voluntatis, eſſe culpam moralem, eſſeque vnum peccatum in genere moris ſimul cum electione mala.

Sententia negans.

Oppoſita ſententia eſt, poſſe contingere peccatum abſque vllo defectu in intellectu. Ita Henric. Quodlib. 1. quæſt. 17. & Quodlib. 10. quæſt. 10., addens tamen, conſequi obſcurationem in intellectu ex prauo conſenſu voluntatis, ſed non per ſe ſpectare & requiri ad peccatum voluntatis. Scotus in 2. diſt. 6. quæſt. 2. & in 3. diſt. 36. quæſt. 1. in ſecundo articulo, & alii plurimi quos refert & ſequitur Salas diſp. 8. de peccatis ſect. 8. Imò referuntur Doctores Pariſienſes olim oppoſitam ſententiam damnaſſe vt erroneam. inter alios enim articulos vnus erat, *Si recta ratio eſt, etiam voluntas recta eſt, error.*

Non omne peccatum eſt formaliter in intellectu.

Dico primò. Non oportet omne peccatum eſſe formaliter in intellectu, quaſi ſcilicet interuenire debeat aliquis intellectualis defectus habens malitiam, & qui denominetur formaliter peccatum. Probatur facilè: nullus actus eſt formaliter peccatum, niſi ſit liber: cùm verò libertas formaliter tantùm in voluntate conſiſtat, nullus actus eſt liber niſi prout à voluntate dependens: ergo omnis actus ſeu defectus in intellectu præcedens conſenſum voluntatis, atque adeo vſum libertatis, non erit formaliter peccatum. Neque verò, poſt prauum voluntatis conſenſum, neceſſe eſt ſequi defectum intellectus, in quo formaliter ſit malitia. Si qui enim eſſe deberet defectus, eſſet in imperio conſequenter ad conſenſum voluntatis: ſed non oportet hoc imperium ſemper ſequi & interuenire, vt quæſt. 17. probauimus. Poterit tamen prauum imperium aliuſuè defectus in intellectu conſequi ex malitia voluntatis, cui etiam dicatur formaliter conuenire malitia: & tunc quidem vltro admittendum eſt, reperiri peccatum etiam in intellectu, quod ſanè de facto non raro contingit.

Sed Monteſin., admittens, non ſemper conſequi imperium, ſaltem quando peccatum conſummatur ad intra, & non tranſit in exequutionem externam, contendit adhuc dari defectum comitantem ſeu conſequentem in intellectu, quia idem iudicium intellectus quod antecedit prauam electionem, continuatur pro aliquo tempore, & in illo eſt aliquis defectus. Et vrget magis ad hominem contra Vaſq., qui dicebat non poſſe actum voluntatis durare pro vno ſolo inſtanti: vnde ſequitur debere etiam continuari iudicium intellectus, in quo Vaſq conſtituit defectum antecedentem. Sed ſanè fruſtra in hoc vim facit: quia dum negatur defectus conſequens in intellectu, ſenſus eſt de defectu conſequente ordine naturæ & cauſalitatis, ac prouenientе ex ipſa praua electione voluntatis: ſi autem continuatur idem iudicium intellectus ſimul cum praua electione, ſemper ſe habet in hoc ordine antecedenter reſpectu eiuſdem temporis & durationis.

Solent peccata regulariter inchoari in aliquo defectu intellectus.

Dico ſecundò. Peccata vt plurimum ac regulariter inchoari ſolent in intellectu ratione alicuius defectus, ex quo contingit homines peccare. Hanc concluſionem non negant Auctores poſterioris ſententiæ. Imò aliqui eam expreſsè adnotarunt: & hoc tantùm voluerunt plerique ex iis qui cum priori ſententia loquuti ſunt: & hoc ad minus S. Th. & Ariſtot. docuerunt. Probatur primò ex Sacra Scriptura: nam Iſai. 5., & Ieremiæ 10., & alibi, peccata referuntur in defectum cognitionis & ſcien-

tiæ: & Eccleſiaſt. 7. *Memorare nouiſſima tua, & non peccabis*: paſſim etiam in Scriptura impii appellantur cæci: & plurimis locis ac modis hæc veritas in ſacris litteris indicatur.

Secundò patet experientia: qui enim attentè & accuratè conſiderant omnia motiua & rationes aptas retrahere à peccato, non facilè inducuntur ad peccandum: ſed peccata contingere ſolent, ex eo quòd magis conſideratur voluptas aliaué commoditas temporalis apparens in peccato, quam turpitudo & deformitas cum alijs motiuis retrahentibus à peccato. Ad eandem experientiam ſpectat, quòd vtimur perſuaſione & exhortatione ad reducendos peccatores, ijs proponendo varias conſiderationes, & oſtendendo enormitatem peccati, damna & pericula, vt ſic perſuaſi abſtineant à peccatis.

Tertiò. Ratio huius rei eſt, connexio & concordia harum duarum potentiarum, intellectus & voluntatis. Quamuis enim voluntas non determinetur ab intellectu, ſed ſit in ſe libera; nihilominus promptiùs & frequentiùs amplectitur, quod ei proponitur ab intellectu tanquam maius bonum, vel cum maiori efficacia. Vnde, quando voluntas conſentit in peccatum, ſolet in intellectu interuenire defectus, ſaltem penes leuiorem conſiderationem earum rationum quæ deberent à peccato retrahere. Non autem eſt tàm frequens, quòd in intellectu interueniat aliquod falſum iudicium, & propriè error.

Non eſt ſimpliciter neceſſarius defectus in intellectu

Dico tertiò. Abſolutè loquendo non eſt neceſſarium vt in omni peccato interueniat aliquis defectus ex parte intellectus. Hanc concluſionem intendunt Auctores poſterioris ſententiæ relatæ. Et aliqui colligunt etiam ex Scriptura Lucæ 12. *Seruus qui cognouit voluntatem domini ſui, & non facit eam, & non fecit ſecundùm voluntatem eius, vapulabit multis; qui autem non cognouit & fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Iacobi 4. *Scienti & non facienti, peccatum eſt illi.* Similia etiam inueniuntur apud Patres. Sed præclarè Auguſtinus lib. 12. de Ciuitate cap. 6. docet, fieri poſſe, vt ex duobus aſpicientibus eandem mulierem, æquè affectis animo & corpore, æquali cogitatione præuentis, & tentatione pulſatis, alter cadat, alter in caſtitatis propoſito perſeueret. Fundamentum verò huius concluſionis eſt: quia poteſt repræſentari in obiecto malo ratio iucunditatis ſeù commoditatis, quæ vera & realis ſit in tali obiecto: vnde ex hac parte non erit error in intellectu. Simul etiam cognoſcatur ratio malitiæ moralis in eodem obiecto. Et ſic poteſt ad libitum voluntas pro ſua libertate, vel amplecti vel reſpuere obiectum ſic propoſitum. Et præter hanc notitiam, non requiritur aliud imperiũ aliudué iudicium practicum determinans voluntatem. Ac etiam ſi intellectus æqualiter proponat vtramquè dictam rationem, tam boni quàm mali, aut etiam efficaciùs proponat rationem mali quàm boni; poteſt adhuc voluntas appetere tale obiectum. Quæ omnia iam oſtendimus antea quæſt. 10. ſect. 2. Itaquè neceſſe non eſt, inueniri defectum in intellectu, vt committatur peccatum in voluntate: defectum inquam plus in eo qui peccat, quam in alio non peccante. Sed abſolutè loquendo contingere poteſt, vt exiſtente æquali cogitatione intellectus in duobus hominibus, alter cadat, alter ſtet. Aliqui verò Theologi diſcrimen conſtituere voluerunt, & defectum in intellectu peccantis aſſignare, ex eo quòd cogitatio eius non fuerit congrua, hoc eſt non fuerit talis cum qua ſub conditione præuiderit Deus, illum hominem non fore conſenſurum: & ſic ſaltem in ratione gratiæ & beneficii, non eſſe æqualem cogitationem in illis duobus hominibus. At hoc iam non ſpectat ad præſentem locum, ſed ad materiam de gratia auxiliante, vbi inquirendum erit, quænam alia diuerſitas diuini auxilii in huiuſmodi caſu interueniat.

Explicatur quędã auctoritas Ariſtotelis.

Sed aduerſus hanc tertiam concluſionem occurrit primò auctoritas illa Ariſtotelis 7. Ethic. cap. 2. & 3. Reſpondetur, Philoſophum ibi eſſe loquutum, non de omni peccante, ſed tantùm de incontinente, hoc eſt qui paſſione aliqua rapitur ad peccandum. Sed nec etiam neceſſe eſt, vt omnis qui ex paſſione peccat, habeat defectum in intellectu. Sed de facto & regulariter verum

rum eſt, omnem qui paſſione præſertim vehementi agitatur, perturbationem aliquam perpeti in iudicio rationis: quod ibi voluit Ariſtoteles.

Explicantur alia loca. Secundò. Vaſquez diſp. citata n. 12. admirans, viros doctos in hac reſponſione acquieuiſſe, fatetur, Philoſophum ibi de incontinente ſolùm eſſe loquutum. Sed affert alia loca, in quibus Ariſtoteles maiorem defectum conſiderationis tribuiſſe videtur homini peccanti ex malitia, quàm ex paſſione: vnde planè ſequitur, omnem peccantem deficere à recta conſideratione. Alia ergo loca ſunt, 7. Ethic. cap. 10., vbi diſcrimen ponit, inter incontinentem, & prauum ſeu vitioſum ac malignum: *Quod incontinentis electio* (ſic legit Argiropolus) *bona eſt*: meliùs legi à Lambino ait Vaſquez, *Incontinentis conſilium bonum eſt*: nomen enim græcum, *Proheresis*, poteſt vtrumque ſignificare. Sic ergo Ariſtoteles meliorem conſiderationem tribuit incontinenti quàm maligno: quia alioqui electio vtriuſque non poteſt dici bona. Et paulò infra ait, *Incontinens ſimilis eſt ciuitati habenti bonas leges ſed non vtenti, malignus autem ciuitati prauis legibus vtenti*. Item lib. 2. Magnorum moralium cap. 7. poſt medium, diſcrimen ponit intemperantis & incontinentis, quòd intemperans putat optima & commodiſsima eſſe quæ agit, nec habet rectam rationem, incontinens verò habet rectam rationem: at intemperans eſt ille qui peccat ex malitia & ex habitu: ergo. Reſpondetur, in priori illo loco legendum eſſe, *Electio*, quia nomen illud græcum propriè refertur ad voluntatem, non ad intellectum: & ſenſus eſt, incontinens habet electionem bonam, ideſt propoſitum bonum, ſed adueniente deinde paſſione non ſtat in recto propoſito; at malignus ab initio ac deinceps permanet in propoſito malo. Ad idem facit comparatio illa cum ciuitate: incontinens habet in ſe ſtatuta & decreta bona, vrgente tamen paſsione non agit iuxta illa; ſed malignus ab initio habet ſtatuta & decreta mala, & agit iuxta illa. Hic ſenſus perſpicuè colligitur ex verbis eiuſdem Ariſtotelis & ex toto diſcurſu eius libri, ac præſertim cap. 8. In alio autem loco ex Magnis moralibus, per intemperantem Ariſtoteles intelligere videtur eum qui putat recta eſſe quæ agit, reuera autem mala ſint: ait enim, *Si ratio ei adueniat, quæ mala eſſe doceat, non operabitur*: at non negauit, poſſe quempiam peccare, ſciendo & conſiderando id quod facit.

Tertiò. Magis amplè de omni peccato videtur loquutus Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. vbi ait, *Omnis prauus, quid agendum, & à quibus abſtinendum ſit, ignorat; obque hunc errorem, iniuſti & mali, homines efficiuntur*. Reſpondetur, ſi hoc dictum intelligatur de omni peccante, & pro ſingulis peccatis; explicandum eſt de eo quod regulariter contingere ſolet. Et ſic etiam explicari poſſunt alia loca S. Thomæ.

Quartò vlteriùs afferri ſolet illud Prouerb. 14., *Errant qui operantur malum*: Vbi videtur attribui intellectualis error, omnibus ijs qui voluntate peccant. Ad idem facere videntur alia loca, quæ pro concluſione ſecunda indicauimus. Reſpondetur, quando Scriptura tribuit defectum cognitionis ijs qui peccant, debere intelligi de eo quod de facto regulariter contingit, iuxta concluſionem ſecundam. Illud verò Prouerb., facilè intelligi poteſt, non de errore intellectus, ſed de praua electione voluntatis: errant enim, hoc eſt à recto itinere deuiant, qui operantur malum, vt dictum eſt etiam Iſaiæ 53., *Omnes nos quaſi oues errauimus*. *Explicantur loca Scripturæ.*

Quintò. Fundamentum oppoſitæ ſententiæ eſt quia Auctores eius ſupponunt, voluntatem determinari ab intellectu. Addi poſſunt & hæ rationes ex communi modo loquendi deſumptæ. Dicitur peccator ſectari bonum apparens relicto bono vero: ergo ſectatur id quod non eſt bonum, ſed tanquam bonum ab intellectu repræſentatur. Item prudentia dicitur non inueniri abſque alijs virtutibus: ergo, ſi intellectus rectè iudicet per prudentiam, voluntas benè eliget per alias virtutes. Reſpondetur, fundamentum illud non ſubſiſtere, vt tractauimus quæſt. 10. ſect. 2. Imò ex oppoſito fundamento tertiam concluſionem modò probauimus. Deinde, dicitur peccator ſectari bonum appa- *Soluuntur rationes.*

rens

rens, quia ſectatur bonum delectabile, quod licèt reuera ſit delectabile, tamen non eſt præferẽdum bono honeſto, ſed in comparatione boni honeſti debet potiùs ſperni. Quo eodem ſenſu, diuitiæ aliaquè bona temporalia, dicuntur bona apparentia, in comparatione bonorum ſpiritualium quæ dicuntur vera bona. Prudentia demum coniungi ſolet alijs virtutibus. Quia de facto quidem ita contingit, maximè pro diuturno tempore, quo homo in bonis vel malis operationibus aſſueſcit: non verò quaſi abſolutè fieri nequeat, vt exiſtente prudenti iudicio intellectus, ſequatur praua electio voluntatis.

SECTIO TERTIA.

Qui Conſenſus in Voluntate, & Conſideratio in Intellectu, interuenire debeat ad rationem peccati.

INquiri hoc totum ſolet hoc loco, ſpecialiter de peccato moroſæ delectationis, contingente in ſenſualitate. Sed res eſt ad omnia peccata communis. Et quidem manifeſtum eſt, debere interuénire conſenſum liberum voluntatis, & conſiderationem ex parte intellectus ſufficientem ad libertatem & culpam. Hinc autem videri poteſt ſufficere conſenſus quocunque modo liber, & conſideratio intellectus quocunque modo apta ad exercitium libertatis. Sed omnino diſtinguendum eſt, dupliciter operationem liberam contingere poſſe, nempe vel cum conſideratione & aduertentia moralitatis in obiecto, hoc eſt bonitatis & malitiæ moralis; vel tantùm commoditatis & vtilitatis naturalis. Docent ergo Theologi, ad peccatum requiri conſiderationem aliquam malitiæ moralis, & alioqui non imputari. Ita docet S. Thom. hic art. 6., & alij communiter, Declarat autem Vaſquez diſp. 107., requiri expreſſam aduertentiam malitiæ, aut periculi eius, ſaltem per modum dubitationis aut ſcrupuli. Sed Lorca diſp. 28. de Peccatis memb. 1. exiſtimat, ſatis eſſe aduertentiam virtualem: quia inquit, ſi quis aduertat de ſubſtantia operis, etiam ſi nihil cogitet de malitia aut de diuina lege prohibente, ex praua nempe conſuetudine aut negligentia; adhuc verè delinquet, & reus erit culpæ. Fauent alij qui dicunt, ad peccatum requiri, vt peccans vel aduertat, vel ſaltem poſſit ac debeat aduertere malitiam actus. Et ita Monteſin. diſp. 7. quæſt. 1. §. 2. contendit, ſatis eſſe, tàm ad peccatum mortale, quàm ad veniale, aduertentiam interpretatiuã, hoc eſt vt quis potuerit ac debuerit aduertere. Et refert ſententiam Vaſq., quòd expreſſam aduertentiam requirat tantùm ad mortale, & non idem dixerit de veniali. Verùm Vaſq. cap. 4. apertè aſſerit, etiam ad veniale requiri cogitationem de malo aut eius periculo.

Primò ergo certum eſſe debet, ad rationem peccati non ſatis eſſe conſenſum voluntatis quocumque modo liberum, ac notitiam & conſiderationem intellectus ſufficientem ad quaſcunque libertatis vſum. Probatur facilè: interdum excuſantur peccata ex ignorantia inuincibili, aut ex obliuione eorum quæ alioqui habitualiter nota erant: vtpote qui inuincibiliter neſciens vel non aduertens, hodie eſſe diem ieiunij, comedit carnes, is non peccat. At cum tali ignorantia & obliuione poteſt adeſſe ſufficiens conſideratio ad aliquem libertatis vſum, & conſequenter conſenſus liber: vt in eodem exemplo contingere poteſt, illum conſultare, num hæc vel illa hora ſit opportuna ad comedendum, an commodum & ſalubre ſit, hoc vel illo cibo veſci: cum qua conſultatione & deliberatione vtique is liberè operabitur, ac ſi non eſſet dies ieiunii. Itaquè non ſatis eſt quæcumq; libertas & conſideratio ad rationem peccati. Imò etiam ſi ille conſultet, an honeſtum & iuxta rationem ſit, hac hora comedere & tali cibo veſci, ſpectatis regulis temperantiæ, eo nempe modo quo omni alia die poteſt ſimiliter conſultare; ſi inquam non habeat aliquam notitiam & aduertentiam de præcepto Eccleſiæ, poterit quidem benè aut malè moraliter agere in tali materia temperantiæ, ſed non

Non ſufficit quicũque liber conſenſus in voluntate & cõſideratio in intellectu.

non peccabit mortaliter contra præceptum Eccleſiæ.

Non requiritur actualis et præſens cõſideratio malitiæ.

Secundò certum quoque eſt, non eſſe neceſſariam, actualem & præſentem conſiderationem malitiæ, tunc quando homo peccat. Probatur manifeſtè: quia dantur peccata ex ignorantia vincibili, ex obliuione culpabili, quando quis ex ſua negligentia neſcit aut non aduertit, quod poterat & debebat ſcire & aduertere.

Requiritur aliqua conſideratio malitiæ.

Tertiò requiritur omnino aliqua conſideratio malitiæ moralis: ſiquidem oſtenſum eſt, non ſufficere conſiderationem aliarum rationum, etiam alioqui aptam ad vſum libertatis. Et certè neceſſe eſt, vt actus quatenus moralis, ſit homini voluntarius: ad voluntarium verò requiritur cognitio: niſi ergo adſit aliqua moralitatis conſideratio, ſpectans ad moralem actum faciendum, non erit voluntarius actus quatenus malus. Et omnino, niſi menti occurrat aliqua ſaltem leuis cogitatio vel ſuſpicio malitiæ, etiam ſi ſubſtantia actus aliæquè rationes attentè conſiderentur; non imputabitur homini peccatum: quia aſſignari non poterit, quidnam ille homo moraliter facere debebat, vt aduerteret operis malitiam ab eoquè abſtineret.

Sufficit cõſideratio in confuſo vel in cauſa.

Quartò tamen ſatis erit aliqualis conſideratio malitiæ, licet in confuſo, aut antecedenter ſeu in cauſa, vnde homo potuerit moraliter rem pleniùs ſcire & aduertere. Etenim multi peccant, non expreſsè tunc cogitantes de peccati malitia. Sed ad peccatum ſatis eſt, quòd vel priùs potuerit quis rem ſcire, & tunc erit peccatum ex ignorantia vincibili: vel quòd aliqua tenuis cogitatio in mente inſurgat, qua repræſentetur obiectum, vt alienum à lege, vt vituperabile, vt pœna dignum, vt turpe, aliouè ſimili modo. Nec etiam neceſſe erit, vt quis reflexa quadam conſideratione aduertat ſe aduertere peccati malitiam: ſed ſatis eſt, directè illam aduertere cogitatione vel ſuſpicione aliqua. Quod plerumquè contingere ſolet ijs qui ex praua conſuetudine peccant: qui aduertere quidem ſolent peccati malitiam; ſed quia conſuetudine rapiuntur, non conſiderant ſe aduertere, & ita vix ſentiunt remorſum conſcientiæ, aut non videntur ſibi ſentire, vnde tanta ſecuritate & alacritate peccant.

Faciliùs contingit excuſari culpam in actibus internis quã externis.

Quintò addendum eſt, frequentiùs contingere in motibus internis animæ, peccatum aliquod per inaduertentiam excuſari. Patet enim experientia, viros alioqui pios & timoratos, qui parati ſunt potiùs ſubire mortem quàm Deum offendere, qui ſtatim ac aduertunt peccati malitiam ſolent peccatum deteſtari; tamen adhuc plerunquè moleſtiam prauarum cogitationum pati, & prauos etiam ſenſualitatis motus, quos ſi non expellunt, dum non aduertunt eorum malitiam, per hanc inaduertentiam excuſantur. Ideo Caiet. in Summa, verbo *Delectatio* §. 5., & Nauar. cap. 11. num. 9. dixere, ſi quis non aduertat, etiam ſi per diem integrum inordinatam delectationem patiatur in ſenſu, non peccare.

Difficilius verò eſt, peccata externa excuſari per inaduertentiam: quia nimirum potentiæ externæ magis ſubduntur imperio voluntatis, eiuſquè actus ſunt magis à ratione perceptibiles. Sed contingere etiam poteſt, actum externum hac ratione à culpa excuſari, vt in ſubitis quibuſdam & repentinis motibus: v. g. ſi quis ſtatim ira percitus incipiat extendere brachium ad percutiendum alium, ſed aduertens quid faciat, ſtatim retrahit brachium, & à percuſſione deſiſtit. Ac etiam peccata linguæ quæ verbis incurruntur, non tam difficile eſt, per huiuſmodi inaduertentiam excuſari à culpa, præſertim in ijs qui præuia aliqua conſuetudine, v. g. iurandi aut blaſphemandi, illigati, conantur poſtea & ſtudent ſe emendare, ſed interdum non aduertentes in verba inordinata prorumpunt. Et faciliùs adhuc excuſari contingit illa peccata, quæ ſunt mala tantùm ex prohibitione legis poſitiuæ, quam illa quæ ex ſeipſis intrinſecè mala ſunt: quoniam in his euidentior eſt, & promptiùs menti obuiat, deformitas ac malitia.

Ad peccatum mortale requiritur plena deliberatio, ad

Sextò demum diſtingui debet cum communi Theologorum ſententia, duplex libertas in voluntate, & conſideratio in intellectu: nempe perfecta & imperfecta: illa vocatur plena deliberatio rationis, altera ſemiplena. Eſtquè com-

veniale ſufficit ſemiplena. communis & vera doctrina, poſſe & ſolere imperfectam deliberationem accidere circa peccata alioqui mortalia, & tunc imputari ad venialem ſolùm culpam ob imperfectionem actus. Ita S.Th. hic art.3 ad 3., & magis ex profeſſo art. 10., & rurſus quæſt 88. art.2., & alibi, alijque Theologi communiter. Difficile tamen eſt, diſtinguere, ac præſertim in praxi diſcernere perfectam & imperfectam deliberationem, quo dignoſci queat, num homo mortaliter, vel tantùm venialiter peccauerit. Imperfecta ergo deliberatio eſt, quæ eſt valde leuis ac tenuis, qualis occurrere ſolet, vt notauit Caiet. in Summa verbo *Delectatio*, in ijs qui è ſomno euigilant, & quaſi inter ſomnum & vigiliam detinentur. Poteſt etiam in vigilia, ex vehementi paſſione, aut nimia diſtractione, oriri hæc imperfectio deliberationis. Vnde ex hac parte non rarò contingit, incurri veniale peccatum ob negligentiam in prauis ſenſualitatis motibus reprimendis.

Interdum autem fit, vt aduertentia, quæ ab initio valde tenuis & imperfecta erat, ſubinde plenior euadat: & tunc antea ſatis erat ad culpam venialem, poſtea ad mortalem. Tamen per ſe loquendo, non requiritur mora temporis ad plenam deliberationem: ideo S. Th. art.6.ad 3. notauit, peccatum moroſæ delectationis, non ſic appellari ex mora temporis, ſed ex deliberatione rationis: quæ quidem in inſtanti perfici poteſt.

SECTIO QVARTA.

Qualiter Peccatum ſit in ratione ſuperiori vel inferiori.

Quid intelligatur per rationem ſuperiorem & inferiorē. Rationis nomen hoc loco pro rationali parte animæ à Theologis vſurpatur, quæ intellectum voluntatemque complectitur: vt præcipuè patet apud S. Thomam hac quæſtione & ſupra quæſt.15.art.1.& 4., & apud Magiſtrum & Scholaſticos in 2. diſt. 24. Sumpta eſt hæc diuiſio rationis in ſuperiorem & inferiorem ex Auguſtino lib.12. de Trinitate: non quaſi hæ ſint realiter diſtinctæ potentiæ, ſed quatenus eadem potentia circa diuerſa verſatur. Ita notauit S. Thom. 1. par. quæſt. 79. art. 9. Ratio ſuperior dicitur illa, quæ æternis ac diuinis rationibus inſpiciendis conſulendiſque intendit: ratio verò inferior, quæ temporalibus & humanis. Quæ quidem diſtinctio clariùs cernitur in intellectu: ſed conuenit etiam voluntati, quatenus ſequenti intellectum conſiderantem rationes diuinas vel humanas.

Et rurſus dupliciter poteſt hæc diſtinctio explicari. Vno modo, vt ratio ſuperior intendat tantùm rationes ſupernaturales & diuinas iuxta Dei legem æternam: inferior verò non ſolùm temporalem commoditatem, ſed etiam moralem honeſtatem, iuxta naturalem & humanas leges. Alio modo vt ratio ſuperior complectatur omnem moralem rationem, etiam bonitatis & malitiæ iuxta naturalem & humanas leges: inferior verò ratio reſpiciat ſolùm temporalem commoditatem & vtilitatem. Vtroue tamen modo hæc diſtinctio explicetur, D. Auguſtinus rationi inferiori adnectit etiam ſenſualitatem, quæ non niſi temporalibus rationibus intendit: quod ſpecialiter conſtat cap. 12. eius libri, ex quo loco Theologi ſumpſere doctrinam quam mox examinabimus.

Quid dixerit Auguſtinus. Videtur ergo Auguſtinus ibi docere, conſenſum in opus malum, ſpectare ad rationem ſuperiorem, conſenſum verò in ſolam delectationem ſenſualem, orientem ex cogitatione operis mali, abſque voluntate faciendi opus, ſpectare ad rationem inferiorem. Vtiturque allegoricè exemplo Adami & Euæ: & inquit, ſi homo conſentiat tantùm in delectationem, eſſe veluti ſi cibum vetitum mulier ſola comederit: ſi verò conſentiat etiam in opus, eſſe veluti ſi mulier dederit etiam viro ſuo illicitum cibum: & per mulierem videtur intelligere rationem inferiorem, per virum rationem ſuperiorem. Approbat hoc idem S. Th. hic art. 7. & ſupra quæſt.15.ar.4. Difficile tamen id apparet: quia certè in delectationem poteſt voluntas conſentire, non ſolùm ſtante conſideratione temporalium rationum, ſed etiam æternarum: & è contra poteſt conſentire in opus,

opus, ſtante conſideratione temporalium tantùm rationum: ergo conſenſus in delectationem poteſt eſſe in ratione ſuperiori, & conſenſus in opus in ratione inferiori.

Vel in vtraq; vel in ſola ſuperiori poteſt eſſe omne peccatum.

Sanè quod ad rem attinet, peccatum eſſe in ratione ſuperiori vel inferiori, nihil aliud eſt, quàm voluntatem conſentire in peccatum cum conſideratione rationum æternarum vel temporalium: non ſolùm quatenus ipſamet conſideratione alliciatur ad conſenſum peccati: ſed etiam quatenus ſtante tali conſideratione, quæ potiùs apta erat retrahere voluntatem à peccato, adhuc ea non obſtante voluntas conſentit & peccat. Vnde, qui conſiderans peccatum eſſe contra legem Dei æternam & contra finem ſupernaturalem, adhuc voluntate conſentit, verè peccat in ratione ſuperiori. Itaquè, ſi ratio ſuperior & inferior explicentur primo modo, peccatum eſſe poteſt tàm in ratione inferiori quàm ſuperiori, abſque diſcrimine delectationis & operis. Etenim conſentire quis poteſt in peccatum, ſiue operis ſiue delectationis, ſtante conſideratione, vel diuinæ legis æternæ, vel tantùm legis naturalis aut humanæ, ſeù deformitatis moralis quæ inuenitur in peccato: & hæc conſideratio vtiquè ſatis erit ad culpam quoque mortalem, & auertentem hominem à fine ſupernaturali vitæ æternæ. Si verò ratio ſuperior & inferior explicentur ſecundo modo, ſic omne peccatum dici debebit eſſe in ratione ſuperiori. Ita ſequitur ex dictis ſect. præcedenti: quia ad rationem culpæ requiritur aliqua conſideratio malitiæ moralis.

Explicatur dictũ Auguſtini

Ad D. Auguſtinum autem & S. Thomam reſpondet Caietanus hìc art. 7., diſcrimen illud inter opus & delectationem debere intelligi tantùm ſecundùm appropriationem aliquam & accomodationem: eo pacto quo in diuinis attribuitur, potentia Patri, ſapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto; cùm tamen reuera omne diuinum attributum ſit omnibus tribus perſonis commune. Rationem verò eius appropriationis aſſignat: quia ſicut prius eſſe ſolet, conſiderare rationes temporales quàm æternas; ita in progreſſu tentationis incipientis à ſenſu, prius eſſe ſolet conſentire in delectationem quàm in opus. Vel aliter, dictum illud Auguſtini accipi poteſt, vt non intelligatur per mulierem ratio inferior, & per virum ratio ſuperior: ſed ſimilitudo conſiſtat in hoc, quòd ſicut priùs peccauit mulier quàm vir, & mulier induxit virum ad peccandum; ita in progreſſu tentationis incipientis à ſenſu, prius eſt voluntatem conſentire in delectationem, & poſtea ex hac in opus peccati.

Ita in ratione ſuperiori ſicut inferiori poteſt eſſe veniale peccatum.

Cæterùm, qualiter in ratione ſuperiori ſit peccatum veniale, de quo agit S. Thomas duobus vltimis articulis, res eſt facilis. Iuxta primam enim explicationem rationis inferioris & ſuperioris, in vtraque eſſe poteſt tàm veniale quàm mortale peccatum. Iuxta ſecundam verò, ſolùm in ratione ſuperiori eſſe poteſt peccatum, ſiue mortale, ſiue etiam veniale: quoniam ad peccatum quoque veniale requiritur aliqua conſideratio malitiæ. Et hoc eſt commune, tàm de peccatis quæ conſummantur in ipſa ratione, hoc eſt intellectu & voluntate; quàm de his quę patrantur per facultates inferiores: item tàm de peccatis venialibus ex ſubreptione, hoc eſt imperfecta deliberatione, quàm de his quæ ex genere & obiecto ſuo ſunt venialia.

SECTIO QVINTA.

An & quo pacto in alijs etiam potentijs ſint Peccata.

Sunt in ſenſualitate.

IN ſenſualitate ſeu appetitu ſenſitiuo reperiri peccatum, docet optimè S. Thom. art. 3.: vbi prolixam tractationem de motibus appetitus ſenſitiui ſub nomine moroſæ delectationis ſolent adijcere Theologi. Sed nos de his iam ſatis egimus cum ipſomet S. Thoma, in proprio tractatu de actibus & paſſionibus appetitus ſenſitiui, & in communi tractatu de bonitate & malitia actuum humanorum.

Sunt etiã in potentijs externis.

De alijs potentijs, nempe externis, S. Thom. art. 2., cùm in corpore abſolutè dixiſſet, omnes illas potentias, quæ poſſunt moueri ad ſuos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem, eſſe pecca-

ti ſubiectum, quod maximè de potentijs externis verificari videbatur, tamen in ſolutione ad 3. diſcrimen ponit inter potentias appetitiuas internas & membra externa, aitquè hæc non eſſe peccati ſubiectum: quia inquit, comparantur ad animam mouentem, ſicut ſenſus qui agitur & non agit, appetitiuæ verò potentiæ comparantur quaſi liberæ. Propter hoc aliqui opinati ſunt, in intellectu tantùm & in ſenſualitate inueniri peccatum, non autem in potentijs externis, quia non his ſed illis attribuunt aliquam libertatem.

Verùm, aut hoc ita intelligitur, quaſi intellectus & appetitus ſenſitiuus habeant ex ſe independenter à voluntate indifferentiam aliquam & libertatem: & hoc eſt omnino falſum, & contra mentem S. Thomæ, vt in ſuperioribus oſtenſum eſt. Aut intelligitur de libertate à ſeruitute, quia ſcilicet intellectus & appetitus non ita ſeruiliter ſubduntur voluntati, ſicut aliæ potentiæ: quoniam intellectus poteſt ex ſe moueri, & appetitus poteſt repugnare etiam voluntati: Et hoc verum quidem eſt: non tamen efficit, vt in his potentijs magis quàm in alijs ſit peccatum: peccatum enim in his potentijs reperitur, non quatenus ex ſe mouentur præter conſenſum voluntatis, ſed inquantum verè ſuo modo voluntati ſubduntur, & à voluntate mouentur. Vnde potiùs, quo magis aliqua potentia ſubditur voluntati, eo magis poteſt eſſe peccati ſubiectum: igitur ille modus libertatis à ſeruitute, his potentiis conueniens, potiùs facit, vt minùs in his quàm in alijs potentijs ſit peccatum. Explicatur magis: cùm potentia loco motiua operari non valeat niſi ex imperio voluntatis, non excuſabitur eius actus à culpa ex defectu conſenſus: at cùm appetitus ſenſitiuus operetur non motus à voluntate, actus eius hac ratione excuſari ſolet à culpa morali.

Explicatur S. Th. Itaque, res quidem manifeſta eſt, non ſolùm actus intellectus & appetitus, ſed etiam aliarum potentiarum, prout ſubduntur libertati voluntatis, eſſe peccata: atque adeo in omnibus his potentiis inueniri peccata. Ad S. Tho. verò dici poteſt, vel eum eſſe loquutum iuxta ſententiam aſſerentem, non reſidere in membris externis potentiam loco motiuam quaſi iis inditam, ſed hæc membra moueri à voluntate tanquam inſtrumenta: & ſic in ipſis membris non eſſe peccatum ſub denominatione actiua facientis peccatum, licèt paſſiuè ipſe motus recipiatur in membris. Quare, hoc procedit ſolùm de motu locali membrorũ, non verò de actibus ſenſuum externorum, in quibus inueniuntur prorſus potentiæ vitales actiuæ. Vel S. Thomas conſiderauit, in intellectu & appetitu poſſe inſurgere actus ante motionem voluntatis, quibus accedente conſenſu voluntatis conſtituatur peccatum: quod tamen in membris externis non inuenitur. Et ad hoc iuuat modus ille libertatis à ſeruitute, quo illæ potentiæ poſſunt ex ſe moueri. Ex quo etiam fit, vt in his potentijs collocentur habitus, non verò in membris externis. Vel S.Th. loquutus eſt appropriatione quadam: quia videlicet peccata quæ conſummantur in actibus membrorum externorum, appropriantur voluntati, & non ipſis membris, eo quòd penitus ſubduntur voluntati, ab eaquè mouentur: peccata verò quæ perficiuntur in actibus intellectus & appetitus, magis appropriantur his ipſis potentiis, quæ aptæ ſunt ex ſe ipſis moueri. Semper tamen intelligi debet, actus harum potentiarum non eſſe peccata, niſi accedente conſenſu aliquo voluntatis. Et hæc explicatio ſumpta eſt ex ipſo S.Th. quæſt. 7. de Malo art. 6. Demum quod docet S.Th. hic art. 2. ad 3., actus membrorum externorum tranſire in externam materiam, verum eſt de operationibus tranſeuntibus, quæ fiunt à nobis & recipiuntur in aliquo ſubiecto externo. Ac de his etiam verum eſt, aliquod peccatum recipi in ſubiecto externo diſtincto ab ipſo peccante.

QVÆSTIO SEPTVAGESIMAQVINTA

De Cauſis Peccatorum.

CAVSAE hìc ſpecialiter intelliguntur, quæ pertinent ad genus cauſæ effectiuæ. Cùm enim S. Thom. egiſſet de ſubiecto, hoc eſt materiali peccatorum cauſa: non remanet alia cauſa formalis niſi malitia, conſtituens eſſentiam peccati, de qua iam tractatum erat. De cauſa verò finali dixerat S. Thomas 1. par. quæſt. 49. art. 1., peccatum non habere cauſam finalem, ſed magis eſſe priuationem ordinationis ad finem debitum. Negari tamen non poteſt, hominem peccantem intendere aliquem finem in ſua operatione: ſed de hoc non oportet aliud repetere, præter ea quæ antea dicta ſunt in tractatu de bonitate & malitia, quomodo ex fine deſumatur malitia. Præſentem ergo quæſtionem in quatuor diuidit articulos.

Primò explicat, peccatum ex parte actus habere per ſe cauſam ſicut habent alii humani actus: ex parte autem inordinationis habere cauſam eo modo quo negatio vel priuatio poteſt habere cauſam. Secundò docet, peccatum habere pro cauſa interiori immediata ipſam rationem & voluntatem, ſecundùm quam homo eſt liber: & pro cauſa interiori remota habere apprehenſionem & motionem partis ſenſitiuæ, ex qua nempe trahitur & inclinatur voluntas. Tertiò docet, peccatum habere pro cauſa exteriori illud quod mouere poteſt noſtram voluntatem aut rationem, aut appetitum ſenſitiuum: & ita externas perſuaſiones & res ſenſibiles ſolere eſſe cauſam peccati. Quartò docet, vnum peccatum poſſe eſſe cauſam alterius, ſicut vnus actus humanus poteſt eſſe cauſa alterius: & hoc explicat per ſingula quatuor cauſarum genera.

SECTIO PRIMA.

An & quæ ſint Peccatorum cauſæ.

Peccatum habet cauſam.

PEccatum habere cauſam, rectè explicat S. Thom. art. 1. Habere quidem cauſam per ſe quoad entitatem poſitiuam quæ eſt in peccato. Quoad deordinationem verò, quæ in priuatione conſiſtit, habere cauſam tantùm per accidens: quoniam priuatio non per ſe intenditur, nec per ſe cauſatur. Qua ratione, etiam in naturalibus, ignis cauſando per ſe calorem, cauſat per accidens priuationem frigoris. Ideo ait, dici ſolere, malum prout in priuatione conſiſtit, habere cauſam deficientem.

Omnis peccati cauſa eſt creata voluntas.

Vniuerſalis autem cauſa omnis peccati, eſt creata voluntas. Ita S. Thom. art. 1. & 2., & D. Auguſtinus lib. 5. de Duabus Animabus cap. 10. dicens, *Non niſi voluntate peccatur*. Et patet ex dictis quæſt. præcedenti ſect. 1. Omne enim peccatum, eſt voluntarium & liberum, vtique à voluntate creata: & vel eſt actus à voluntate elicitus, vel ſaltem imperatus: & ſi ſit omiſſio, eſt etiam à voluntate tanquam omittente, quæ poterat & debebat operari: aliæ quoque potentiæ ſuos actus exercentes, ſunt cauſa peccati, inquantum tamen voluntati ſubduntur.

Occurrūt cauſæ interna & externa inducentes ad peccandum.

Adſunt præterea cauſæ internæ peccati, quibus homo inducitur ad peccandum: vt pote ex parte intellectus, & ex parte ſenſualitatis: quæ res eſt ſatis manifeſta. Cauſæ item externæ, vtpote obiectum trahens voluntatem: item tentator; ſiue dæmon, ſiue homo. Ad cauſas etiam externas ſpectat videre, num Deus ſit cauſa peccati. Et præterea quomodo Adamus per originem fuit cauſa peccati originalis omnium hominum. Vnum etiam peccatum reſpectu alterius poteſt & ſolet habere rationem cauſæ externæ. Itaq; in ſequentibus quæſtionibus priùs agit S.Th. de internis, poſtea de externis peccatorum cauſis.

SECTIO SECVNDA.

Quàm rectè aſſignetur triplex interna cauſa Peccati, Ignorantia, Paſſio, & Malitia.

DE hac triplici cauſa peccati, ſeu de triplici peccatorum genere ex his cauſis proueniente, agit S. Th. tribus proximè ſequẽtibus quæſtionibus. Cuius diuiſionis modò breuis explicatio præmittenda eſt. Non eſt autem putandum, in hoc aſſignari omnem cauſam internam peccati: ſed tantùm diſtinguuntur hæ tres cauſæ, vt inductiuæ ad peccandum; ad quas reducatur omne peccatum. Vnde traditur vt adæquata diuiſio: quia omne peccatum, vel eſt ex ignorantia, vel ex paſſione, vel ex malitia.

Rectè diſtinguuntur hæc tria peccatorum genera.

Habetur hæc triplex peccati cauſa; ſiue hoc triplex peccati genus, ex Sacra Scriptura. De peccato ex ignorantia dictum eſt Actorum 3. *Scio quia per ignorantiam feciſtis*: & aliis plurimis in locis idem expreſſum eſt. De peccato ex paſsione, Iacobi 1. *Vnuſquiſque tentatur à concupiſcentia ſua abſtractus & illectus, concupiſcentia verò cum conceperit parit peccatum.* De peccato ex malitia Iob. 34. *Qui quaſi de induſtria receſſerunt à Deo.* Patet etiam hæc diuiſio ratione & experientia: alii enim peccant, quia ignorant id quod faciunt eſſe peccatum: alii, quia paſsione rapiuntur ad peccandum: alii, nec ignorantia affecti, nec paſſione inducti, & hi peccant ex malitia. Ex qua explicatione ſatis conſtat, quodnam ſit peccatum ex ignorantia, & quod ex paſſione. De peccato verò ex malitia, res eſt aliquantò difficilior: ac proinde propria quæſtione 78. magis explicabitur.

Rectè aſſignantur hæ tres peccatorũ cauſæ.

Ignorantia eſt cauſa peccati, eo modo quo diximus quæſt. 6 ſect. 12., ignorantiam eſſe cauſam actus voluntarii, nempe non per ſe & poſitiuè influendo, ſed per accidens tanquam remouens prohibens: quia videlicet ignorantia tollit ſcientiam, quæ ſi adeſſet impediret peccatum, iuxta illud Apoſt. *Si cognouiſſent, nunquam dominum gloriæ crucifixiſſent.* Paſsio eſt cauſa peccati, eo modo quo diximus quæſt. 9. & 10., appetitum ſenſitiuum mouere voluntatem ad quoſdam actus, ſcilicet indirectè & ob connexionem harum potentiarum. Malitia demum magis denotat dependentiam peccati ex ipſa vi & libertate voluntatis. Hæc autem tria peccatorum genera, non diſtinguuntur eſſentialiter ex parte huius triplicis cauſæ; hoc eſt niſi contingant in diuerſa materia, ex qua ſortiantur diſtinctionem ſpecificam. Ita notauit de peccato ex paſſione & peccato ex malitia, S. Th. infra quæſt. 78. art. 2. ad ſecundum: de peccato verò ex ignorantia & de peccato ſcienter commiſſo, id oſtendemus quæſt. ſequenti. Itaquè ex hac parte, accidentalis ſolùm peccatorum diſtinctio deriuatur.

Non omne peccatum eſt ex ignorantia.

Sed contra hanc diuiſionem, videtur in primis omne peccatum eſſe ex ignorantia: etenim omne peccatum, ſaltem de facto & regulariter contingit ex aliquo intellectus defectu, vt ſupra conceſsimus. Propter hoc dixerunt aliqui, peccatum ex ignorantia intelligi tantùm ex ignorantia habituali. Sed certè, etiam ex obliuione & inaduertentia actuali earum rerum quas alioqui peccans habitualiter nouit, datur peccatum ex ignorantia. Peccatum enim illius qui culpabiliter non aduertens hodie eſſe diem ieiunii comedit carnes, non erit ex paſsione vel ex malitia, ſed vtiquè ex ignorantia. Et ratio eſt manifeſta: quia ſcientia habitualis non influit in actum, niſi mediante ſcientia actuali: ergo carentia ſcientiæ actualis maximè eſt cauſa peccati, ſiue adſit ſiue non adſit ſcientia habitualis: & quoad rem moralem eiuſdem æſtimationis eſt, peccatum proueniens ex obliuione, ac ex ignorantia habituali. Itaquè peccatum ex ignorantia eſt illud, de quo peccans non cognouit vel non cogitauit eſſe peccatum. In peccatis verò ex malitia & ex paſsione, inuenitur talis cognitio & cogitatio: ſed interuenire ſolet alius defectus in intellectu, ſaltẽ leuioris conſiderationis de peccati deformitate. Et ſic debet intelligi S. Th. infra q. 78. ar. 1. ad 1.

Non omne peccatum eſt ex paſſione.

Secundò videtur omne peccatum eſſe ex paſſione. Etenim omne peccatum procedit ex appetitu inordinato alicuius boni temporalis: & propter hoc S. Th. quæſt. 77. art. 4. ait, amorem ſui eſſe principium omnis peccati: videturquè intelligere de paſsione amoris, agit enim ea quæſt. de peccato ex paſsione. Verùm, eſto in omni peccato aſsignetur quædam inordinata appetentia, tamen non oportet hanc appetentiam eſſe paſsionem partis ſenſitiuæ, ſed poteſt eſſe tantùm in voluntate, vt manifeſtum eſt in peccatis Angelorum. Et ſic etiam de inordinato amore ſui ipſius, vel in appetitu ſenſitiuo, vel in voluntate, debet intelligi S. Thomas: qui benè potuit ea quæſtione attingere, non tantùm quæ ſpectabant ad peccatum ex paſsione partis ſenſitiuæ, ſed etiam ex tali affectu amoris.

Non omne peccatum eſt ex malitia.

Tertiò videtur omne peccatum eſſe ex malitia: non ſolùm quia formaliter per malitiam eſt peccatum & malum: ſed etiam effectiuè eſt à voluntate malè vtente ſua libertate. Verùm, licèt hoc modo omne peccatum ſit ex malitia: tamen in diuiſione tradita, peccatum ex malitia intelligitur, quod non ſit ex ignorantia, vel ex paſsione, ſed maiori ac præcipua ratione ſit ex libertate voluntatis.

Sed omne peccatum eſt, vel ex ignorantia; vel paſſione, vel malitia.

Quartò, præter hæc, datur peccatum ex ſuggeſtione vel inordinata affectione: vt ſi quis ex nimio affectu ſtudii inducatur ad omittendam miſſam: & huius generis peccati poteſt contingere etiam in Angelo. Datur etiam peccatum proueniens ex corporis complexione, qua videlicet aliqui proni ſunt ad libidinem, aliqui ad iram. Sed dicendum eſt, hæc poſſe reduci ad peccatum ex paſsione: ei enim aſsimilantur: & pariter excuſabuntur à maiori quadam grauitate: & dictæ occaſiones ingerunt perturbatiorem aliquam in iudicio rationis. Vel dici poterit, ſi ex ſuggeſtione, aut nimia affectione, aut corporis complexione, excitetur paſsio partis ſenſitiuæ; propriè fore peccatum ex paſsione: alioqui verò, ſecluſa etiam ignorantia, eſſe peccatum ex malitia.

Poteſt idē peccatum eſſe ex ignorantia & paſſione.

Quintò demum, poteſt idem peccatum ſimul eſſe ex ignorantia & paſsione: ergo hæc non rectè diſtincta ſunt. Verùm, cùm diuiſio ſit accidentalis, non eſt inconueniens, vnum peccatum dependere ex vtraquè cauſa. Vel videndum erit, quænam cauſa præualeat, magiſquè inducat ad peccandum, paſsio an ignorantia: & ad cauſam præualentem reducetur peccatum. Vel abſolutè dicetur eſſe peccatum ex ignorantia: quia cùm hoc aſsignetur primo loco, peccatum ex paſsione explicabitur, ad quod ſciens quis eſſe peccatum, paſsione tamen inducitur.

QVÆSTIO SEPTVAGESIMASEXTA

De Peccato ex Ignorantia.

PRAESENTEM quæſtionem in quatuor diuidit articulos S. Thomas. Primò docet, ignorantiam eſſe cauſam peccati, non quidem per ſe & poſitiuè, ſed per accidens, ſicut remotio prohibentis, quoniam ignorantia eſt remotio ſcientiæ, quæ ſi adeſſet impediret peccatum. Secundò docet, ignorantiam quoque ipſam eſſe peccatum, ignorantiam ſcilicet earum rerum quas poteſt quis & tenetur ſcire: alioqui reſpectu earum rerum quas non tenetur quis aut non poteſt ſcire, non eſſe peccatum. Tertiò docet, ignorantiam poſſe excuſare peccatum inquantum facit actum inuoluntarium: & ideo ignorantiam conſequentem vel comitantem, quia non reddit actum inuoluntarium, non excuſare à peccato: ſed ignorantiam antecedentem quæ eſt cauſa actus, interdum

excuſare ex parte, quando cadit ſuper aliquam circunſtantiam actus, vel quando prouenit ex voluntate aut negligentia: interdum excuſare ex toto, quando cadit ſuper totum actum, & eſt inuoluntaria atque inuincibilis. Quartò docet, ignorantiam comitantem nec minuere nec augere peccatum; ignorantiam verò antecedentem quæ eſt cauſa actus, ſi ſit directè & per ſe volita, augere peccatum; quando verò non eſt directè ſed indirectè voluntaria, tunc diminuere culpam.

SECTIO PRIMA.

Num Ignorantia antecedens & inuincibilis ſit cauſa peccati, vel excuſet à culpa.

IN memoriam reuocare oportet illas diuiſiones & genera ignorantiæ, quæ explicauimus quæſt. 6. ſect. 12. Inprimis ergo, de ignorantia antecedenti inuincibili aſſerit Caietanus hìc art. 1. ad mentem S. Thomæ, eſſe cauſam peccati, quod tamen non imputetur ad culpam. Medina verò eodem articulo cum Adriano vult, ſimpliciter non eſſe cauſam peccati: aitquè S. Thomam eſſe tantùm loquutum de ignorantia vincibili cauſante peccatum verè imputandum ad culpam. Hæc tamen diſſenſio ſolùm poteſt eſſe de modo loquendi: nam res eſt facilis & clara.

Eſt cauſa operis mali, ſed excuſat à culpa. Itaquè, verè hæc ignorantia ſolet eſſe cauſa actus in ſe mali & vitioſi. Talis tamen actus ex huiuſmodi ignorantia factus, nequaquam imputatur ad culpam. Colligitur ex Ioan. 15., *Si non veniſſem, & loquutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent:* quia ſcilicet tunc ignorantia fuiſſet inuincibilis. Patet ratione: quia talis ignorantia facit actum inuoluntarium in ſe: & cùm ſit inuincibilis, facit inuoluntarium etiam in cauſa. Sumiturquè hæc ratio ex Ariſtotele 3. Ethic. Patet etiam exiſtimatione morali: quia, dum quis fecit actum de ſe malum, tamen ſe excuſat quia neſciebat eſſe malum, nec poterat id ſcire; tunc eum omnis culpæ & pœnæ immunem reputamus: quamuis alioqui in foro humano, quando talis ignorantia probari non poteſt, non admittatur, ſed præſumatur opus malum ſcienter factum.

Hinc quoad modum loquendi, dici poterit hæc ignorantia eſſe cauſa peccati materialiter, non verò formaliter; hoc eſt illius operis quod materialiter quidem vitioſum eſt, formaliter tamen non imputetur ad culpam. *Eſt cauſa peccati materialiter non formaliter.* S. Thomas verò, in eo quod dixit ignorantiam eſſe cauſam peccati, vel debet intelligi de ignorantia etiam inuincibili, & peccato materialiter ſumpto: vel de ignorantia vincibili, & peccato quod imputetur ad culpam: vtrumquè enim ſenſum textus recipit. Abſolutè autem loquendo conſtat, hanc ignorantiam inuincibilem excuſare à culpa.

Excuſat autem, tantùm quoad rationem in obiecto ignoratam, vt rectè notauit S. Thom. art. 3. Nam v. g. Iudas, qui Geneſ. 18. ignorabat, mulierem quam inuenit eſſe Thamar nurum ſuam, excuſatus quidem fuit à peccato inceſtus, non verò à culpa fornicationis. Et ratio eſt clara: quia ignorantia reddit opus inuoluntarium, tantùm quoad rationem ignoratam. Atque hæc vera ſunt, ſiue ignorantia ſit habitualis, ſiue tantùm actualis per modum obliuionis vel inaduertentiæ: ſiue ſit ignorantia iuris, ſiue facti: & quocumque modo ſit iuxta diuiſiones ignorantiæ eo loco traditas, quo tollat voluntarium requiſitum ad culpam moralem.

Quæ propriè ignorantia ſit inuincibilis. Sed quænam prorſus ſit inuincibilis ignorantia, declarari magis poteſt: nempe quæ vel non poteſt vel non debet vinci: hoc eſt, vel quando quis non poteſt, vel quando non tenetur, maiorem facere diligentiam, vt veritatem dignoſcat. Non poteſt quis vincere ignorantiam, quando nulla ei obuenit cogitatio vel ſuſpicio de conditione & malitia obiecti: etenim, abſque huiuſmodi cogitatione non poteſt homo induci ad inquirendam veritatem. Rurſus, ſi occurrente tali cogitatione, faciat quis diligentiam quantum poteſt, & adhuc non inueniat veritatem. Non tenetur quis vincere ignorantiam, quando

do inuenit opinionem probabilem, iuxta conſilium ſapientum, vel iuxta moralem & prudentem exiſtimationem: tunc enim non tenetur homo deponere illam opinionem, quamuis poſſet. Et licèt contingat, illam in re eſſe falſam: tamen is qui operatur iuxta illam, non peccabit, vt dictum eſt quæſt. 18 Rurſus non tenetur ſemper homo exactiſsimam diligentiam adhibere vt ſciat veritatem, ſed poſt adhibitam prudenti iudicio ſufficientem, quamuis poſſet maiorem adhibere, non tenebitur, & ignorantia erit inuincibilis. Demum non tenetur homo inquirere res, quæ ad ſtatum vel officium eius non pertinent, ſiue vbi nullum apprehendit periculum lapſus. Hæc inquam omnis ignorantia, dicetur etiam inuincibilis, quam videlicet homo vincere non tenetur.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Ignorantia conſequens & vincibilis ſit cauſa peccati vel excuſet à culpa.

Eſt cauſa peccati & non excuſat à culpa.

SAtis notum eſt, hanc ignorantiam eſſe cauſam peccati, non tantùm materialiter, ſed etiam formaliter, hoc eſt quod imputetur ad culpam. Ita Ariſt. 3. Ethic. cap. 1. & 5. Probatque S. Tho. hìc art. 1. & 3. Patet, tum ex Scriptura, in qua ſæpè commemorantur peccata ex ignorantia, & iudicantur digna reprehenſione & ſupplicio. Tum etiam ratione: quia licèt quis neſciat vel non aduertat, aliquod eſſe peccatum, aut etiam putet eſſe bonum; tamen ſi potuit ſcire veritatem, & noluit vel neglexit ſcire, planè peccatum eſt illi voluntarium, ſaltem in cauſa: quod vtiquè ſatis eſt ad rationem culpæ.

Diminuit tamen culpam.

Rectè autem docet S. Thom art. 4. adhuc talem ignorantiam poſſe ex parte excuſare, hoc eſt alleuiare & diminuere culpam: niſi inquit ſit ignorantia directè volita & affectata, de qua plura dicemus quæſt. 78. Itaquè iuxta diuerſos gradus negligentiæ in addiſcendo, reſultabit inæqualis grauitas peccati: quo enim faciliùs poterat quis, aut maiori obligatione tenebatur, veritatem addiſcere, eo grauius erit peccatum ex tali ignorantia profectum. Vbi ſi ſit ignorantia valde negligens, quam homines admodum ſegnes & pigri incurrunt, vocatur ignorantia ſupina & craſſa. Ex alia verò parte poterit eſſe negligentia tàm leuis, vt conſtituat venialem ſolùm culpam, ſicut dicebamus quæſt. 74. ſect. 4. ex imperfectione deliberationis.

Quanam ratione imputetur ad culpã.

Obſeruandum quoque eſt, vel ſimul coniungi ignorantiam vincibilem ſeu negligentiam ſciendi, atque peccatum; vt v. g. cogitans quis comedere, incipit dubitare an ſit fortè dies ieiunij, negligit id inquirere, & comedit contra præceptum: vel contraxit antea ignorantiam, dum priùs quidem poterat rem addiſcere, ſed poſtea non poteſt ampliùs diligentiam facere quando aduenit occaſio operandi, & ideo ex ignorantia operatur. In hoc autem caſu eſt aliqua difficultas, quomodo tale opus imputetur ad culpam, cùm tunc homo non poſſit rem ſcire, quamuis peccauerit quando neglexit rem addiſcere. Vaſquez quidem, qui vt notauimus quæſt. 20. ſect. 2. putauit, opus externum non eſſe peccatum niſi actualiter ſtet ſub libertate morali voluntatis, dicere deberet, opus externum hoc modo ſequens ex ignorantia non eſſe reuera peccatum. Verùm, ex ibi dictis planè ſequitur, tale opus eſſe etiam peccatum, quatenus voluntarium in priori cauſa. Nec multum refert, num opus ſimul incidat eodem tempore cum negligentia ſciendi, vel poſtea tempore ſequenti: niſi quòd ſi interim homo per pœnitentiam retractet voluntatem malam in cauſa, excuſabitur opus externum. Si ergo quis poſt negligentiam præteritam incidat in occaſionem operandi, ſi poſſit ipſe tutiorem partem ſequi & abſtinere ab operando, tenebitur abſtinere ne ſe exponat periculo peccandi: ſi verò ex alia parte dubitat an fortè teneatur ſic operari, vel alia imminens neceſsitas vrgeat; debebit pro tunc quam poterit diligentiam adhibere, & iuxta id quod meliùs occurrerit operari, ſicquè excuſabitur à peccato.

Ad hoc genus reducũtur peccata quæ fiunt in ebrietate.

Cæterùm ad hoc genus ignorantiæ vincibilis ſpectant peccata, quæ in ebrietate fortaſſe contingunt, vel etiam in ſomno, & inſania cuius quis cauſam præbuerit. Sic enim Ariſt. 3. Ethic.c.5. & S.Tho.hic art.4., peccata ebriorum reducunt ad peccatum ex ignorantia. De his ergo peccatis, ſpecialiter quæ ebrietatis tempore contingunt, quæritur an ſint reuera peccata, non ſolùm materialiter, ſed etiam formaliter, hoc eſt verè imputentur ad culpam: vel fortaſſe ebrietate ipſa excuſentur. S. Thomas art.4. & 2.2. quæſt.150. art.4., Ariſtot.3.Ethic.cap.5., & alij apud Vaſquez diſp. 117. cap. 1., cenſent non excuſari. Alij putant excuſari: & pro hac parte faciunt aliqui Patres, excuſantes Loth à peccato inceſtus cum filiabus, licèt ebrietatis culpa eum incuſent. Communis autem & vera ſententia eſt, quam defendunt Vaſquez ibi & Lorca diſp.32. de Peccatis membro 2. & alij, eſt, hæc peccata non excuſari, quando præuidit quis eorum periculũ dum ſe inebriauit, ſiue quando potuit aut debuit præuidere, ſuaque culpa non præuidit: alioqui verò excuſari. Primo enim modo ſunt voluntaria in cauſa: ſecundo modo ſunt prorſus inuoluntaria.

Notauit autem Corduba lib.2. quæſt. 18., ex circunſtantia effectus præuiſi aggrauari quidem peccatum in ebrietate commiſſum, ſed totam culpam eſſe imbibitam in ipſa cauſa & in mala voluntate quam habuit quis dum ſe inebriauit, præuidens effectus ſequuturos, vel eorum periculum. Vbi, verum quidem eſt, peccatum voluntatis internum fuiſſe commiſſum, quando ſe quis inebriauit, præbuitquè cauſam malorum effectuum: ſed tamen peccatum externum conſummatur tunc quando perficitur opus. Eſtquè hoc peccatum in ſua peculiari ſpecie, iuxta materiam in qua contingit, diſtinctum formaliter à peccato ipſo ebrietatis.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Ignorantia comitans ſit cauſa peccati, vel excuſet à culpa.

SAnctus Thomas art. 1. ac 3. docet, hanc ignorantiam non cauſare peccatum: addit art.3., nec excuſare à culpa. Idquè aſſerunt & defendunt Caiet. & Conradus eodem art. 3., Durandus in 2. d. 22.quæſt.4. num.5., Gregorius & Gabriel quæſt.2., Couarruuias cap. *Alma mater* §.10. num. 15., Nauar. in Summa cap.23. num.46., & alij quos refert Salas diſp. 8. de Peccatis ſect.5., dicentes hanc ignorantiam nec accuſare nec excuſare, nec aggrauare nec alleuiare peccatum.

Aliorum ſententia eſt, hanc ignorantiam non ſolùm non eſſe cauſam peccati, ſed ſi ſit inuincibilis, excuſare etiam à culpa: hoc eſt, opus factum cum ignorantia comitante, quod ſcilicet etiam fieret ſecluſa ignorantia, non imputari ad culpam. Ita Almayn. tract. 1. Moralium cap.4. Et in re idem ſentit Corduba lib.2. quæſt. 19., & Recentiores communiter, Zumel hic art. 3., & Medina ibidem licèt in modo loquendi diſſentiat, Vaſquez diſp. 125., Lorca diſp. 32.de Peccatis memb. 2., Salas loco citato, & alii apud ipſum, Suarez 3. par. tomo 5. diſp. 4. ſect.8., qui propterea docent, hanc ignorantiam excuſare etiam ab eccleſiaſticis cenſuris.

Ignorantia comitans non eſt cauſa peccati.

In primis ergo facilè conſtat, hanc ignorantiam non eſſe cauſam peccati: ideo enim dicitur comitans, vt contradiſtinguatur ab ea ignorantia quæ eſt cauſa operis. Si ergo ignorantia non eſt cauſa operis, vtique non eſt cauſa peccati. Intantum verò ignorantia cauſat opus, inquantum tollit ſcientiam, quæ ſi adeſſet impediret opus: igitur quando fieret opus etiam ſi adeſſet ſcientia, planè ignorantia non eſt cauſa operis & peccati: & hæc dicitur comitans.

Si ſit vincibilis non excuſat à culpa.

Secundò manifeſtum eſt, ſi ignorantia comitans ſit vincibilis, non excuſare à culpa. Etenim, ſi non adhibuit quis di-

diligentiam vt inueſtigaret an alicubi lateret homo, & iaciens ſagittam occidit illum, vtiquè reus eſt homicidij. Nam quòd ſua ignorantia ſit comitans, ideſt ita ſe habeat, quòd etiam ſi ſciſſet ibi latere hominem, ieciſſet ſagittam ad eum occidendum: hæc inquam mala voluntas aut præparatio animi, non eum reddit melioris conditionis, nec illi prodeſt, imò potiùs facit præſumptionem maioris culpæ contra eum. Reuera autem hæc ignorantia faceret hominem reum, inquantum eſt vincibilis: & hac ratione dicetur eſſe ignorantia conſequens, ſicut omnis alia ignorantia vincibilis, quæ ſcilicet ortum habet ex voluntaria negligentia addiſcendi.

Si ſit inuincibilis non excuſat a culpa malæ voluntatis internæ.

Tertiò certum quoque eſt, ignorantiam comitantem inuincibilem poſſe ita contingere, vt non excuſet ab omni culpa: ſi nempe is qui iacit ſagittam, poſt adhibitam diligentiam neceſſariam, neſciens ibi latere hominem, habeat voluntatem quòd iaceret ſagittam ad occidendum inimicum: hic vtiquè non excuſatur à peccato malæ voluntatis, vt per ſe patet. Ad hoc tamen peccatum, ſatis non eſt diſpoſitio & inclinatio hominis in actu primo, abſque vllo actu ſecundo voluntatis. Neque enim homo fit reus ob inclinationem in actu primo, vel ob peccata quæ ſub conditione eſſet commiſſurus, dummodo ipſe non habeat de præſenti voluntatem conditionatam, quòd peccaret ſi occaſionem haberet. Atquè iuxta hanc aſſertionem poteſt intelligi S.Thomas qui dixit, ignorantiam comitantem non excuſare à peccato: quia videlicet poteſt contingere, vt cum ignorantia comitante habeat quis peccatum prauæ voluntatis, à quo vtique non excuſatur. Difficultas autem remanet de opere externo facto cum ignorantia comitante.

Et interdum nec etiam à culpa operis externi.

Quartò. Si opus externum factum cum ignorantia comitante, procedat aliquo modo ex voluntate peccandi, tale opus non excuſatur à culpa. V. g., ſi quis adhibita diligentia, putansquè animal quod videt eſſe feram, determinat iacere ſagittam ad occidendam feram: & ſimul etiam cogitet, fortè contingere poſſe quòd ibi lateat ſuus inimicus, & ideo determinet etiam iacere ſagittam, vt ſi fortè inimicus ibi adſit eum occidat: hoc inquam opus non excuſatur à culpa. Notauit hoc Suarez loco citato num. 10. Et hoc ipſum eſt quod voluit Corduba, qui in explicatione ſuæ propoſitionis ait: ſi fortè ignorans quis inuincibiliter, hodie eſſe diem ieiunij, hanc mulierem eſſe alienam, hunc eſſe Platonem; & tamen habeat voluntatem non ieiunandi etiam ſi ſit dies ieiunij, &c., & ex tali intentione procedit ad actum comeſtionis, copulæ, & homicidij; planè opus ſequens non excuſatur à culpa. Idemquè repetit in fine quæſtionis. Et ratio eſt manifeſta: quia cùm tale opus procedat ex mala voluntate, iam cum illa coniungitur, facitquè vnum cum illa peccatum, eo modo quo omne opus externum imperatum ſe habet cum actu voluntatis interno imperante.

Notauit quoque Suarez, ob huiuſmodi peccatum incurri cenſuram Eccleſiaſticam, quando in tali materia lata ſit: eſſe tamen moraliter impoſſibile, vt hic modus operandi contingat: quia ſi ignorantia verè eſt inuincibilis, ille habebit iudicium moraliter & practicè certum, ibi non eſſe inimicum ſed feram; & ſic procedet ad opus ex voluntate occidendi feram, non ex voluntate occidendi inimicum. Quòd ſi ex hac voluntate quoque procedat ad opus, potiùs ſic procederet ex virtute alterius cognitionis ſaltem in confuſo, qua is cogitet, quòd etiam ſi ipſe videat ibi feram, non ſit impoſſibile ibi verè reperiri inimicum: vnde tale opus erit peccatum homicidij, non formaliter prout factum cum ignorantia comitante, ſed potiùs prout factum ex aliqua cogitatione ſufficiente ad mouendam voluntatem vt conſentiat in opus homicidij.

Regulariter excuſat opus externum

Quintò demum. Cùm regulariter loquendo, opus factum cum ignorantia comitante, non emanet ex voluntate faciendi tale opus, aſſerendum eſt cum ſecunda ſententia, tale opus per ignorantiam excuſari à culpa, ſiue tale opus non eſſe formaliter peccaminoſum, non imputari ad culpam. Probatur facilè: vt opus externum ſit peccatum, debet eſſe voluntarium, debet procedere ex cognitione: hæc eſt enim definitio volun-

luntarij: opus ergo factum abſque cognitione, ſed cum ignorantia inuincibili, licèt non cauſetur ex ipſa ignorantia, ſi quidem fieret etiamſi adeſſet ſcientia, adhuc eſt non voluntarium, quoniam non cauſatur ex cognitione, quæ non adeſt; non tamen dicetur inuoluntarium, hoc eſt contra voluntatem: hoc autem totum intelligitur quoad conditionem operis ignoratam. Atqui ita conſtat ex doctrina Ariſtotelis, & S. Thomæ, & noſtra quæſt. 6. ſect. 10. Igitur opus factum cum ignorantia comitante inuincibili, non imputatur ad culpam.

Confirmatur. Vel ille qui iacit ſagittam, inuincibiliter putans ſe occidere feram, non habet actualem voluntatem occidendi inimicum, ſed tantùm in actu primo eſt ita diſpoſitus quòd præſumeretur occiſurus inimicũ ſi eum videret: & hoc modo non peccat, nec interiùs nec exteriùs. Vel habet actualem voluntatem occidendi inimicum: & hoc modo, licèt interiùs peccet, tamen opus externum non eſt actualiter peccatum, quia non imperatur à voluntate occidendi inimicum, ſed tantùm à voluntate occidendi feram: vnde non accipit malitiam homicidij ab illa voluntate. Ex quo colligebant Auctores ſecundæ ſententiæ, ob tale opus non incurri cenſuram, eò quòd hæc non imponitur pro ſolo peccato interno, ſed pro peccato externo: cùm ergo ille qui ſic iacit ſagittam, excuſetur à peccato externo, licèt verè interiùs peccet, tamen non incurrit cenſuram.

Quidam locus Ariſtotelis explicatur. In contrarium videtur obſtare auctoritas Ariſtotelis 5. Ethic. cap. 8. dicentis: *Quæ ex ignoratione committimus, ſunt ignoſcenda; quæ verò non ex ignoratione, ſed ignorantes facimus, non ſunt venia digna.* Hunc locum ægrè explicare poſſunt ij qui dicunt, tàm ibi quàm 3. Ethic. cap. 1., Philoſophum hoc loquendi modo indicaſſe differentiam ignorantiæ antecedentis & comitantis. Verùm vt notauimus quæſt. 6. ſect. 12., Ariſtot. 3. Ethic. cap. 1. ſignificauit potiùs differentiam ignorãtię inuincibilis & vincibilis. Similiter ergo hoc alio loco docere tantùm voluit, ea quæ fiunt cum ignorantia vincibili eſſe peccata. Quod ſuadetur magis ex eo quod ibi ait, ea quæ inuiti agimus, alia fieri ex ignoratione, alia ignoranter: at 3. Ethic. c. 1. dixerat, ea quæ fiunt cum ignorantia comitante, non eſſe inuita, ideſt inuoluntaria: ſed tantùm fieri non ſponte, ideſt eſſe non voluntaria: quæ verò fiunt ex ignorantia quæ eſt cauſa operis, eſſe inuita & inuoluntaria.

Quædam obiectiones ſoluũtur. Obijcit ſecundò Durandus. Ignorantia comitans ſe habet per accidens ad opus: ergo non poteſt excuſare illud à culpa. Reſpondetur, ſe habere per accidens quatenus non cauſat opus, ſed ſe habere per ſe quatenus tollit cognitionem ex qua procederet opus. Licèt enim, etiam abſque ea cognitione fieret opus, tamen tunc actualiter non fit ex ipſa cognitione, & ideo excuſatur à culpa.

Obiicit tertio Caietanus. Opus factum cum ignorantia comitante, relinquitur in ſua natura: ſed in ſe eſt voluntarium: ergo, licèt non accipiat rationem voluntarii ab ea cognitione, quam ignorantia comitans excludit; tamen neque hæc ignorantia tollit rationem voluntarii, quam opus in ſe habet quatenus procedens ab agente voluntario. Reſpondetur, ignorantiam comitantem relinquere opus voluntarium quoad omnem rationem cognitam ab operante; non verò quoad illam rationem cuius ſcientiam tollit. Vnde ſi in hac ratione ignorata, fundetur peccati malitia, conſequenter opus excuſatur à culpa. Videlicet, iacienti ſagittam ad occidendam feram, voluntarium eſt opus iaciendi iuxta regulas ſagittandi quas obſeruat: ſed non eſt voluntarium quatenus occiſio hominis, qua ratione conſtituitur peccatum homicidii.

SECTIO QVARTA.

Quarumnam rerum ignorantia ſit cauſa peccati vel excuſet à culpa.

HOc idem eſt, quod alii quærere ſolent, quarumnam rerum ignorantia cenſenda ſit vincibilis, aut poſſit eſſe inuincibilis: illa enim conſtituit ope-

operantem reum peccati, hæc verò excuſat à culpa. Et quidem quarum rerum & quomodo dari poſſit inaduertentia actualis, ſuppoſita ſcientia habituali, ſatis diximus quæſt. 74. ſect. 4. Non dari autem ignorantiam habitualem & per modum erroris quorundam principiorũ notiſsimorum moralium, benè, docet S. Thom. infra quæſt. 94. art. 6., quem alii communiter ſequuntur: vtpotè, *Quod tibi non vis, alteri ne facias: Quod eſt malum & prohibitum, non eſt faciendum: Præceptis eſt obediendum*: & ſimilia. Probatur cum S. Thoma: quia hæc adeo clara & perſpicua ſunt, vt ſtatim apprehenſis terminis intellectus aſſentiatur, nec poſsit diſſentiri: cuiuſmodi nempe ſunt prima principia in ſpeculabilibus, de quibus ſimiliter non poteſt dari error.

Rerũ particulariũ dari ſolet ignorãtia vincibilis non excuſans à culpa.

At verò rerum particularium poſſe ac ſolere contingere ignorantiam vincibilem, cum qua operantes homines peccant, ſatis eſt compertum: non ſolùm quoad ea peccata, quæ ſunt mala quia prohibita ſolo iure poſitiuo: ſed etiam quoad illa, quæ ex natura ſua ſunt mala, ſeu contra ius naturale. Sic Apoſtolus ad Rom. 1. notauit, cultum Idolorum aliaquè plurima peccata apud Gentiles ex errore vincibili viguiſſe, taliter vt ii eſſent inexcuſabiles.

An iuris naturalis dari poſſit ignorãtia inuincibilis.

Non poſſe autem talium rerum quæ ſint contra ius naturale dari ignorantiã inuincibilem, dixerunt Alenſis 2. par. quæſt. 153. memb. 3., Durandus in 3. diſt. 25. quæſt. 1. n. 10., Gratianus ſuper cap. *Turbatur*, prima q. 4., Caſtro lib. 2. de Lege pœnali cap. 14. Fauet Ariſtot. 3. Ethic. cap. 1., dicens, ignorantiam vniuerſalem, ſeù rerum vniuerſalium, non cauſare inuoluntarium, imò ob eam homines reprehendi: & videtur intellexiſſe de ignorantia rerum contra ius naturale. Fundamentum huius ſententiæ eſt: quia lumen ipſum rationis dictat, quænam ſint ex natura ſua mala, ne fiant: ergo hæc non niſi vincibiliter & culpabiliter ignorari poſſunt. Sed communior eſt ſententia quæ concedit, dari poſſe ignorantiam inuincibilem iuris naturalis, atque adeo fieri poſſe, vt per ignorantiam excuſentur peccata contra legem naturalem. Ita defendunt Corduba lib. 2. quæſt. 4., Vaſquez diſp. 122., Lorca diſp. 30. de Peccatis memb. 2., Salas diſp. 8. ſect. 4., & alii apud ipſum.

Dari poteſt in quibuſdam caſibus.

Et quidem manifeſtum eſt, rerum quarundam obſcuriorum dari poſſe ignorantiam inuincibilem circa ius naturale. Vt pote ſi ruſtici & idiotæ, vel ex ſua ſimplicitate, vel ex conſilio eorum quos reputant ſapientes, exiſtiment, aliquid eſſe licitum, quod tamen reuera ſit peccatum. Imò viri alioqui doctiſſimi olim putarant, licitum eſſe mentiri neceſſitatis gratia: qui tamen eſt error. Poſſunt quoque contingere circumſtantiæ tales in caſu particulari circa rem alioqui notiſſimam, vt inducant errorem inuincibilem ſeu probabilem. Ita refert Vaſquez n. 6., ſe deprehendiſſe errorem inuincibilem cuiuſdam ruſtici, qui putabat licitum & pium eſſe, verſare ægrotum in mortis articulo conſtitutum, vt citiùs moreretur. Inſuper apud quaſdam Nationes fuit communis exiſtimatio, quòd quædam non eſſent peccata: vtpote furtum apud Germanos, teſte Cæſare lib. 6. de Bello gallico: adulterium apud Lacedemonios, teſte Plutarcho in vita Licurgi. Vbi, ſaltem pueri qui maiorum doctrina inſtruuntur, inuincibiliter tali errore tenebantur, donec meliùs ex ſe ipſis diſcurrere ſcirent. Tandem, huc ſpectat, quòd de facto apud Theologos peritiſſimos, tot agitantur quæſtiones, an quædam ſint licita vel illicita, atque in contrarias probabiles opiniones diuiſi ſunt, etiam inquam circa ea quæ ſpectant ad ius naturale. In qua re, illi qui opinionem probabilem ſequuntur, in re tamen falſam, inuincibili errore excuſantur.

Non autẽ in rebus valde claris.

Verè tamen, rerum quæ in ſe ipſis ſatis manifeſtæ ſint, qualia cenſentur præcepta Decalogi ſecundùm ſubſtantiam, hoc eſt ſeclufis quibuſdam circunſtantijs reddentibus res obſcuriores, non poteſt dari, ſaltem ad longum tempus, & apud homines ſufficienter idoneos, ignorantia inuincibilis: quoniam, vt ait S. Thom. quæſt. 94. art. 6., hæ veritates ſunt admodum propinquæ primis principijs moralibus, ex quibus facili diſcurſu poſſunt deduci. Vnde, etiam ſi apud Nationem aliquam inueniatur error de hu-

huiuſmodi rebus, vt de furto & adulterio dictum eſt; tamen cenſetur hic error apud eas gentes fuiſſe vincibilis. Sicut Apoſtolus ad Rom. 1. accuſat gentes ob peccata quæ contra ius naturale committebant. Et cap. 2. *Qui ſine lege*, ſcilicet ſcripta, *peccauerunt, ſine lege peribunt; habentes opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, teſtimonium reddente illis conſcientia ipſorum, cogitationibus intra ſe inuicem accuſantibus & defendentibus*. Quòd ſi praua conſuetudine obſcuratum naturale lumen peccantium, non rectè & ſincerè proponat eis, quæ mala ſint & fugienda: hoc ipſo notauit S. Thom. eodem loco, & colligitur ex Apoſtolo, eos non excuſari: quia iam talis error & ignorantia, ex praua eorum voluntate & conſuetudine ortum habuit.

Iuxta hoc poteſt explicari illa auctoritas Ariſtotelis: nempe vt plurimum & regulariter ignorantiam iuris naturalis eſſe vincibilem. Aliqui tamen, legentes, *ignorantiam vniuerſalem*, exponunt, Ariſtotelem eſſe loquutum de ea ignorantia ſeu defectu aliquo intellectus, qui in omni peccato interuenire ſolet; nec vtique peccantem excuſat. Quantam verò vim habeat fundamentum eiuſdem prioris ſententiæ, ſatis patet ex dictis.

Dari poteſt ignorantia inuincibilis iuris diuini. Deinde, loquendo de iure poſitiuo diuino, quidam Theologi opinati ſunt, non poſſe dari ignorantiam inuincibilem totius iuris diuini. Sed hi loquuti ſunt de ignorãtia totius fidei chriſtianæ, quæ complectitur etiam myſteria quæ credenda ſunt. Vnde hæc res non eſt huius loci, ſed magis ſpectat ad materiam de fide. Communis autem hoc tempore ſententia eſt, dari poſſe Infidelem, qui omnino inuincibiliter ignoret totam fidem chriſtianam: eumquè proinde ſi in tali ſtatu moriatur, non fore damnandum ob peccatum infidelitatis, ſed ob alia peccata contra legem naturæ. Quoad preſentem verò rem ſpectat, ſatis conſtat, inueniri poſſe apud ipſos Fideles ignorantiam inuincibilem alicuius præcepti diuini, excuſantem à culpa in tranſgreſsione talis præcepti: vtpote facilè contingit, pueros, habentes tamen vſum rationis, inuincibiliter ignorare, ſe teneri ad præmittendam confeſsionem vel contritionem ad ſuſcipiendum Sacramentum confirmationis, ſi habeant conſcientiam peccati mortalis, niſi de hoc doceantur: & ſic in alijs caſibus.

Et iuris humani. Rurſus, de iure poſitiuo humano, certum & notum eſt, facilè contingere poſſe & ſolere inuincibilem ignorantiam. Hic verò aliqui tractant, quomodo ignorantia excuſet à pœna impoſita iure humano: ſi nempe quis cum ignorantia vincibili aut inuincibili, vel de peccato ipſo, vel tantùm de pœna impoſita, operetur. Quod ſanè ſpecialiter procedit de cenſuris eccleſiaſticis: ideoquè propriè ad eum locum ſpectat.

Et ignorantia facti. Alio tandem modo contingere ſolet ignorantia cauſans peccatum vel excuſans à culpa, nempe circa factum: & ita diſtinguitur ignorantia facti ab ignorantia iuris, vtpote qui iacit ſagittam neſciens ibi adeſſe hominem: qui accedit ad mulierem credens eſſe ſuam coniugem: huiuſmodi inquam eſt ignorantia facti. Gulielmus Pariſienſis tractatu de Legibus cap. 21. negat, dari poſſe ignorantiam inuincibilem facti excuſantem à culpa: & ſpecialiter loquitur de viro accedente ad mulierem fraudolenter fingentẽ ſe eſſe ipſius coniugem: quia inquit, niſi obſtet culpa viri, Deus auertet ne ſequatur talis effectus. Gabriel verò in 4. diſt. 15. quæſt. 4. art. 3. dub. 2. ait, cùm quis dat operam rei illicitæ, ignorantiam eſſe vincibilem; cùm dat operam rei licitæ, poſſe eſſe inuincibilem.

Certum tamen eſt, dari poſſe ignorantiam inuincibilem facti, excuſantem à culpa. Ita Iacob, putans inuincibiliter ſe accedere ad Rachelem, acceſsit ad Liam, quamuis erat vir iuſtus Deoq; carus. Nec benè Gulielmus ait, Iacob in eo caſu peccaſſe. Etiam ſi enim nulla hominis culpa adſit, facilè contingere poteſt, à Deo permitti illum aliumuè ſimilem effectum, qui abſque hominis culpa eueniet. Ac etiam, ſi homo peccator ſit, dummodo tamen ipſe non præuiderit, ob aliquod ſuum peccatum aliamuè cauſam ei voluntariam ſubeſſe periculum alicuius mali effectus, adhuc talis effectus non imputabitur ei ad culpam.

pam. Imò, etiam ſi quis det operam rei illicitæ, poteſt per ignorantiam inuincibilem alicuius circunſtantiæ excuſari à certa culpa. Ita notauit S. Th. art. 3., dicens, eum qui percutit ſuum patrem, inuincibiliter ignorans eſſe patrem, licèt peccet contra iuſtitiam, excuſari tamen à culpa impietatis ſeù parricidij. Idem docent Caiet. & alij ibi, Silueſter verbo *Ignorantia* quæſt. 6., Caſtro lib. 2. de Lege pœnali cap. 14., Couarruuias cap. *Alma mater* par. 1. §. 10 n 16., qui hinc declarat, eum qui percutit hominem neſciens eſſe clericum, non incurrere excommunicationem. Et ratio huius rei eſt manifeſta: quia poteſt contingere, vt illi qui dat operam rei illicitæ, nulla adueniat cogitatio vel ſuſpicio de alia circunſtantia; & tunc licèt res ſit culpabilis ex obiecto, tamen excuſabitur ab illa culpa circumſtantiæ.

SECTIO QVINTA.

Vtrum peccatum ex ignorantia ſit eiuſdem ſpeciei ac ſi ſcienter fieret.

MOdò loquamur de peccato ex ignorantia, quod verè eſt peccatum & imputatur ad culpam, nempe ex ignorantia vincibili non excuſante à culpa: alioqui opus materialiter malum, & ignorantia inuincibili factum, non ſolùm non eſt eiuſdem ſpeciei moralis, ſed toto genere moris differt à peccato quod imputatur ad culpam, cùm non ſit opus morale ex ea parte qua ex ignorantia inuincibili oritur, vt notauit optimè Corduba lib. 2. q. 24. propoſit. prima.

Caietanus ergo art. 4., dubitat de peccato ex ignorantia vincibili ortos eo quòd S. Thomas quæſt. 72. docuiſſe videtur, peccatum ſumere ſpeciem ex obiecto per ſe intento; hìc verò ait, peccatum ex ignorantia non per ſe intendi, ſed per accidens ſequi. Propterea aſſerit Caietanus, peccatum factum ex ignorãtia iuris naturalis, eſſe eiuſdem ſpeciei ac ſcienter factum: excipit tamen peccatum factum ex ignorantia auferente vſum rationis, nempe ex ebrietate: ſed tunc ait diſtrahi ex propria ſpecie, eſſeque circunſtantiam peccati in cauſa, & ad eius ſpeciem pertinere. Aſſerit etiam, peccatum ortum ex ignorantia facti, pariter trahi ad ſpeciem ſuæ cauſæ: vt homicidium factum ab eo qui putauit ſe occidere feram, ſpectare ad ſpeciem venationis periculoſæ. Inſuper peccatum ex ignorantia iuris poſitiui, non eſſe per ſe eiuſdem ſpeciei ac ſcienter factum: ſed quia non poteſt in alia ſpecie collocari, debere reduci ad illam eandem ſpeciem. Corduba lib. 2. q. 24. conſentit quoad peccata commiſſa ex ignorantia facti, dicens ſpectare etiam reductiuè ad ſuas ſpecies. Aliter Caſtro lib. 2. de Lege pœnali cap. 14. & Couarruuias cap. *Alma mater* par. 1. § 10. dicunt, ſi peccatum ſequatur ex ignorantia facti ab eo qui dat operam rei illicitæ, eſſe eiuſdem ſpeciei ac ſi ſcienter fieret: ab eo verò qui dat operam rei alioqui licitæ, eſſe diuerſæ ſpeciei.

Aſſerendum tamen eſt, abſque vlla diſtinctione, cum communi iam Theologorum ſententia, peccatum ex ignorantia eſſe eiuſdem ſpeciei ac ſcienter factum in eadem materia. Ita Valentia quæſt. 6. de Peccatis puncto 3., Vaſquez diſp. 101., Salas diſp. 8. de Peccatis ſect. 9., Monteſin. diſp. 5. quæſt. 9., Suarez tomo 4. 3. partis diſp. 22. ſect. 4. num. 14., Saytus lib. 2. cap. 9., & alij. Probatur primò: quia ſpecies moralis peccati & malitiæ, non tantùm ſumitur ex eo quod eſt expreſsè & directè volitum, ſed etiam ex eo quod tantùm interpretatiuè & in cauſa, vt diximus quæſt. 18. ſect 4. & 8.: ſed peccatum ex ignorantia, in hoc differt à peccato ſcienter facto, quòd ignoranter peccans, non expreſsè & directè vult illud, quod alius qui ſcienter peccat expreſsè vult: hoc ergo non tollit, quominùs peccatum ex ignorantia factum participet eandem ſpeciem malitiæ, iuxta materiam in qua fit: videlicèt hominis occiſio erit in ſpecie homicidij, & ſic de omnibus alijs. Nec oportebit, in vnaquaque peccati ſpecie, duas alias ſubdiſtinguere, vnam peccati ſcienter facti & alteram peccati ignoranter facti: ſicut nec diſtinguitur tertia ſpecies peccati ex paſſione. *Reſolutio affirmans*

Eadem eſt enim ratio peccati ignoranter ac ſcienter facti.

Secundò. Etiam is qui ſcienter peccat, non per ſe ac directè intendit peccati malitiam, ſed intendit commoditatem quam inuenit in obiecto, & hoc ſatis eſt ad conſtituendum peccatum in ſua ſpecie: ergo etiam dum is qui ignoranter peccat, non intendit ipſum peccatum; adhuc tale peccatum erit in eadem ſpecie. Et quidem propter hoc Caietanus fatetur, peccatum ex ignorantia iuris naturalis, eſſe eiuſdem ſpeciei ac ſcienter factum. Sed eodem ſanè modo id fateri debebat de omni alia ignorantia. Nec certè ex S. Thoma magis vnum quàm aliud deduci poteſt.

Peccata ex ignorãtia non reducuntur ad ſpeciem ſuæ cauſæ.

Tertiò. Non debent peccata ex ignorantia collocari in eadem ſpecie ſuæ cauſæ. Nam qui v. g. ſe inebriat, aduertens periculum occidẽdi aliquem; vtique non tantùm peccat contra temperantiam in ſpecie ebrietatis, ſed etiam contra iuſtitiam in ſpecie homicidij: idquè tenebitur diſtinctè confiteri, non quaſi circunſtantiam intra eandem ſpeciem ebrietatis, ſed vt aliud peccatum ſpecie diſtinctum. Et inſuper, ſi cauſa ex qua ſequitur peccatum non erat alioqui in ſe mala; potiùs ipſa cauſa induit malitiam eiuſdem ſpeciei cum peccato conſequenti: vt pote quando venator iacit ſagittam, putans ſe occidere feram, & occidit hominem; venatio alioqui licita, vitiatur inquantum periculoſa inferendi homicidium, & vt ſic induit eandem malitiam homicidij.

Quartò, Nec benè Caietanus & Corduba reductiuè tantùm trahebant ad ſuam ſpeciem peccatum aliquod ex ignorantia. Non enim reduci poteſt tanquam effectus, vel tanquam pars, aut ſimili modo, ad aliud peccatum ſuæ ſpeciei, quod ſcienter fieret: ergo per ſe & formaliter in ſua ſpecie collocatur.

Eadèquè eſt ratio de omni ignorãtia vincibili.

Quintò. Non apparet ſufficiens diſparitatis ratio inter ignorantiam iuris naturalis & poſitiui, ſiue inter ignorantiam auferentem & non auferentem vſum rationis, nec inter ignorantiam iuris & facti, ita vt diuerſo modo de his ſentiendum ſit. Aliqua quidem difficultas ſolùm eſſe poſſet de diſcrimine ignorantiæ iuris & facti, vt notauit Valentia: quia vbi ignoratur factum, non tantùm ignoratur formalis malitia, quæ nec in peccato ſcienter facto ſolet per ſe intendi; ſed etiam ignoratur obiectum materiale, quod alioqui in peccato ſcienter facto eſſet per ſe intentum, vt v.g. occiſio inimici. Sed adhuc hoc non facit, vt diſtinguantur ſpecies peccatorum: quoniam qui ignoranter occidit hominem non adhibita diligentia, & ſic culpabiliter; ſaltem interpretatiuè vult tale obiectum, nempe occiſionem: & hoc ſatis eſt ad conſtituendum peccatum in eadem ſpecie, nempe homicidij.

Sextò. Nec ſubſiſtit differentia illa alterius ſententiæ, de eo qui dat operam rei licitæ vel illicitæ: effectus enim ſequens ex cauſa illicita, non trahitur ad ſpeciem illius cauſæ, ſed remanet in ſua ſpecie: & quando idem effectus ſequitur ex cauſa alioqui licita, debet etiam cenſeri eiuſdem ſuæ ſpeciei. Et licèt effectus malus cum cauſa illicita conueniat in genere mali, tamen in ſpecie diſtinguitur: & alia eſt malitia cauſæ illicitæ, alia effectus conſequentis. Peccatum ergo ſequens, ſiue ex cauſa licita, ſiue ex cauſa illicita, in ſe eſt eiuſdem ſpeciei, ac ſi ſcienter fieret.

Ex hac reſolutione colligitur, non oportere ex hac parte diſtinctè explicare in confeſſione, ſi peccatum ſit commiſſum ſcienter, vel ex ignorantia, quando quis certus eſt, ſe per ignorantiam non excuſari. An verò ob inæqualem grauitatem, neceſſe ſit hanc diſtinctionem in confeſſione exprimere, dicemus quæſt. 78. Et ad auctoritatem S. Thomæ, quæ erat fundamentum Caietani, ſatis ſunt quæ diximus quæſt. 18. ſect. 8. concluſione 4., vbi explicauimus ea loca, in quibus S. Doctor videbatur requirere ad ſpeciem peccati, vt obiectum vel circunſtantia eſſet per ſe intenta.

SECTIO SEXTA.

An & qualiter Ignorantia quæ eſt peccati cauſa, ſit ipſamet peccatum.

SAnctus Thomas art. 2. docet, ignorantiam eſſe peccatum: explicat in cor-

corpore & ad argumenta, eſſe peccatum ratione negligentiæ in addiſcendo: ideſt non ipſammet ignorantiam ſecundùm ſe, ſed tantùm hanc negligentiam eſſe formaliter peccatum. Ita defendunt Caietanus & Conradus eodem a. t., Vaſquez diſput. 118., Corduba lib. 2 quæſt. 6., Sayrus lib. 2. cap. 9. num. 32. Idemquè docuit Durandus in 2. diſt. 22. quæſt 3. Et Vaſquez explicat, ignorantiam in ſe eſſe effectum peccati, ſicut mors occiſi, non eſt formaliter peccatum homicidii, ſed effectus ipſius peccati. Ex aduerſo dixerunt alii, ipſammet ignorantiā ratione ſui eſſe peccatum. Ita Alenſis 2. par. quæſt. 112. memb. 1., Bonauent. Riccardus & ipſe S. Thomas in 2. diſt. 22. Item Medina & Zumel hìc art. 2., Valentia quæſt. 6. de Peccatis puncto 2. Sed Lorca diſp. 31. & Salas diſp. 8. ſect. 2. explicant, ignorantiam actualem ratione ſui eſſe peccatum, non verò habitualem.

Pro reſolutione, hæc quatuor diſtinguenda ſunt in ignorantia. Primò negligentia voluntatis; vel per actum poſitiuum, nolo inquirere, volo ſic iudicare; vel per ceſſationem ab actu. Secundò negligentia externa, quæ eſt omiſſio diligentiæ debitæ, nempe non ſtudere, non interrogare. Tertiò ignorantia actualis in intellectu; vel negatiua per non attentionem ſiue inconſiderationem; vel poſitiua per actum erroris, dum intellectus falsò iudicat hoc non eſſe peccatum. Quartò ignorantia habitualis; vel negatiua, quæ eſt carentia ſcientiæ habitualis; vel poſitiua, quæ eſt habitus erroris.

Eſt peccatum ſecūdùm aliquid ſui. Dico primò. Ignorantia vincibilis quæ eſt cauſa peccati, eſt quoque ipſamet peccatum ſecundùm aliquid ex iis quæ adducta ſunt. Dico vincibilis: quia alioqui ignorantia inuincibilis, ſicut excuſat opus, ita & ſe ipſam. Dico, quæ eſt cauſa peccati, quoniam hæc ſpectat ad præſentem locum: alioqui ignorantia quæ poteſt eſſe peccatum, non quia ſit cauſa peccati, ſed quia eſt ignorantia eorum quæ tenetur quis ſcire, qualis eſt ignorantia myſteriorum fidei quæ tenemur credere; hæc inquam ignorantia non eſt hoc loco conſideranda. Vnde non debet probari hæc concluſio, ex eo quòd ignorantia ſit contra virtutē fidei vel ſtudioſitatis: ſed quia hæc ignorantia eſt cauſa peccati: apponere verò cauſam peccati, ſeu conſtituere ſe in periculo peccandi, vtiquè peccatum eſt. Atquè adeo, etiam ſi poſt hanc ignorantiam fortaſſe non ſequatur re ipſa peccatum, adhuc peccauit is qui moraliter iuxta rei conditionem ſe conſtituit in periculo peccandi ob ignorantiam: quia, licèt ignorantia non cauſauerit re ipſa aliud peccatum, tamen ex parte ſua erat cauſatiua peccati. Poterit quidem contingere aliqua ignorantia quæ non afferat peccandi periculum, & hæc non erit ex hac parte peccatum: vtpote qui non vult iacere ſagittam, non peccat dum non inquirit an ibi lateat homo, quia hæc ignorantia nullum ei peccati periculum affert, ſicut quando quis vult iacere ſagittam. Itaque ignorantia facti ſic frequenter occurrit abſq; peccato: ſed tamen ignorantia iuris, nempe ſi putet quis hoc vel illud non eſſe peccatum, ſe non teneri vel obligari ad hoc vel illud, regulariter affert peccati periculum ſi vincibilis eſt: & ideo ſolet hominem conſtituere reum culpæ.

Non quoad ignorātiam habitualem. Dico ſecundò. Ignorantia habitualis potiùs eſt effectus peccati quàm formaliter in ſe peccatum. Hæc concluſio eſt iuxta primam ſententiam. Colligitur ex Auguſtino lib. 1. de Libero arbitrio cap. 19. dicente, *Non tibi imputatur ad culpam quòd inuitus ignores, ſed quòd negligis quærere quod ignoras.* Probat ſuam ſententiam ratione Caietanus: quia hæc ignorantia non eſt contra virtutem moralem, ſed tantùm intellectualem: ergo non eſt formaliter peccatum. Hæc tamen ratio nihil probat: quia ad peccatum ſatis eſt, ſi quid ſit contra virtutem moralem per ſubordinationem ad imperium voluntatis: vnde in alijs etiam potentijs diſtinctis à voluntate & intellectu inueniuntur peccata: & in intellectu ipſo eſt peccatum hæreſis, contra fidem quæ eſt virtus intellectualis.

Ratio ergo optima huius concluſionis eſt: quia peccatum denotat actum malum, habitus verò non eſt actus, ſed effectus actuum. Sic in materia virtutum diſtinguimus actus bonos & habitus virtuoſos: ergo ſimiliter in materia praua,

ua, habitus vitioſi non ſunt peccata, ſed effectus peccatorum: igitur ignorantia habitualis, ſiue ſumatur pro habitu erroris, ſiue pro carentia ſcientiæ habitualis, non eſt formaliter peccatum, ſed effectus peccati. Exemplum ſit in eodem intellectu: actus fidei eſt bonus & meritorius, non autem meremur habitu fidei: ſic actus erroris contra fidem, vel omiſſio actus fidei tempore debito, eſt peccatum; habitus verò erroris, vel carentia habitus fidei, non eſt formaliter peccatum.

Sed quoad negligentiã, & neſcientiã actualem

Dico tertiò. Alia quæ diximus interuenire in ignorantia, verè formaliter conſtituunt peccatum ignorantiæ. Hæc concluſio eſt iuxta ſecundam ſententiam. Explicatur & probatur: negligentia voluntatis ſe habet tanquam actus elicitus in peccato; negligentia verò externa, & ignorantia actualis in intellectu, ſe habet per modum actus imperati. Hoc docere voluit S.Thom.art.2.ad 3.dicens, non ſolùm actum voluntatis eſſe peccatum, ſed etiam omiſſionem actus debiti; & ſic ipſam negligentiam ſciendi, vel etiam ipſam inconſiderationem, eſſe peccatum: & ſupra quæſt.74.art.5. aſſignauit peccatum in intellectu. Et certè in omni peccato interuenire debet aliquis actus voluntatis, vel omiſſio actus; & ob hanc voluntatis libertatem, alij quoque actus denominantur peccata: ergo ea negligentia voluntatis conſtituit ignorantiæ peccatum. Et hoc ſignificatur Pſal. 25. *Noluit intelligere vt benè ageret*. Quando autem, actus voluntatis tendens in obiectum operabile, eſt prauus, vt velle mentiri, nolle audire miſſam die feſto; manifeſtum eſt, actum ſeù omiſſionem volitam eſſe peccatum: in ignorantia ergo peccatum eſt, nolle inquirere veritatem, & non inquirere; velle ſic temerè iudicare, & temerè iudicare. Sic ergo omiſſio externæ diligentiæ, eſt peccatum, & inconſideratio intellectus eſt peccatum, quando ſcilicet poteſt quis & debet conſiderare, vt notauit S. Thom. hoc art. 2. ad 5. Et error ſeu iudicium falſum intellectus imprudenter habitum, eſt peccatum, vt certiſſimum eſt de errore intellectus contra fidem: & fruſtra Corduba quæſtione citata in fine, tentauit diſcrimen ponere inter hunc errorem contra fidem & alios errores vel ignorantias intellectus.

Itaquè, ſicut in vniuerſum quæſt. 20. dicebamus, tàm actum imperatum, quàm elicitum, eſſe malum, ſed ex vtroque vnum peccatum conſummatum coaleſcere; & formaliter quidem deriuari malitiam ex actu elicito in actum imperatũ, obiectiuè verò è conuerſo: ita hìc de peccato ignorantiæ philoſophandum eſt; nempe ex negligentia voluntatis, & ex carentia ſcientiæ ſeù conſiderationis in intellectu, conſtitui vnum conſummatum ignorantiæ peccatum. Ac tandem poteſt facilè hæc eadem doctrina applicari etiam ad illam ignorantiam, quæ non ſit cauſa alterius peccati, ſed quæ in ſe quocumque modo ſit peccatum.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Ignorantia ſit diſtinctum vel idem peccatum cum illo quod cauſat.

SAnctus Thomas art. 2. ſignificat, ignorantiam eſſe peccatum omiſſionis, habereque propriam malitiæ ſpeciem, quæ dici poteſt negligentiæ, & ſic eſſe peccatum ſpecie diſtinctum à peccato quod cauſat. Caietanus ibi, & alij ex his qui docent ignorantiam eſſe peccatum, id opinari videntur, dicentes, hoc peccatum ignorantiæ ſpecialiter opponi per defectum contra virtutem ſtudioſitatis, de qua agit S. Th. 2. 2. quæſt. 166., cui opponitur per exceſſum aliud peccatum quod dicitur curioſitatis. Rurſus, cùm S. Thomas 2. 2. q. 53. & 54. aſsignet quædam peccata contra prudentiam, illi oppoſita per defectum, & certè in ignorantia interuenire ſoleat defectus prudentiæ, ſcilicet circa agibilia; hinc videbitur in ignorantia eſſe malitia ſpecialis contra prudentiam. Et tandem cum aliqua ignorantia ſit contra fidem, vt ſi quis putet ſimplicem fornicationem non eſſe peccatum; in hac ignorantia erit alia malitia ſpecialis, videlicet infidelitatis.

Vaſquez diſp. 119. docet, ignorantiam rerum operabilium, quarum ſcientia ordi-

ordinatur vel deſeruit ad opus, non eſſe ſpeciale peccatum: rerum verò ſpeculabilium, quas propter ſe ſcire quis tenetur, eſſe ſpeciale peccatum. Valentia quæſt.6. de Peccatis puncto 2. & Salas diſp.8.ſect.3. docent, poſſe contingere, quòd peccans ex ignorantia incurrat vnam ſolummodò culpam: ſed poſſe etiam contingere, vt ignorantia rerum operabilium ſit in ſe ſpeciale peccatum ab alijs diſtinctum.

Ignorantia eſt vnũ ſpecie peccatum cum illo quod cauſat.

Dico primò. In quantum ignorantia eſt peccatum prout cauſa peccati, ſic non eſt peccatum ſpecie diſtinctum ab illo quod cauſat, ſed participat in ſe eandem malitiam, non conſummatam, ſed inchoatam. Patet manifeſtè: quia voluntas peccandi, ſiue expreſſa, ſiue implicita & in cauſa, atque apponere alicuius peccati cauſam, ſiue conijcere ſe in peccandi periculum; planè eſt eiuſdem ſpeciei peccatum cum ipſo peccato, quod quidem in opere externo erit conſummatum, ſed in dicta voluntate aliiſquè preuiis inchoatur: ignorantia autem culpabilis quæ eſt cauſa peccati, ſe habet tanquam voluntas implicita peccandi, ſiue eſt apponere cauſam peccati, eſt coniicere ſe in peccandi periculum.

Eſt etiam vnum numero peccatum.

Dico ſecundò. In quantum ignorantia coniungitur cum peccato quod cauſat, conficit vnum numero cum illo peccatum, ſed poteſt etiam ab illo ſeiungi, ita vt ſit peccatum ab illo diſtinctum. Prima pars patet: nam v. g. non facere diligentiam ad inueſtigandum num alicubi lateat homo vel fera, ſed imprudenter putare ibi eſſe feram non hominem, atquè ſic iacere ſagittam & occidere hominem; planè hæc omnia ſunt vnum homicidii peccatum. Et ratio eſt clara: quia voluntas peccandi, actio media ordinata ad peccandum, & peccatum ipſum, habent vnitatem in genere moris, ob quam ſunt vnum peccatum: & ita ſimiliter voluntas interpretatiua peccandi, & actio ex qua præuidetur vel præuideri debet ſequuturus effectus prauus, habent eandem vnitatem ſimul cum ipſo effectu & opere prauo. Sed peccatum ignorantiæ ſe habet tanquam voluntas interpretatiua peccandi, & tanquam appoſitio cauſæ ex qua ſequuturum eſt opus prauum: ergo ſic conſtituit vnum numero peccatum ſimul cum ipſo opere.

Sed poteſt interdum eſſe numero diſtinctum.

Explicatur deinde ſecuda pars: poteſt enim contingere, vt quis antea apud ſe cogitans de aliqua re, negligat inquirere & addiſcere quod tunc poteſt ac debet ſcire, ne maneat in peccati periculo: & rurſus de eadem re cogitans iterum negligat, & ſic pluries peccatum repetat: ſiuè etiam pluries reiteret imprudens iudicium, quo putet aliquid non eſſe peccatum, ſequè in peccandi periculum coniiciat: atque ſi inter hos actus intercedat retractatio voluntatis, planè diſtinguentur numero peccata. Et in vniuerſum de hac re philoſophandum eſt iuxta doctrinam generalem traditam quæſt.72. de diſtinctione numerica peccatorum.

Aliqua ignorantia eſt per ſe ſpeciale peccatum.

Dico tertiò. Aliqua ignorantia eſt ſpeciale peccatum, non per ordinem ad cauſandum aliud peccatum, ſed per ſe ipſam, atque adeo eſt diſtinctum ſpecie peccatum ab aliis. Eſt res certa & clara: nam tenemur addiſcere aliqua ad hoc vt ea ſciamus ſiuè credamus, præciſo ordine ad operandum: ergo hæc ignorare, erit contra ſpecialem obligationem, & contra ſpecialem virtutem obligantem vt ea addiſcamus & credamus. Hæc igitur ignorantia erit ſpeciale peccatum. Sic ignorantia myſteriorum fidei quæ fideles ſcire tenentur, qualia communiter ſunt, illa quæ continentur in Symbolo, eſt ſpeciale peccatum contra obligationem fidei. Atquè ſi hæc ignorantia contingat cum errore poſitiuo & pertinacia, hoc eſt peccatum hæreſis. Similiter eſſe poterit ſpeciale peccatum ignorantiæ contra virtutem ſtudioſitatis, earum ſcilicet rerum quas deberet quis iuxta rectam rationem in materia huius virtutis addiſcere.

Et interdum ignorantia habet duplicẽ ſpecificã malitiam.

Dico quartò. Hinc dari poterit peccatum aliquod ignorantiæ cum duplici ſpecifica malitia. Si nimirum aliquid teneamur addiſcere, tum propter operandum, tum propter ſciendum ſeu credendum: huius enim rei ignorantia, quatenus affert peccati periculum, habebit eandem ſpecie malitiam cum peccato cuius poteſt eſſe cauſa: & quatenus eſt ignorantia rei quam propter ſe

ſcire & credere tenemur, habebit aliam diſtinctam malitiam ſpecialem. Sic vtiquè qui pertinaciter contra definitionem Eccleſiæ putaret forni cationem non eſſe mortale peccatum, & ex hoc maneret in fornicandi periculo, hic vtiquè delinqueret peccato hæreſis contra fidem, & fornicationis in cauſa cōtra caſtitatē.

At, excepto hoc modo coniungendi duplicem malitiam in peccato ignorantiæ, regulariter loquendo, ignorantia rerum operabilium, quę eſt peccatum quatenus peccati cauſa, hanc ſolam ſolet habere malitiam: quoniam, potiùs propter operandum, & non per ſe propter ſciendum in materia ſtudioſitatis, vel propter exercitium prudentiæ, quaſi ob perfectionem intellectus, has res addiſcere ac rectè exiſtimare tenemur. Quòd ſi, etiam ſtudioſitas ipſa & prudentia ſecundùm rectam rationem poſceret, vt eaſdem res ſciamus & conſideremus; in hoc adeſſet malitia ad ſummum venialis, non autem mortalis formaliter contra has virtutes: quia nimirum obligatio harum virtutum præcisè ſecundùm ſe, eſſet tantum leuis. Obligatio autem circa operationes in materia mortalium peccatorum, ſcilicet ad vitanda hæc peccata, eſt vtiquè grauis: atquè adeò malitia ignorantiæ quatenus afferentis periculum peccati mortalis, eſt planè mortalis. Ac etiam in materia fidei: quia non omnes fidei veritates tenētur omnes fideles ex ipſius fidei præcepto, explicitè ſcire, ſed tantùm præcipua myſteria: pariter obligatio ſciendi alias fidei veritates ſpectantes ad operandum; & ad vitanda mortalia peccata, erit grauis, non ex præcepto ipſius fidei propter credendum, ſed ex præceptis ſingularum virtutum propter operandum. Vnde ignorantia vincibilis harum veritatum, ſi abſquè pertinacia & hæreſi contingat, erit regulariter peccatum eiuſdem tantùm ſpeciei cum illo cuius periculum afferet in materia ſingularum virtutum.

QVÆSTIO SEPTVAGESIMASEPTIMA

De Peccato ex Paſsione.

HANC quæſtionem in octo diuidit articulos S. Thomas. Primò docet, voluntatem poſſe & ſolere moueri ex paſſione appetitus ſenſitiui, non quidem directè, ſed indirectè: quia ex vehementi motu appetitus vel diuertitur voluntas à ſua rectitudine, vel perturbatur iudicium rationis, & per conſequens motus voluntatis. Secundò docet, ex paſſione induci voluntatem ad peccandum, etiam ſtante recta ſcientia de rebus operabilibus in vniuerſali, perturbato tamen iudicio rationis de tali operatione in particulari. Tertiò docet, peccatum ex paſſione rectè dici ex infirmitate: quia paſſio inordinata appetitus, eſt quædam animæ ægritudo. Quartò affirmat, amorem ſui eſſe principium omnis peccati: quia peccatum contingit ex appetitu inordinato alicuius temporalis boni. Quintò explicat, quomodo conuenienter deſignentur tres peccatorum cauſæ, concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum, & ſuperbia vitæ: & ad hæc tria capita reducantur omnes paſſiones quę ſunt cauſa peccati. Sextò explicat, quo pacto alleuietur peccatum per paſsionem antecedentem, quia paſſio minuit voluntarium ſeu liberum: aggrauetur autem peccatum per paſſionem conſequentem ex voluntate, in quantum talis paſsio eſt ſignum intenſioris voluntatis. Septimò docet, paſſionem non excuſare totaliter à peccato, niſi ſit talis paſsio quæ totaliter auferat vſum rationis. Octauò concludit, peccata quæ fiunt ex paſsione adhuc poſſe eſſe mortalia, ſicut de facto multa homicidia & adulteria per paſsionem committuntur.

SE-

SECTIO PRIMA.

Quanam Peccata & quomodo ſint ex Paſſione.

APpellantur hæc peccata etiam ex infirmitate, eo quod paſsio inordinata, vt declarat S. Thom. art. 3., eſt infirmitas animæ. Dicuntur etiam ex fragilitate & imbecillitate naturæ, eo quod ratio ſinit ſe paſsionis impetu ſuperari.

In primis ergo, dixerunt aliqui, omnia peccata carnalia, quæ S. Thom. ſupra quæſt. 72. art. 2. diſtinxit à ſpiritualibus, oriri ex paſsione appetitus, eo quod inuoluant ſenſibiles delectationes in quas tendit appetitus. Imò omnia prorſus peccata ortum ducere ex carne, hoc eſt ex paſsione appetitus, ſignificaſſe videtur Apoſtolus ad Galatas 5., vbi cùm dixiſſet carnem concupiſcere aduerſus ſpiritum, aſsignat opera carnis, plurima peccatorum genera, inter quæ numerat etiam ſeruitutem idolorum, inuidiam, ſectas ideſt hæreſes, & alia quæ alioqui ſunt peccata ſpiritualia. Ex quo loco S. Thomas illo art. 2. ad 1. dixit, omnem rationis humanæ defectum, aliquo modo ex ſenſu carnali habere initium.

Non omnia peccata ſunt ex paſſione. Certum tamen eſt, non omnia peccata, nec etiam omnia carnalia, eſſe ex paſsione. Non omnia, docuit & probauit Auguſtinus lib. 14. de Ciuitate cap. 2. & 3., quia peccatum primorum parentum, non fuit commiſſum ex paſſione & corruptione naturæ, ſed potiùs hæc orta eſt ex illo. Ac etiam in ſtatu præſenti non omnia peccata committuntur ex ipſa corruptione carnis: cùm conſtet, etiam Dæmones peccare, qui vtique non trahuntur carnis paſsionibus ad peccandum. Rurſus non omnia peccata carnalia eſſe ex paſsione, patet experientia: quia interdum cadunt aliqui in peccata, non ſolùm ſpiritualia, ſed etiam carnalia, abſque ſtimulo alterius paſſionis, ſed ex libertate ſuæ voluntatis conſentientis in peccatum ex apprehenſione intellectuali de obiecto delectabili, vel ex habitu, aut quocunque modo ex malitia. Imò quandoquè aliqui in ſe ipſis prouocant paſsiones: & fortaſſe renitente quoque appetitu ſeſe vrgent ad peccandum.

Plurima peccata ſunt ex paſſione. Verè tamen, in ſtatu præſenti naturæ lapſæ, frequenter peccant homines ex paſsione appetitus. Quod, ex Scriptura, Patribus, & experientia, eſt ſatis manifeſtum. Peccant inquam, non ſolùm carnalibus peccatis, ſed etiam ſpiritualibus. Sic D. Auguſtinus lib. de Vtilitate credendi, in principio, notauit, peccatum hæreſis oriri ſolere ex appetitu gloriæ. Et ratio eſt: quia licèt ſenſus non attingat obiectum ſpirituale, tamen tendit in aliquod obiectum ſenſibile, ad quod aſſequendum poterit homo per rationem ordinare ſpiritualia peccata, vt patet in hoc exemplo hæreſis. Et iuxta hoc poteſt intelligi dictum illud Apoſtoli: nempe omnia quidem illa genera peccatorum, frequenter oriri ex carne, non autem quaſi ſingula & particularia quæquè peccata ſemper ex carnis impetu committantur. Aliter D. Auguſt. loco citato de Ciuitate, & S. Thomas quæſt. 72. art. 2. ad 1., exponunt, nomine carnis ab Apoſtolo intelligi totum hominem, prout priuata ſua commoda ſectatur præter Deum. Illud verò quod S. Thomas ait, defectum rationis, oriri ex ſenſu carnali, poteſt ſic intelligi, quia ita regulariter contingit: vel, ex ſenſu, ideſt apprehenſione ſenſus, quę comitatur apprehenſionem intellectus, etiam ſi non inſurgat paſsio appetitus. Nec demum oportet, ſemper hominem ferri in obiectum ſenſibile delectabile ex inclinatione & paſsione appetitus ſenſitiui: ſed poterit ratio ipſa ex ſe in tale obiectum tendere.

Peccata ex paſſione ſunt tam mortalia quā venialia. Secundò. Corduba lib. 2. quæſt. 8. refert ex Adriano & alijs, peccatum ex paſsione eſſe illud quod fit abſque plena deliberatione rationis, ob impetum paſsionis: vnde ſi paſsio ſit adeo exilis, quæ non adumbret iudicium rationis, peccatum non eſſe cenſendum ex paſsione. At certè ſi intelligatur, quòd peccatum ex paſſione contingat abſque plena deliberatione, ſufficienti ad peccatum mortale; non eſt admittendum. Nam, vt docet S. Tho. art. 4., peccatum ex paſsione poteſt eſſe mortale: & reipſa

 conſtat,

conſtat, plurima peccata mortalia ex paſsione committi. Si verò intelligatur, abſque plena deliberatione, ideſt abſque tota & exquiſita libertate, quę alioqui exercetur quando ratio nullis paſsionibus perturbatur: ſic verum eſt, paſsionem minuere libertatem: & hoc modo peccatum ex paſsione dicetur fieri abſque tanta libertate, cum quanta fieret abſque paſsione.

Verè autem poterunt ex paſsione tales actus prouenire, qui materialiter ſint peccata, ſed formaliter excuſentur à culpa, vt diximus de ignorantia inuincibili quæſtione præcedenti ſect. 1. Idq; notauit S. Thom. art. 7. Et patet, ſi paſsio inuoluntaria reſpectu voluntatis, præueniat & perturbet iudicium rationis: & frequenter in primis motibus præuenientibus aduertentiam rationis. Poſſunt quoquè ex paſsione prouenire venialia peccata, quæ vel ex genere & obiecto ſuo venialia ſint, vt otioſè loqui: vel ex imperfectione deliberationis, etiam in materia graui, vt admittit S. Thom. art. 8., quando ſcilicet adeſt aliqua aduertentia, ſed non tanta quæ ſufficiat ad mortale peccatum, iuxta ea quæ diximus quæſt. 74. ſect. 3. Admitti tandem poteſt quod referebat Corduba, ſi paſsio ſit adeo exilis, peccatum potiùs fore dicendum ex malitia quàm ex paſsione: iuxta illud, *Quòd in moralibus parum pro nihilo reputatur*.

Suntquè illa quæ prouenĩũt ex paſſione antecedenti.

Tertiò. Peccata ex paſsione cenſentur illa, ad quæ paſsio præcedit & inducit voluntatem, non verò ad quæ fortè poſt conſenſum voluntatis conſequitur paſsio. Ita ſumitur ex S. Thoma art. 6. dum ait, per paſsionem antecedentem, non verò per conſequentem, alleuiari peccatum; imò per hanc potiùs aggrauari, vel ſaltem indicari maiorem grauitatem peccati, quæ inerat in vehementiori voluntatis affectu excitante paſsionem. Niſi tamen quis dicat, adueniente paſſione, continuationem ſaltem peccati poſt ipſam paſsionem, dici debere peccatum ex paſsione. Attamen in vniuerſum, quando paſsio ortum habet ex libertate voluntatis, peccatum continuatum ètiam poſt paſsionem, potiùs dici debet ex malitia quàm ex paſſione: videlicèt conſiderando primam peccati originem: qua ratione peccatum ex habitu, dicitur ex malitia, vt quæſtione ſequenti conſtabit.

Quomodo dicantur omnia peccata prouenire ex amore ſui

Quartò. Id quod docet S. Thom. art. 4., omne peccatum eſſe ex amore hominis erga ſe ipſum, non debet intelligi, ex amore qui ſit paſsio appetitus ſenſitiui, ſed vel appetitus vel voluntatis. Nec debet intelligi, antecedenter, quaſi ad omne peccatum debeat præire inordinatus affectus amoris; ſed ſatis eſt implicitè, quia in omni peccato ſeu in omni affectu voluntatis erga obiectum prauum, inoluitur aliquis inordinatus amor ſui. Sic dixit Auguſtinus 14. de Ciuit. cap. 28., *Amor ſui, vſque ad contemptum Dei, ædificat ciuitatem Babylonis*. Et ratio eſt: quia peccatum contingit per appetitum inordinatum alicuius boni: ac etiam ſi conſiſtat in actu aliquo fugæ, adhuc talis actus ortum habet ex appetitu boni: & appetitus inordinatus boni proprii, ſiue etiam fuga inordinata alicuius mali & incommodi proprii, planè inuoluit amorem ſui. Quòd ſi quis peccet, appetendo inordinatè bonum, non ſibi, ſed alteri; etiam amor aliorum prouenit ex amore ſui, vel amor alterius reputatur quaſi amor ſui. Vbi Expoſitores notant, etiam peccatum occidendi ſe ipſum, eſſe ex amore ſui; quia ideo, quis ſe occidit, vt euadat aliquod malum ſibi infeſtum, neque vult ſibi mortem formaliter vt malum ſibi eſt, ſed quatenus illam apprehendit vt quoddam bonum.

Ad hunc inordinatum amorem ſui, qui eſt aliquo modo ratio omnis peccati, ſpectat triplex ille affectus inordinatus, 1. Ioan. 2., *Concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum, & ſuperbia vitæ*: quod rectè explicat S. Thom. art. 5. De eodemquè amore inordinato ſui loquutus eſt Chriſtus Dominus Matthæi 16. & Lucæ 14., admonens diſcipulos ſuoſquè ſequaces, non debere hominem amare ſe ipſum: & commendat odium ſui, oppoſitum huic amori: in quo tamen odio exercetur ſanè verus ſui amor, qui tendit ad verum & æternum bonum conſequendum. Quòd verò ait S. Th. art. 4., amorem ſui eſſe principium omnis peccati, quo videtur ſignificare, hunc amorem

rem antecedere & cauſare peccatum; hoc inquam intelligendum eſt de amore ſui in actu primo, ſiue de propenſione innata vniuſcuiuſquè ad amandum ſe ipſum.

Quonam modo paſſio appetitus moueat voluntatem.

Quintò demùm, circa modum quo peccatum ex paſsione contingit, S. Th. art.1. ſignificat, appetitum mediante paſsione mouere voluntatem, immutando iudicium rationis: & art.2., tollendo vel impediendo ſcientiam particularē, ſtante tamen ſcientia vniuerſali, ad differentiam peccati ex ignorantia. Verùm alio etiam modo moueri voluntatem ab appetitu, oſtendimus quæſt 9. ſect.2. Nec opus eſt, dum peccatum committitur, tolli ſcientiam particularem: ſed regulariter quidem interuenire ſolet aliquis defectus conſiderationis in intellectu, vt quæſt.74. ſect.2. tractauimus.

SECTIO SECVNDA.

Quæ & quanta ſit deformitas Peccati ex Paſſione.

Non eſt alia ſpecifica malitia ex paſſione quā ex obiecto

SAnctus Thomas ſupra quæſt.60.ar.2. dixit, ſi peccatum contingat in operationibus quæ ſunt ad alterum, tunc præter deformitatem quam habet ex obiecto, habere aliamſpecialem, quando committitur ex inordinata animi paſſione; & ita tale peccatum opponi contra duplicem virtutem: *Et ſi quis*, inquit, *propter iram alium percutit, in ipſa percuſsione indebita corrumpitur iuſtitia; in immoderantia verò iræ corrumpitur manſuetudo*. Verùm non eſſe aliam malitiam ſpecialem peccati contingentis ex paſſione, præter illam quam tale peccatum habet ex propria materia, conſtat ex dictis quæſt.49. ſect. 13., videlicèt eiuſdem virtutis eſſe, dirigere operationem aliquam, & moderari paſsionem ad idem obiectum ſpectantē: eiuſdemquè vitij eſſe inclinare ad inordinatam operationem & paſsionem circa idem obiectum: eamdemquè eſſe rationem in hac re de operationibus quæ ſunt circa ſe ipſum & quæ ſunt ad alterum: atque vtroquè modo dari poſſe paſsiones. Sic non eſt vtique alia malitia ſpecialis in peccato carnali, quando committitur ex concupiſcentia carnis, quam ſi non ex paſsione committeretur: & ſic in alijs peccatis.

Leuius eſt peccatum ex paſſione quàm ex malitia, grauius quā ex ignorantia.

Illam verò ipſam malitiam ſpecificam quæ peccato ineſt ex propria materia, eſſe leuiorem in peccato ex paſsione quàm ex malitia, quæſt.ſequenti dicemus. Attamen, grauius eſſe peccatum ex paſſione quàm ex ignorantia, docuit Auguſtinus lib. 6. contra Iulianam cap. 3. *Concupiſcentia*, inquit, *peior eſt quàm ignorantia: quia ignorantia ſine concupiſcentia minus peccat, concupiſcentia verò ſine ignorantia grauius peccat*. Et Gregorius lib.25. Moral.cap.11., & refertur cap. *Sciendum*, de Pœnitentia diſt. 2., *Grauius infirmitate quàm ignorantia peccatur*. Eſt quoque communis Theologorum ſententia, quam defendit Corduba lib. 2. quæſt.29. Et ratio eſt, quia paſsio minus tollit de voluntario quàm ignorantia: ſed paſsio vel ignorantia eo minuit peccatum, quo minuit voluntarium: ergo ignorantia magis minuit, paſsio verò magis relinquit peccatum in ſua grauitate. Confirmatur: quia peccans ex ignorantia, cùm non putet ſe peccare, ratio peccati non eſt ei voluntaria in ſe, ſed ad ſummum in cauſa; quatenus neglexit ſcire quod poterat & debebat: ſed peccans ex paſsione, ſcit & putat ſe peccare, & tamen inducitur paſsione ad peccandum. Admittendum verò eſt, poſſe ex alia parte leuius eſſe peccatum ex paſsione, quam peccatum ex ignorantia: non ſolùm in diuerſa materia, ſed etiam in eadem materia. Tanta enim poteſt eſſe negligentia ignorantis, & tàm vehemens paſsio incontinentis, vt magis hic quàm ille excuſetur; leuiuſquè cenſeatur peccatum ex nimia paſsione, quam ex nimia negligentia & ignorantia profectum: quia maior paſſio plus excuſat, maior negligentia plus accuſat.

QVÆSTIO SEPTVAGESIMAOCTAVA

De Peccato ex Malitia.

PRAESENTEM quæſtionem in quatuor diuidit articulos S. Thomas. Primò docet, interdum peccata committi ex certa malitia & induſtria: quia non ſolùm peccat homo ex defectu intellectus, ideſt ignorantia; & ex defectu appetitus, ideſt paſsione; ſed etiam ex defectu & deordinatione ipſius voluntatis, præferendo bonum aliquod temporale bonis ſpiritualibus; & ſic peccat ex certa malitia. Secundò docet, peccata quæ committuntur ex habitu, eſſe ex certa malitia: quia per habitum fit homini quodãmodo connaturale id in quod habitus inclinat; & ſic peccare ex habitu vitioſo, eſt peccare ex certa malitia. Tertiò docet, non omnia peccata quæ ſunt ex malitia, eſſe ex habitu: quia alio modo contingit quempiam peccare per hoc quod voluntas per ſe tendit in aliquod malum. Quartò docet, peccata ex certa malitia, eſſe grauiora peccatis procedentibus ex paſsione: quia peccatum ex malitia habet magis de voluntate, & magis hæret homini, & magis peruertit ordinem circa finem.

SECTIO PRIMA.

Quænam Peccata ſint ex malitia.

Peccata ex malitia non debent explicari ex affectu malitiæ.

IN primis, Nominales dixiſſe referuntur, ea peccata eſſe ex malitia, quæ is qui peccat, intendat formaliter in quantum peccata & mala ſunt. Almaynus tract. 3. Moral. cap. 22. addit ſuperintellecta aliqua ratione boni circa peccatum formaliter ſpectatum: v.g. ſi quis apprehendat vt ſibi commodum, peccare ex odio Dei, vt quaſi vindictam inferat Deo. Verùm, non poſſe voluntatem intendere malum, præcisè & formaliter qua malum eſt, conſtat ex dictis quæſt. 8. ſect. 3. Ad quã rem celebre eſt illud Dionyſij cap. 4. de Diuinis nominibus, *Nemo intendens ad malum operatur.* Poteſt tamen aliquis intendere malum ſub aliqua ratione boni ſuperintellecta: & poteſt quidem hoc modo contingere aliquod peccatum. Sed tamen, non hoc modo explicandum eſt peccatum ex malitia. Tum quia vix perditiſsimus quiſpiam ſic peccabit: ſed modus peccãdi ex malitia eſt magis frequens. Tum quia, illud ipſum peccatum poteſt ex paſsione procedere: vt ſi quis ex dolore vel iracundia peccare determinet, vt Deum afficiat iniuria.

Neque ſolã ex certa ſciẽtia.

Secundò dixerunt aliqui, peccatum ex malitia eſſe quod fit ex certa ſcientia, abſque vllo errore & defectu in intellectu. S. Thomas tamen art. 1. ad primum, etiam in peccato ex malitia aſsignat defectum intellectus: quia ait, peccans ex malitia, non ſcit, hoc malum, ſcilicet peccatum, non eſſe ſuſtinendum propter conſequutionem vllius boni. Ariſtoteles etiam 7. Ethic. cap. 10. & lib. 2. Magnorum Moralium cap. 7. docet, intemperantem deficere etiam in cognitione, & per intemperantem intelligit peccantem ex habitu: peccare verò ex habitu, eſt peccare ex malitia, iuxta doctrinam S. Thomæ, vt modò videbimus. Verùm, nec ad peccatum ex malitia oportet vt vllus interueniat defectus in intellectu: ſiquidem de facto & regulariter homines cum aliquo defectu peccant, vt diximus quæſt. 74. ſect. 2., & tamen plerunquè peccant ex malitia. Nec etiam oportet vt ſemper interueniat aliquis error in intellectu, vt ibidem diximus. Et S. Thomas ſic explicari poteſt: quòd peccans ex malitia, non ſcit, ideſt non attentiùs conſiderat quæ deberet; quia hic ſaltem defectus regulariter inuenitur in omni peccato. Loca vero Ariſtotelis ibidem explicauimus.

Ter-

Sed quæ magis purè ex libertate voluntatis proueniũt

Tertiò itaquè, illa peccata ſunt ex malitia, quæ magis ex ipſa voluntate eiuſquè libertate dependent: abſque ignorantia in intellectu, ſed cum ſufficienti notitia malitiæ moralis quæ eſt in peccato, ad differentiam peccati ex ignorantia: ac etiam abſquè paſſione, ſaltem vehementi, ex parte appetitus, ad differentiam peccati ex paſſione. Adhuc autem aliquam aliam cauſam huius peccati aſſignare voluit S. Thomas.

Peccata ex habitu ſunt ex malitia.

Quartò ergo S. Thomas art. 2. docet, peccatum ex habitu eſſe ex malitia. Quod ipſe probat: quia habitus efficit quodammodo connaturale operanti opus malum. Sed potiſsima ratio huius rei eſt: quia licèt habitus ſoleat ad inſtar paſsionis, imò interdum pluſquam paſſio, vrgere voluntatem; tamen originem habet ex voluntate ipſa eiuſquè libertate, quia noſtris actibus comparatur: ſpectando ergo primam originem, verè peccatum ex habitu cenſendum eſt ex malitia: niſi inquam ſit ex ignorantia. Nequè verò poteſt quiſpiam ſe excuſare, quòd licèt ſciret ſe peccare, tamẽ neſciebat ſe per conſuetudinem peccandi reddi propenſiorem ad peccandum: vt inde dicat, hanc propenſionem non eſſe ſibi voluntariam. Ita notauit Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 5. dicens, *Ignorare, ex paſſionibus circa ſingula habitus exiſtere, valdè ſtupidi hominis eſt*. Itaquè omnino voluntati imputatur habitus, quia ab initio potuit quis non aſſueſcere vitio, quamuis poſtea non poſsit ſtatim deponere malam propenſionem acquiſitam. Et ideo ait Ariſtoteles, vitioſos non eſſe excuſatione dignos. Quamuis enim non omnes hanc rem ſciant ſub ipſo nomine habitus: tamen vnuſquiſquè experitur, ſe per conſuetudinem reddi propenſiorem ad peccandum. Si tamen poſt acquiſitum habitum ſuperueniat pœnitentia de præteritis peccatis, iam praua inclinatio deſinit moraliter eſſe homini voluntaria: & tunc, ſi vrgente habitu homo cadit, tale peccatum ſe habebit potiùs ad inſtar peccati ex paſſione, quàm vt peccatum ex malitia.

Quædam etiam ex diſpoſitione corporis.

Quintò. S. Th. art. 3. docet, non ſolùm habitum, ſed etiam ægritudinalem habitudinem ex parte corporis inducere ad peccatum ex malitia. Dictum hoc S. Thomæ, difficile cenſet Vaſquez art. 5., quia habitudo corporis non niſi mediante paſsione poteſt mouere voluntatem: ergo ex hac parte erit peccatum ex paſsione. Attamen poterit aliquo modo moueri voluntas ex diſpoſitione corporis, non mediante paſsione: ſi nimirum occaſione talis diſpoſitionis fiat, vt intellectus apprehendat tanquam maius bonum, vel magis efficaciter proponat aliquod obiectum ſenſibile prauum: vel etiam, ſi diſpoſitio corporis leuem quandam excitet paſsionem, poterit vocari peccatum ex malitia. Aut tandem, per habitum S. Th. intellexit, eum qui eſt in parte rationali: per diſpoſitionem verò corporis, qualitatem additam in parte ſenſitiua, inclinantem ad obiectum ſenſibile.

Quædam ex ablatione impedimenti.

Sextò. Addit S. Th. eodem art. 3. aliam cauſam huius peccati, cauſam inquit negatiuam, ſcilicet per remotionem impedimenti. Etenim plerique homines, ob ſpem vitæ æternæ, vel ob timorem inferni, abſtinent à peccatis: ſi ergo quiſpiam deponat hanc ſpem, abijciat hunc timorem; abſque fræno deinceps peccabit: & ſic dicetur peccare ex malitia. Vnde concludit S. Doctor, *Peccatum ex certa malitia ſemper præſuppoſit in homine aliquam inordinationem*. Verùm contingit quidem, aliquos peccare ex ablatione talis impedimenti: neceſſe tamen non eſt, in omni peccato ex malitia interuenire hanc vel aliam cauſam ex prædictis, præter libertatem voluntatis. Etenim Angeli corruerunt in primum ſuum peccatum, ex ſua malitia, abſquè aliqua ex his cauſis: & Adamus etiam ſimili modo peccauit: licèt ipſe Adamus, & inferiores Angeli, ex ſuggeſtione in peccatum conſenſerunt. Ac certè, ſpectata voluntatis natura, non apparet talis neceſsitas, cur aliqua ex his cauſis debebat in omni peccato ex malitia inueniri. Doctrina ergo S. Th. verificatur de eo quod frequenter contingit: ac etiam de eo quòd in præſenti ſtatu naturæ lapſæ peccant homines, ſuppoſita aliqua inordinatione, ſaltem per ablationem impedimenti, ſcilicet iuſtitiæ originalis.

Quædã ex ignorãtia affectata.

Septimò demum. Etiam peccatum ex ignorantia affectata, cenſetur & vocatur

catur à Theologis, ex malitia. Sumitur ex illo Iob 34. *Qui quaſi de induſtria receſſerunt à Deo, & omnes vias eius intelligere noluerunt*: vbi planè deſignatur peccatum ex malitia & ex ignorantia affectata. Idem habetur ex S. Thoma ſupra quæſt. 76. art. 4., vbi dixit, ignorantiam affectatam augere peccatum: de quo plura ſectione ſequenti.

SECTIO SECVNDA.

Quæ & quanta ſit huius Peccati deformitas.

Non eſt diſtincta ſpecie. ANgeſtus cap. 2. Moralium par. 1. dub. 3. dixit, peccatum ex certa ſcientia, habere diſtinctam ſpecie deformitatem, quatenus fit contra conſcientiam, ab ea deformitate quam habet ex obiecto. Adrianus etiam in 4. quæſt. 4. de Confeſsione, & Ioan. Medina Codice de Confeſsione cap. de circunſtantijs, idem ſenſiſſe videntur, dicentes, debere pœnitentem diſtinctè explicare in confeſsione, quando peccauit ex malitia vel ex certa ſcientia. Communis tamen & vera ſententia docet, non eſſe aliam malitiam peccati ex hac parte, quòd fiat ex certa ſcientia: quoniam intellectus proponit peccatum in ſua ſpecie malitiæ, nec addit illi aliam ſpeciem: & ita cum S. Thom. notauimus quæſt. 18. ſect. 15.

Eſt tamen grauior in ſua ſpecie. Deinde, grauius eſſe peccatum ex malitia, quam ex ignorantia, vel ex paſsione, rectè docet S. Thom. hic ar. 4., & eſt communis aliorum ſententia. Patet facilè: quia peccatum ex malitia, eſt magis voluntarium & liberum. Et ſi quidem comparetur ad peccatum ex ignorantia: ſine dubio per ſe loquendo, grauiùs delinquit, qui ſcienter, quàm qui ex ignorantia. Si comparatur ad peccatum ex paſsione, iam antea quæſt. 22. ſect. 17. diximus, quomodo paſsio diminuat peccati malitiam. Hinc, peccatum ex malitia, appropriatione quadam dicitur eſſe contra Spiritum Sanctum, quia Spiritui Sancto appropriatur bonitas: peccata autem in Spiritum Sanctum, cenſentur alijs grauiora. Ita Scotus & quamplures Scholaſtici in 2. diſt. 43., qui declarant, peccatum ex paſsione dici contra Patrem, quia hoc peccatum eſt ex fragilitate & debilitate, quæ opponitur potentiæ: peccatum ex ignorantia dici contra Filium, cui appropriatur Sapientia: & peccatum ex malitia dici ea ratione cõtra Spiritũ Sanctum. S. Thomas tamen 2. 2. quæſt. 14. art. 1. vult, non eſſe contra Spiritum Sanctum, omne peccatum ex malitia, & præſertim non peccatum ex habitu, ſed ſpecialiter peccatum proueniens ex remotione impedimenti, quod impedimentum eſſet ex Spiritu Sancto: & ita conſequenter art. 2. hinc ſumit diſtinctionem ſex generum quæ communiter aſsignari ſolent peccatorum in Spiritum Sanctum.

Quamuis non neceſſariò debeat explicari in cõfeſsione. Propter hanc tamen maiorem grauitatem peccati ex malitia, non eſſe neceſſarium, explicare hanc circunſtantiam in confeſsione, docuit Nauar. cap. *Conſideret*, de Pœnit. diſt. 5. à num. 54., & alij notant. Nonnulli quidem, quia dicunt, circunſtantias notabiliter aggrauantes non eſſe neceſſariò confitendas: nonnulli verò, quia dicunt, non eſſe tàm notabilem huius circunſtantiæ grauitatem, vt debeat explicari. Nauar. verò ait, quia hæc circunſtantia communiter à Confeſſario intelligitur, dum pœnitens ſe accuſat, eo ipſo quòd non dicit ſe peccaſſe ex ignorantia: qua conſideratione ait Nauar., ſe quietaſſe conſcientiam ſuam, priùs de hac re ſcrupulis agitatatam. Sed nec propterea oportere, eum qui ignoranter peccauit, id exprimere in confeſsione, notant aliqui etiam ex ijs qui alioqui volunt explicandas eſſe circunſtantias notabiliter aggrauantes: quia dicunt, non perinde teneri pœnitentem explicare circunſtantias minuentes: ſed ſatisfacere explicando peccatum in ſua ſpecie & numero. Notauit tamen rectè Suarez Tomo 4. 3. partis diſp. 22. ſect. 4. num. 14., obligari interdum pœnitentem ad confitendam circunſtantiam ignorantiæ vel malitiæ, quando id requiritur ad dignoſcendum, ſi fortè cenſuram incurrerit, vel ad præbendam notitiam debitam ſui ſtatus.

Aggrauatur adhuc Vlteriùs, intra genus huius peccati ex malitia, aſſerunt Medina, Zumel, & alij

peccatum ex habituali conſuetudine

alij quidam hoc loco, grauius eſſe peccatum ex habitu ſeù conſuetudine, quàm ſine habitu. Referuntur ex aduerſo Altiſiodorenſis lib. 2. tract. 3. c. 1. quæſt. 4. & Almaynus tract. 1. Moralium cap. 9., ſcilicet grauius eſſe primum peccatum quàm peccata ſequentia, eo quòd illo peccato homo amittit gratiam, & cùm antea eſſet iuſtus, habebat plura auxilia ad vitandum peccatum. Sed certè manifeſtum eſt, peiorem eſſe ſtatum illius, qui peccandi conſuetudine illigatur, quàm dum ab initio peccauit. Ita ſumitur ex Ariſtotele 7. Ethic. cap. 8. Et patet: quia ille diutiùs in peccato permanſit, & in peccatis obuolutus eſt. Imò praua conſuetudo cum multiplicitate peccatorum, ſolet ducere peccatorem in contemptum Dei, iuxta illud Prouerb. 18., *Impius cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit*. Affert etiam maiorem difficultatem conuerſionis, aliaquè damna. Frequenter quoque peccatum procedens ex habitu, eſt ſimpliciter grauius, quia ſolet eſſe cum maiori voluntatis affectu & propenſione, atquè adeo ex hac parte magis voluntarium: cùm videlicet ipſamet propenſio ſit voluntaria, vtpote prioribus actibus acquiſita: in quo differt peccatum ex habitu à peccato ex paſsione. Sed poteſt nihilominus primum peccatum eſſe grauius quàm ſequentia, ob alias circunſtantias.

Num aggrauetur peccatum ex ignorãtia affectata.

Denique, ignorantiam quoque affectatam, quam diximus contineri intra hoc idem genus peccandi ex malitia, aggrauare magis peccatum, quàm ex certa & actuali ſcientia, docuit S. Tho. quæſt. 76. art. 4., eſtquè communis ſentẽtia aliorum quos refert Salas diſp. 8. ſect. 6. At Palatius in 2. diſt. 22. quæſt. 1. concluſ. 15., & Valentia quæſt. 1. de Actibus puncto 2. verſus finem, & q. 6. de Peccatis puncto 3. §. *Dicitur*, volunt, hanc ignorantiam augere quidem intra genus peccati ex ignorantia, minuere tamen intra genus peccati ex certa ſciẽtia: quoniam, etiàm ſi ignorantia ſit affectata, adhuc minuit voluntarium, minuit etiam contemptum Dei & legis, qui interuenire ſolet dum peccant homines ex certa ſcientia. Alij ſub varijs diſtinctionibus explicare conati ſunt, quandam ignorantiam affectatam augere, quandam minuere: vel quadam ratione augere, quadam minuere peccatum.

Sed breuiter, ſi per ignorantiam affectatam intelligamus illam quæ vtcumque volita eſt per actum poſitiuum voluntatis, dum quis expreſsè recuſauit adhibere diligentiam, ad differentiam eius ignorantiæ quæ contingere poteſt per ceſſationẽ ab omni actu; talis inquam ignorantia affectata, non ſemper peccatum aggrauat. Quinimò poteſt minuere, & relinquere peccatum intra genus ex ignorantia: quando nimirum quis renuit adhibere diligentiam, vel quia putat, tamen imprudenter, ſe ad id non obligari, vel putat ſe veram ſcientiam tenere, aut ductus tædio laboris, ſeù ob alium finẽ. Ita de hac ignorantia notauit Corduba lib. 2. quæſt. 20. Et alii notant, huiuſmodi fuiſſe ignorantiam Pauli, qui ex zelo legis perſequebatur Christi fideles. Et ratio eſt: quia hæc ignorantia minuit voluntarium & contemptum, nec apparet vnde peccatum aggrauare dicatur ſupra certam ſcientiam.

Alio modo ignorantia affectata intelligitur illa, quam quis eligit, ad hoc vt liberiùs & ſine fræno peccet. De hac planè loquutus eſt S. Thomas: & hæc verè aggrauat peccatum iuxta communem ſententiam: quoniam, vt ait S. Th., inuoluit maiorem affectum peccandi. Imò ignorantia hac ratione affectata, ſupponere videtur ſaltem dubitationem de malitia, & talem voluntatem peccandi, quòd etiam ſi certò ſciret illud eſſe peccatum, adhuc vellet peccare: & idcirco, vt liberiùs peccet, recuſat inquirere, num illud ſit peccatum. Vnde huiuſmodi modus peccandi, plus habet de ſcientia quàm de ignorantia: idroq; reputatur tanquam peccatum ex ſcientia, & intra ſuum genus dicitur aggrauari.

QVÆSTIO SEPTVAGESIMANONA

De Cauſa Peccati ex parte Dei.

TRACTATVRVS deinceps S. Thomas de externis peccati cauſis, incipit inquirere de Deo: & per quatuor articulos hæc docet. Primò Deum non eſſe cauſam peccati. Nec directè, inclinando ſcilicet voluntatem alterius ad peccandum: quia peccatum contingit per receſſum ab ordine ad Deum, ſed Deus potiùs omnia conuertit ad ſeipſum. Nec indirectè, ſcilicet non retrahendo homines à peccato: quia, cùm Deus non præbet quibuſdam certa auxilia, hoc facit ſecundùm ordinem ſuæ ſapientiæ & iuſtitiæ, & non contra vllum debitum. Secundò, Deum eſſe cauſam omnis actus, inquantum actus & ens quoddam eſt, etiam includendo actus peccaminoſos: ſed non per hoc eſſe cauſam peccati, quia non eſt cauſa defectus & deformitatis in actu, cuius defectus ſola voluntas creata eſt cauſa. Tertiò explicat, qualiter dicatur Deus excæcare & obdurare quoſdam: quia nimirum Deus per ſe eſt cauſa vniuerſalis illuminans animas; ſed interdum denegat lumen gratiæ quibuſdam opponentibus obſtaculum. Quartò tandem docet, talem excęcationem ex ſui natura ordinari ad damnationem hominis, ſed ex diuina miſericordia interdum ordinari medicinaliter ad ſalutem, quando Deus permittit aliquos cadere in peccatum, vt humilientur & conuertantur.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus ſit Cauſa Peccati.

Error affirmans.

RECentiores Hæretici communi ferè conſenſu affirmant. Ita Lutherus art. 36. Itē Philippus Melancthon in c. 8. ad Romanos, dicens, non minùs fuiſſe opus Dei adulterium Dauid & proditionem Iudæ, quàm conuerſionem Pauli: poſtea tamen hunc errorem retractauit in locis communibus editis Anno 1536. loco de Cauſa Peccati, vbi in alteram oppoſitam Durandi ſententiam declinaſſe videtur. Plura de Libertinis, Zuinglio, Caluino, & Beza, pro hoc errore refert Bellarminus lib. 2. de Statu peccati cap. 1. & 3. Tribuitur etiam antiquioribus Hæreticis, omniumquè primo Simoni Mago. Sed hi præcipuè loquebantur de actibus malis ſecundùm ſubſtātiam, & aliqui conſtituebant Deum quendam malum, à quo omnia mala prodirent: qui error maximè poſtea apud Manicheos viguit.

Sententia negās omnem diuinum concurſum.

Ex aduerſo Durandus *in* 2. *diſt.* 37. quæſt. 1. negat, Deum immediatè concurrere ad actum peccati, etiam quoad entitatem phyſicam & realem: quod, cùm generali ratione de omni effectu naturali cauſæ ſecundæ negaſſet diſt. 1. quæſt. 5., rurſus hac ſpeciali ratione negauit de actibus malis, ne Deus ſit cauſa peccati. Idem opinatus eſt Aureolus in 2. diſt. 38. quæſt. vnica. Et ſub dubio reliquit Magiſter eadem diſt. 37. Eidemquè ſententiæ fauere Hieronymum & Auguſtinum, putat Vaſquez diſp. 129. cap. 21., qui tamen debent explicari iuxta communem doctrinam aliorum Patrum, quòd Deus non ſit cauſa peccati formaliter vt malum eſt.

Supponitur diuinus cōcurſus ad realitatem actus.

In primis ergo ſupponendum eſt, Deum concurſu generali in ratione cauſæ primæ & vniuerſalis, efficere ſimul cum cauſa creata, omnem entitatem phyſicam & realem, quæ in peccato reperitur. Ita omnes alij Theologi, non ſolùm in vniuerſali dicentes, Deum concurrere immediatè ad omnem actionem cauſæ ſecundæ, ſed in ſpeciali etiam id explicantes de actibus prauis. Et expreſsè S. Thom. hic art. 2, & ſequaces eodem loco, atque Scholaſtici in 2. diſt. 37. Eſtquè res certa iuxta generalem doctrinam de concurſu Dei ad omnem actum cauſæ ſecundæ: de qua

re

re ſatis egimus prima par. quæſt.47. Nec oportet modò quicquam aliud de actibus peccatorum adijcere, cùm probationes ibi poſitæ generales ſint, & hos actus pariter cum alijs complectantur.

Deus dicitur cauſa permiſſiua peccati.

Rurſus admittendum eſt, Deum eſſe cauſam permiſsiuam peccati. Ita communiter concedunt Theologi. Et indicauit Concilium Trident. ſeſſ. 6. can.6., vbi damnauit dicentes, Deum non tantùm permiſsiuè, ſed etiam realiter eſſe cauſam peccati: itaquè ſupponit verè eſſe cauſam permiſsiuè. Idquè ſatis patet ex dictis prima parte, de Voluntate, Prouidentia, & Prædeſtinatione Dei: peccata enim non effugiunt ordinem diuinæ Prouidentiæ, cui ſanè prorſus ſubduntur, quatenus ab ipſo Deo permiſſa. Poteſt enim Deus ſua gratia impedire quæcunquè peccata ne fiant, ſalua inquam & illæſa hominis libertate; ideoquè peculiare Dei beneficium eſt, quando præſeruatur aliquis a peccato: idem autem eſt, non impedire peccatum, permittere peccatum, eſſe cauſam permiſsiuam peccati.

Non eſt poſitiuè cauſa peccati quoad malitiam.

Deinde aſſerendum eſt, Deum non eſſe propriè & poſitiuè cauſam peccati formaliter vt morale malum eſt. Hæc eſt communis omnium Catholicorum ſententia, certa ſecundùm fidem. Probatur primò ex Sacra Scriptura.

Ex Scriptura.

Sap. 11. *Nihil odiſti eorum quæ feciſti: nec enim odiens aliquid conſtituiſti aut feciſti*: at certè Deus odit abhominatur & deteſtatur peccata: ergo non ipſe eſt peccatorum cauſa. Habacuc 1. *Mundi ſunt oculi tui ne videas malum, & reſpicere ad iniquitatem non poteris*: ideſt, Deus non vult, non approbat, non cauſat peccata. Eccleſiaſtici 15. *Non dicas ille me implanauit*, ideſt in peccatum impulit. Iacobi 1. *Nemo cùm tentatur, dicat quoniam à Deo tentatur, Deus enim intentator malorum eſt, ipſe autem neminem tentat &c.* Et alia pleraquè ſunt pro hac re diuinarum litterarum teſtimonia.

Ex Patribus.

Probatur ſecundò auctoritate Patrum, Dionyſij, Irenæi, Baſilij, Origenis, Athanaſij, Chryſoſtomi, Nazianz., Auguſtini, Ambroſij, Hieronimi, & aliorùm, quos copioſè refert Bellarminus libro citato cap. 9. Imò Theodoretus lib. 2. Diuinorum Decretor. cap. De Antichriſto, & Serm. 5. ad Græcos, teſtatur, eandem fuiſſe Philoſophorum ſententiam. Et ita quidem docuit Triſmegiſtus in Pimandro cap. vltimo. Et Plato lib.2. de Repub. dicens, *Malorum quamlibet cauſam præter Deum eſſe quærendam, nec eſſe tolerandum in ciuitate quempiam vel dicere vel audire, vel carmine vel ſoluta oratione, Deum eſſe malorum cauſam.*

Ex Concilijs.

Probatur tertiò ex definitione Conciliorum. Arauſic. 2. can.23. & 25., & Valentin. ſub Lothario cap. 3., mala non eſſe ex Dei voluntate & prædeſtinatione. Nouiſsimè Trident. ſeſſ. 6. can. 6. hæreſim oppoſitam dannauit his verbis, *Si quis dixerit, non eſſe in poteſtate hominis, vias ſuas malas facere, ſed mala opera ita vt bona Deum operari, non permiſsiuè ſolùm, ſed etiam propriè & per ſe, adeo vt ſit proprium eius opus, non minùs proditio Iudæ quàm vocatio Pauli, anathema ſit.*

Ratione.

Probatur quartò rationibus ex Patrum doctrina depromptis. Deus eſt ſummè & infinitè bonus, ſtrictiſsimè peccata prohibet, eſt iuſtiſsimus peccatorum vltor: ergo, nec poteſt ipſe peccare, nec poteſt eſſe auctor & cauſa vt alij peccent: & alioqui ſi eſſet auctor noſtrorum peccatorum, ipſemet in hoc delinqueret: quod diuinæ bonitati & iuſtitiæ manifeſtè repugnat. Patet autem, eandem eſſe rationem de excæcatione & induratione, prout formaliter peccatum inuoluit: ſcilicet Deum non poſſe eſſe per ſe cauſam excæcationis & indurationis in peccato, iuxta doctrinam S.Th.art.3. & 4.

Tandem quintò quoad modum loquendi; abſolutè dicendum eſt, Deum non eſſe cauſam, principium, auctorem peccati. Ita omnes Theologi, præter Gabrielem in 2. diſt. 37. quæſt. vnica art. 3., quem alij reprehendunt, quòd in modo loquendi errauerit. Et ratio eſt, quia abſolutus ille modus loquendi, ſenſum reddit de peccato propriè & formaliter ſumpto. Sic etiam negandum eſt, abſolutè loquendo, Deum eſſe cauſam mali operis, vt habetur ex definitione Concilii Tridentini. Itaquè, non niſi cum explicatione dicendum eſt, Deum permiſsiuè tantùm, & non propriè

priè

priè ac per ſe, eſſe peccati cauſam: item, Deum efficere entitatem realem & materialem peccati, prout actus quidam eſt, prout ens quoddam eſt, non vt peccatum & malum eſt.

Explicantur quædã dicta Scripturæ & Patrum. In contrarium primò obſtare videntur pleraquè dicta Scripturæ & Patrum, in quibus videtur Deus nominari cauſa vel auctor peccati, dicitur mouere & inducere homines ad quædam opera praua. Hęc tamen omnia, iuxta communem Eccleſiæ ſenſum, piè debent exponi, de eo quòd Deus peccata permittit, ad eorumquè entitatem realem materialem concurrit, vt optimè Bellarminus lib. citato à cap. 11.

Deus eſt cauſa potentiæ & libertatis ad peccandum, non tamen peccatorum. Secundò eſt alia difficultas, quia Deus eſt cauſa noſtri liberi arbitrij, hoc verò eſt cauſa peccati: ergo Deus eſt cauſa peccati: præſertim, cùm condens liberum arbitrium, præuiderit peccata ex illo futura. Vel ſic, Deus tribuit hominibus potentiam peccandi: ergo eſt etiam in actu peccatorum cauſa. Ad hoc S. Tho. in 2. diſt. 44. quæſt. 1. art. 1., Bonauentura art. 1. quæſt. 1., & aliqui Recentiores hoc loco, conati ſunt explicare, Deum non eſſe cauſam potentiæ ad peccandum formaliter ſumptæ: quia liberum arbitrium habet poſſe peccare ex eo quòd eſt ex nihilo, & ex ſuo nihilo habet vt deficere poſſit; à Deo autem accepit quicquid perfectionis habet. Attamen Magiſter eadem diſtinctione, Scotus & Durandus ibidem, Vaſquez hic diſp. 129. cap. 10., & alii, abſolutè concedunt, potentiam peccandi eſſe à Deo, quia hæc potentia conſiſtit in libertate, quæ vtiquè eſt à Deo; & ſolùm tanquam ex termino à quo, eſt ex nihilo; at tanquam à cauſa effectiua, prorſus eſt à Deo.

Hoc ergo admiſſo, facilè adhuc poteſt difficultati propoſitæ ſatisfieri: quia Deus condidit potentiam liberam & indifferentem ad bonum & malum, nec dedit homini potentiam peccandi, ad hunc finem vt peccaret: imò potiùs ad hoc, vt potens peccare, & non peccans, laudem conſequeretur & meritum. Cùm igitur ex libero arbitrio non neceſſariò ſequatur peccatum; nec etiam infertur, Deum eſſe cauſam peccati, ex eo quòd ſit cauſa liberi arbitrii. Nec verò Deus ſcientia viſionis abſoluta præuidit, liberum arbitrium peccaturum, antequam decreuiſſet ipſum condere, ſed ſolùm poſt hoc decretum, imò poſt decretum permittendi peccata. Ac tandem ex hoc ad ſummum infertur, Deum permittere voluiſſe peccata, quæ vtiquè non tenebatur impedire.

Deus eſt cauſa operationis realis, non autẽ malitiæ moralis. Tertiò longè maior difficultas eſt; quomodo Deus concurſu ſuo reali verè efficiat totam entitatem noſtri actus, nec tamen ſit cauſa ipſius peccati formaliter vt peccatum eſt, non ſit cauſa malitiæ & deformitatis conſtituentis peccatum. Nam, etiam ſi malitia dicatur conſiſtere in priuatione ſeù relatione rationis; ſatis eſſe videtur, quòd Deus efficit entitatem realem fundamentum talis priuationis ſeù relationis. Nec enim alio modo effici poteſt priuatio cauſalitate reali, niſi quatenus efficitur fundamentum eius: nec alio modo vlla eſt priuationis cauſa, nec voluntas ipſa creata aliter priuationem quæ eſt in peccato cauſat, niſi efficiendo actum realem cui priuatio ineſt. Et rurſus, magis vrgebit difficultas, ſi malitia in ipſa entitate poſitiua peccati dicatur conſiſtere, vt nos tractauimus quęſt. 18. ſect. 29. Ob hanc difficultatem, variis modis conati ſunt Theologi explicare, quômodo Deus ſit cauſa entitatis poſitiuæ, non verò formalis malitiæ quæ eſt in peccato: de qua re commodius erit ſeparata ſectione ſequenti tractare.

SECTIO SECVNDA.

Qua ratione Deus non ſit Cauſa peccati.

Primus dicendi modus. PRimus dicendi modus eſt, Deum præbere ſeù offerre concurſum ſuum, indifferenter ad bonum & malum, & quantum eſt de ſe, velle vt liberum arbitrium eo concurſu potiùs vtatur ad bonum; permittere tamen, vt ſi voluerit vtatur ad malum: determinari verò actum in ſpecie, & concurſum Dei ad talem actum, ab ipſo libero arbitrio. Malitia autem conuenit actui vt determinato in tali ſpecie, & non ſub illa indifferentia communi ad bonum & malum:

lum:

lum: ergo malitia conuenit actui tantùm prout determinatè prouenienti ex libero arbitrio, non verò ex concurſu diuino, atque adeo Deus non eſt cauſa ipſius malitiæ & peccati. Ita Molina 1. par. quæſt. 14. in Concordia diſp.31. & 32., ac rurſus quæſt.19. art. 6 diſp.3. Et propterea ea diſp. 32. §. *Hac itaque*, aſſerit pariter actus moraliter bonos, qui ex ſola arbitrij facultate cum diuino concurſu generali effici poſſunt, referri debere in nos ipſos tanquam in cauſam particularem, & non in Deum. Item Salas diſp. 10. de Peccatis ſect. 2., Bellarm. lib.2.de Statu peccati cap.18. Suarez lib.1. de Auxilijs cap.3., qui tamen explicat, Deum offerre concurſum ſuum ad noſtros actus, non in confuſo, ſed ſingillatim ad omnes ſub conditione, nempe ſe velle concurrere ad hunc actum ſi voluntas creata ad eum ſe determinet, & ſic de ſingulis. Affert Bellarminus quædam loca D.Thomæ, quibus docuiſſe videtur, Deum offerre concurſum indifferentem, & determinari à cauſis ſecundis, ac ſpecialiter quoad peccatum hic quæſt.80 art.1. ad 3., vbi ait, *Deus eſt vniuerſale principium omnis motus humani, ſed quòd humana voluntas determinetur ad malum conſilium, directè eſt ab ipſa voluntate.*

Non eſt ſufficiens. Hic tamen dicendi modus, ſupponit eam ſententiam de oblatione diuini concurſus indifferentis, vel in confuſo, vel ſub conditione: de qua re ad ſuum locum de diuino concurſu in generali prima parte tractare ſpectabat. Nunc ad rem præſentem, obſtat ex aduerſo alia ſententia quæ docet, Deum ſingillatim determinatè & abſolutè decernere quemcunquè actum qui de facto fiat à quacunquè cauſa creata, non ſolùm naturali, ſed etiam libera. Et præterea non ſatisfacit difficultati: quæ adhuc vrget, quòd eo ipſo modo quo dicitur Deus verè cauſare actum realem noſtræ voluntatis, pariter dici debeat cauſare malitiam in illo imbibitā vel fundatam; ſaltem ſcilicet determinari ab ipſa voluntate creata, vt cum ea concurrat & cooperetur ad talem effectum: quod neque eſt admittendum. Dictum verò illud S. Thomæ debet intelligi, quòd Deus ſit verè cauſa prima omnis humanæ actionis ſecundùm totam entitatem realem, eo modo quo conuenit cauſæ primæ & vniuerſali; ſed tamen determinatio quoad rationem formalem peccati ſit à voluntate humana: quod tandem debebit verificari iuxta ea quæ deinceps ſubiungemus.

Secundus dicēdi modus. Secundus dicendi modus eſt, Deum concurrere quidem ad actum peccati; determinatè in ſpecie & in indiuiduo: tamen non efficere malitiam, quia malitia non comitatur inſeparabiliter actum ſic determinatum, ſed adhuc poteſt eſſe idem actus ſecundùm entitatem realem & abſquè malitia, qui actus tunc eodem diuino concurſu fieret: ergo malitia non conſequitur ad actum, prout fit ex diuino concurſu, ſed prout fit à voluntate creata: & ideò licèt Deus ſit cauſa effectiua actus realis, non per hoc eſt cauſa malitiæ. Ita Riccardus in 2. diſt.37. art.3. quæſt.1. ad ſecundum, Gabriel quæſt. vnica art. 1. dub. 3., & quidam alij, qui explicant, poſſe quemlibet actum fieri abſque malitia, etiam actum v. g. odij Dei; quia poteſt idem realis actus fieri à Deo ſolo in nobis, non cooperante voluntate creata; aut etiam collocari poſſet in alieno ſubiecto, v. g. in lapide: & ſic certè talis actus non eſſet peccatum. Vel ſaltem poteſt idem actus fieri ab ipſa quoque voluntate creata abſquè vſu & exercitio libertatis: & tunc etiam non eſſet formaliter peccatum.

Non eſt ſufficiens. Verùm, non poſſe actum ex ſuo genere vitalem effici à ſolo Deo, hoc loco ſupponimus. Et ſaltem certum eſt, non poſſe eandem ipſam actionem quæ egreditur à cauſa ſecunda, exerceri ab ipſo ſolo Deo. An verò idem actus eademquè actio poſſit fieri liberè aut non liberè, ita vt poſſit eſſet formaliter mala aut non mala, ambiguum eſt: de quo egimus quæſt.9. ſect.5 Eſto autem poſſit quicunque actus ex ſuo genere malus, fieri non malè, ſaltem ex defectu libertatis: tamen ad ſingulos actus concurrit Deus, ſciens & volens, hìc & nunc, cum ſingulis circunſtantijs: ergo quando actus eſt liber, Deus concurrit ad talem actum vt liberè fiat: at verò talis actus liber, v. g. actus odij Dei, eſt tàm intrinſecè malus, vt ab eo liberè elicito

nul-

nullatenus poſſit malitia ſeparari. Imò hac ratione, etiam ipſa creata voluntas eſt cauſa peccati: nam eſto eundem actum elicere poſſet abſque exercitio libertatis, atque adeo abſque culpa; tamen dum illum liberè elicit, verè peccatum efficit.

Tertius dicendi modus. Tertius dicendi modus, frequens apud Thomiſtas, ſumptus ex D. Thoma hic art. 2. alijſquè locis, eſt, voluntatem creatam, non verò Deum, eſſe cauſam peccati, quia malitia conuenit actui prout eſt à voluntate creata, non prout eſt à Deo: quoniam ſcilicet malitia eſt defectus quidam: quando verò plures cauſæ conueniunt ad eundem effectum, ſi qui defectus accidit, dicetur prouenire à cauſa deficiente, non verò à cauſa perfecta & indefectibili: ſic defectus claudicationis prouenit à debilitate vel curuitate tibiæ, non à virtute motiua, licèt tota entitas motus ſit ab ipſa virtute. Sed ſic eſt, quòd ſola voluntas creata eſt cauſa deficiens: Deus autem eſt cauſa perfectiſsima: ergo ſola creata voluntas, non autem Deus eſt peccatorum cauſa. Ita diſcurrunt Capreolus in 2. diſt. 37. quæſt. vnica., Ferrarien. 3. contra gentes cap. 71., Valent. quæſt. 9. de Peccatis puncto 2. ad 6., Aluarez diſp. 18. de Auxilijs, Expoſitores hic art. 1. & 2., Conradus, Medina, ac etiam Caietanus, qui malitiam poſitiuam ait conuenire actui, prout eſt à cauſa deficiente, & non prout eſt à Deo. Et in idem redit quod aliqui dicunt, quia voluntas creata eſt quæ non ſeruat ordinationem ad Deum, ſed voluntas diuina ſemper ſeruat eãdem ordinationem, etiam dum concurrit ad actum peccati, & ita ſola creata voluntas eſt cauſa deficiens, vt explicat Monteſin. hic diſp. 10. quæſt. 4.

Non eſt ſufficiens. Hic tamen dicendi modus, ſub his verbis, non ſatis rem explicat. Vel enim ſenſus eſt, actum peccati eſſe à voluntate creata tanquam à cauſa deficiente, à Deo verò tanquam à cauſa perfecta, quia Deus paratus eſt tribuere, & offert concurſum ſuum ad omnem actum, voluntas autem creata deficit in hoc quòd applicat & determinat concurſum ad actum malum: & ita intelligit ac defendit Lorca diſp. 39. de Peccatis. Sed hæc explicatio planè reincidit in primum dicendi modum: quem præſertim recentiores Thomiſtæ non tolerant: quia licèt Deus ſit in actu primo paratus, hoc eſt expeditus ac potens concurrere ad quemcunque actum; tamen in actu ſecundo determinatè vult concurrere ad talem certum actum, v. g. actum odii Dei.

Vel ſenſus eſt, in voluntate creata præcedere aliquem defectum, ratione cuius dicatur cauſa deficiens, eique attribuatur peccatum: cùm tamen nullus defectus præcedat ex parte Dei. At certè, ſi ſumatur primum aliquod peccatum, ad hoc vtique nullus alius culpæ defectus in voluntate ipſa præcedit. Si autem recurratur ad defectum ex parte intellectus, eſto talis defectus ad omne peccatum præcedat, tamen non eſt vtiquè neceſſarius formaliter ad imputandum peccatum voluntati: quinimò ſine dubio in omni ſententia, hæc ſaltem conditionalis vera eſt, quòd ſi voluntas eliceret actum odii Dei abſq; vllo præuio errore & defectu intellectus, adhuc peccaret: & ſi per impoſſibile Deus ipſe mentiretur, vtiquè peccaret: ergo ex eo quòd nullus defectus præcedat in intellectu diuino, hoc non ſufficit ad ſaluandum quòd Deus non ſit cauſa peccati. Si autem recurratur ad alium voluntatis creatæ defectum, ſcilicet quòd facta eſt ex nihilo: verum quidem eſt, ex hac parte inferri, voluntatem creatã eſſe peccabilem, voluntatem diuinam eſſe impeccabilem: attamen adhuc non redditur ratio, quare concurrente vtraque voluntate ad eundem actum, vna & non altera dicatur cauſa peccati.

Si autem conſideretur defectus intrinſecè incluſus in ipſa ratione peccati: verè creata voluntas eſt cauſa deficiens, ideſt peccans. Sed in hoc vrget difficultas, quare cùm etiam Deus coefficiat eumdem actum peccati, non ſit etiam cauſa deficiens, vel non dicatur cauſa vt voluntas creata deficiens defectuosè operetur, ſiue vt voluntas creata peccet. Et exemplum quoque allatum auget difficultatem: nam ſi virtus ipſa motiua poſſet vti vel tibia forti & recta, vel debili & curua, imò ſi poſſet vti eadem tibia, tum ad rectè ambulandum, tum

ad claudicandum; vtiquè ei attribueretur, quòd vtens tibia curua ad claudicandum, eſſet cauſa huius defectus: ſed poteſt omnino Deus concurrere cum libero arbitrio, tum ad actum bonum, tum ad actum malum: ergo dum determinat concurrere ad talem actum malum, erit cauſa huiuſmodi peccati.

Quartus dicendi modus. Quartò. Vaſquez diſp. 129. cap. 7., cùm modum dicendi Cani & Soti approbare vellet, alium ſanè diuerſum excogitauit. Inquit, actus intantum eſt peccatum, inquantum eſt liber, & malitia ſequitur libertatem: ſed actus noſtræ voluntatis prout liber eſt, non eſt à Deo, ſed à noſtro libero arbitrio; quia libertas, ait, eſt relatio rationis, ſeu denominatio moralis, deſumpta ex potentia creata libera: vnde eodem modo idem actus poſſet eſſe à Deo concurrente, ſi voluntas creata non liberè ſed neceſſariò ageret.

Non eſt ſufficiens. Hic dicendi modus, ferè reincidit in ſecundum relatum, quem Vaſquez ipſe cap. 6. impugnauerat; eandemquè ferè difficultatem habet. Et præterea, licèt hæc denominatio libertatis, ſumatur veluti in genere cauſæ formalis ex voluntate creata; tamen adhuc effectiuè eſt à Deo: quia Deus efficit totum illud, in quo fundatur vel ex quo deſumitur hæc denominatio. Sicut denominatio vitalis, conuenit actui formaliter à potentia creata immanenter operante; tamen Deus eſt cauſa effectiua, vt potentia creata vitaliter operetur. Et denominatio viſi, conuenit parieti à forma viſionis; ſed Deus efficit, vt paries videatur. Ita certè, licèt actus dicatur & ſit liber per reſpectum ad noſtram voluntatem; tamen Deus facit, vt noſtra voluntas liberè operetur. Tum inſuper, qui ſuadet alicui v. g. vt furetur, eſt cauſa furti, licèt furtum dicetur liberum furanti, ob libertatem propriæ voluntatis, non ob ſuaſionem alterius. Reſpondet Vaſquez, illum ſuadere alteri, vt liberè furetur. At certè Deus etiam ita concurrit, vt voluntas creata liberè operetur. Accedit, quòd hac ratione, Deus pariter non eſſet cauſa actus boni vt bonus eſt: quia vtique hic actus vt liber, eſt bonus; at actus vt liber, non eſt à Deo, vt dicebat Vaſquez. Quòd ſi aliam cauſalitatem adhibet Deus erga actus bonos, ob quam dicatur eorum cauſa: iam per remotionẽ huius cauſalitatis dici poterat non eſſe cauſa actus mali, licèt vtriuſquè actus quatenus liberi eſſet cauſa.

Quintus dicendi modus. Quintò. Canus lib. 2. de Locis cap. 4. ad 8., Sotus lib. 1. de Natura & gratia cap. 18., Vega lib. 2. ſuper Concilium cap. 15., & plerique Recentiores, explicant, Deum non eſſe cauſam peccati, quia licèt concurſu ſuo ſit cauſa phyſica & naturalis totius entitatis realis quæ eſt in peccato: tamen cùm peccatum ſit opus morale & effectus moralis, non vocabitur cauſa peccati niſi cauſa moralis: ſed Deus non eſt cauſa moralis peccati, non præcipit, non conſulit, non ſuadet, imò prohibet peccatum: ergo ſimpliciter non eſt cauſa peccati. Fauet S. Thomas hìc art. 1. ad 3., dum ait: *Sicut miniſter ſi facit aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum ſicut in cauſam; ſimiliter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum ſicut in cauſam.*

Non eſt ſufficiens. Hic dicendi modus, conſtituit quidem aliquod diſcrimen inter cauſalitatem Dei ad actus bonos & malos, vt manifeſtum eſt: quia concurſus naturalis eſt ad vtroſque communis; ad actus autem bonos Deus inſuper concurrit vt cauſa moralis, præcipiendo, conſulendo; non verò ad actus malos. Imò etiam conſtituit aliquod diſcrimen ab effectibus merè naturalibus: quia, cùm hi non ſint effectus morales, Deus abſolutè loquendo dicitur eorum cauſa, quia ad eos ſatis eſt cauſalitas naturalis. At non aſſignat ſufficiens diſcrimen inter cauſalitatem voluntatis creatæ & diuinæ in ordine ad peccatum: nam voluntas creata non eſt cauſa moralis ſui peccati, tanquam præcipiens, conſulens, vel ſuadens, ſed tanquam liberè eliciens ſuum actum: at etiam Deus pro ſua libertate coefficit eundem actum: ergo adhuc ſupereſt difficultas.

Sextus dicendi modus. Sextò. Aliud diſcrimen cauſalitatis diuinæ quoad actus noſtros bonos & malos, præcipuum eſt quoad actus bonos ordinis ſupernaturalis habentes valorem ad ſalutem: Deus enim ſpecialibus

bus

bus auxilijs gratiæ excitat & adiuuat noſtras potentias ad tales actus, vltra concurſum generalem communem ad omnes actus: quo ſpeciali modo neutiquam Deus cauſat opera mala. Hoc præcipuè diſcrimen explicare voluerunt quidam Patres, qui conſiderantes diuerſitatem cauſalitatis Dei inter opera bona & mala, dixerunt, Deum eſſe cauſam bonorum operum, ideſt cauſam ſpecialem per auxilia gratiæ; & non eſſe cauſam peccatorum. Contra hoc impiè errarunt Hæretici dicentes, non minùs eſſe opus Dei, proditionem Iudæ quàm conuerſionem Pauli. Ideo hunc errorem damnauit Concilium Trident. in verbis ſupra relatis.

Septimus dicendi modus.

Septimò. Aliud quoque diſcrimen aſſignari poteſt, inter actus bonos & malos, inter voluntatem Dei & voluntatem hominis: Deus concurrens ad actus bonos, per ſe vult & intendit vt fiant, ipſiquè placent: non tamen concurrit ad actum peccati intendens ipſum peccatum, ſed tantùm permittit: non eſt ergo propriè & per ſe cauſa malorum ſicut bonorum operum; ſed bona cauſat, mala permittit. Voluntas verò creata, licèt non intendat peccati malitiam, imò nec poſſit illam intendere niſi ſuperintellecta aliqua ratione boni; tamen verè poteſt hoc modo peccare, intendens ipſum peccatum ob aliquam apparentem rationem boni: at nequè hoc modo poteſt Deus intendere malum & peccatum, ſed ab ſummum in ordine ad bonum finem permittit peccatum. Ideoquè putamus, non poſſe à Deo antecedenter præintendi pœnam vel pœnitentiam, quæ nimirum eſſentialiter ſupponit peccatum: de qua re egimus 1. par. q. 22.

Octauus dicendi modus.

Octauò demum. Aliud diſcrimen maximum inter Deum & cauſam creatam, quo non Deus, ſed creata voluntas, ſit & dicatur cauſa peccati, eſt: quia voluntas creata tenetur non elicere actum malum, Deus verò non tenetur ad illum non concurrere. Ita indicauit Scotus in 2. diſt. 37. quæſt. 2., & approbauit Gabriel loco ſupra citato cum Ochamo. Imò S. Thom. expreſsè hic art. 1. in corpore ait, *Non imputatur Deo, quòd alius peccat, ſicut cauſæ peccati; ſicut gubernator non dicitur cauſa ſubmerſionis nauis, ex hoc quòd non gubernat nauem, niſi quando ſubtrahit gubernationem, potens & debens gubernare.* Et ita S. Thomas ex eo quòd Deus non tenetur impedire peccatum, ſed omnia facit ſecundùm ordinem ſapientiæ & iuſtitiæ, cùm ipſe ſit ſapientia & iuſtitia, explicat Deum non eſſe cauſam peccati. Medina etiam art. 2. §. *Vltimo eſt obſeruandum*, & alij Recentiores, hoc tandem modo rem hanc reſoluunt. Ac rurſus S. Thomas & alij qui reddebant illam rationem, quia voluntas creata, non verò diuina, eſt cauſa deficiens, in hoc ſenſu debent intelligi, vt illa ratio recta ſit: nempe quia influendo in actum peccati, voluntas creata deficit, quoniam non debebat influere: voluntas verò diuina non deficit, quoniam non tenetur abſtinere a ſuo concurſu, ſed iuxta ordinem ſuæ iuſtitiæ & ſanctitatis concurrit: ideoquè defectus non tribuitur voluntati diuinæ, ſed ſoli voluntati creatæ.

Explicatur magis

Explicatur magis hæc diſcriminis ratio: quia peccatum intantum eſt malum, inquantum debebat quis non operari: ſi ergo aliquis operetur, qui non tenebatur non operari, non eſt cauſa peccati: & ſi duæ cauſæ conueniant ad producendum vnum communem effectum, & vna quidem debebat non influere, altera verò non tenebatur non influere, illa & non hæc erit cauſa peccati. Quod in humanis etiam exemplis obſeruari poteſt: quia contingit interdum, vt aliquis materialiter cooperans ad actum alterius in quo alter peccat, ille tamen non dicatur cauſa peccati, ſed tantum permittere alienum peccatum: cùm ergo voluntas Dei & voluntas creata concurrant ad eumdem actum, ſed voluntas Dei agat iuxta regulas ſuæ ſapientiæ & iuſtitiæ, non facit contra id quod tenetur: voluntas autem creata facit quod non debet, facit contra rectam rationem: & ideo hæc quidem, non autem illa, eſt cauſa peccati: ſiue malitia quæ eſt formalis ratio peccati, conuenit actui prout eſt à voluntate creata, non vero prout eſt à voluntate diuina: ſic ergo a voluntate creata cauſatur, a diuina permittitur.

Non tenetur verò Deus abſtinere à concurſu ad actum realem peccati: non

ſolùm quia Deus non ſubditur ſuperiori: quod quidem non ſufficit, nam ſi Deus mentiretur, peccaret, quamuis non ſubdatur ſuperiori, quia faceret contra ſuammet ſanctitatem, quod ipſum eſt impoſſibile Deo: ſed quia inquam, Deus concurrens ad operationes cauſarum ſecundarum, vtitur iure cauſæ primæ & vniuerſalis, cuius concurſus eſt neceſſarius ad omnem effectum cauſæ ſecundæ, & ita ſpectat ad ipſum Deum iuxta ordinem ſuæ ſapientiæ, præbere concurſum ad quemcumquè effectum producibilem a cauſa creata. Dicimus ex alia parte, voluntatem creatam eſſe peccati cauſam, quia debebat non elicere actum malum, quem proinde dum exercet, eſt cauſa peccati.

Deus nec peccat nec eſt cauſa peccati.

Atquè ex hac ratione non tantùm habetur, quòd Deus ex parte ſua non peccet, ſed etiam quòd non ſit cauſa peccati niſi tantùm permiſsiuè: quia nimirum hæc duo ſeſe comitantur, peccare, & eſſe cauſam peccati. In hoc autem differt, eſſe cauſam peccati tantùm permiſsiuè, vel propriè & per ſe: quòd cauſa quæ non tenetur abſtinere à concurſu, dicitur permittere peccatum in quantum malum eſt: quæ autem tenetur abſtinere, dicitur propriè & per ſe cauſa peccati. Itaquè non ſolùm fatendum eſt, Deum non peccare, ſed etiam non eſſe cauſam peccati. Idquè tandem verum eſt, non tantùm ſumendo malitiam pro priuatione conſequente ad entitatem actus, ſed etiam pro entitate poſitiua actus: hæc enim ipſa, vt dicatur & ſit malitia, inuoluit quaſdam denominationes: vtpotè quòd ſit cum libertate, quòd ſit ab illa cauſa quæ debebat non influere ad actum: hinc ergo, entitas poſitiua peccati, eſt quidem malitia reſpectu voluntatis creatæ; at reſpectu voluntatis diuinæ, non eſt malitia, ſed tantùm habet rationem cuiuſdam entis & effectus realis. Itaquè Deus concurrens ad hanc entitatem, non eſt cauſa malitiæ, ideſt non eſt cauſa eius entitatis inquantùm malitia eſt. Verè ergo Deus non eſt cauſa peccati, non eſt cauſa operis mali abſolutè loquendo: non eſt etiam cauſa furti, homicidij, aliorumuè peccatorum ſub ſuis nominibus ſpecialibus, quæ videlicet formaliter denotant peccati malitiam. Et ex his patet ſolutio difficultatis ad finem lectionis ſuperioris propoſitæ, ex diuino concurſu deſumptæ.

QVÆSTIO OCTVAGESIMA

De Cauſa Peccati ex parte Diaboli.

TRACTAVIT S. Thomas 1. par. quæſt. 114., quomodo Dæmones, tentando homines, inducant eos ad peccandum: & rurſus hoc loco ferè repetit eandem doctrinam quam ibi tradiderat. Nos etiam breuiter de eadem re egimus ibi in materia de Angelis quæſt. 51., modò autem quæ de nouo occurrunt, & huius loci propria ſunt, proſequemur. In quatuor autem ſuis articulis hæc docet S. Thom. Primò, Diabolum non eſſe directè homini cauſam peccandi: quia proprium peccati principium eſt ipſa noſtra voluntas: & non poteſt directè eſſe cauſa peccati, niſi cauſa directe mouens voluntatem ad agendum, Diabolus verò non mouet directè noſtram voluntatem, ſed ſolus Deus, vel obiectum. Secundò docet, Diabolum inducere homines ad peccandum, interiùs inſtigando, præſertim operando circa phantaſiam & appetitum ſenſitiuum, faciendo vt imaginationi aliquæ formæ repræſententur, & appetitus ad aliquam paſſionem concitetur. Tertiò docet, Diabolum, niſi impediretur a Deo, poſſe quidem inducere ex neceſſitate ad faciendum aliquem actum qui de ſuo genere

ſit peccatum, non autem poſſe inducere neceſſitatem peccandi: quia nimirum poteſt impedire vſum rationis, ſed tunc actus hominis non imputatur ad peccatum. Quartò docet, occaſionaliter & indirectè Diabolum eſſe cauſam omnium noſtrorum peccatorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, vnde conſequuntur alia noſtra peccata: ſed tamen non eſſe directè & immediatè cauſam omnium peccatorum, quaſi ad ſingula perſuadeat; quia etiam ſi Diabolus non eſſet, adhuc extaret appetitus inordinatus.

SECTIO PRIMA.

Vtrum omnia vel aliqua peccata ſint ex tentatione Diaboli.

OMnia, ſignificauit Dionſyus cap. 4. de Diuinis nominibus, dicens, *Multitudinem Dæmonum cauſam eſſe omnium malorum & ſibi & alijs*. Item D. Auguſt. ſerm. 68. ad Fratres in Eremo, dicens, *Cùm mali aliquid cogitamus aut facimus, ſiue paruum ſiue magnum; nulli dubium eſt, quin malignum Angelum tentatorem habeamus*. Et Damaſcen. 2. Fidei cap. 4. *Nullum vitium, nullum impurorum affectuum genus eſt, quod non ab ipſis*, ſcilicet Dęmonibus, *excogitatum ſit*.

Non omnia peccata ſunt immediatè ex tentatione Diaboli. In primis tamen certum eſt, non omnia peccata eſſe immediatè ex tentatione Diaboli. Ita S. Thom. hic art. 4., & 1. par. quæſt. 114. art. 3. alijquè communiter. Poteſt colligi ex illo Iacobi 1. *Vnuſquiſque tentatur à concupiſcentia &c.* Idemque docent Patres, Origenes lib. 3. Periarchon cap. 2., Iſidor. lib. 2. de Summo bono cap. 17., Auguſt. vel alius Auctor lib. de Eccleſiaſticis dogmatibus cap. 82., & alij. Ratione probat S. Thom. ex Origene: quia, etiam ſecluſa ſuggeſtione Diaboli, appetitus ipſe ſenſitiuus aptus eſt inordinatis motibus commoueri ad peccatum: & ſæpe naturaliter contingere poteſt, vt ex ordinario rerum curſu, abſque opera Dæmonis, appetitus inſurgat, & inducat ad peccandum. Sed etiam abſque motione appetitus, poſſunt humanæ menti obuenire cogitationes inducentes ad peccatum, quibus homo pro libertate ſui arbitrij poteſt conſentire: ſicut de facto primus Angelus peccauit, nec alterius ſuggeſtione, nec vlla ſenſitiua paſsione inductus.

Omnia noſtra peccata ſunt ſaltem remotè ex tentatione Diaboli. Deinde concedendum eſt, omnia peccata aliquo modo, ſcilicet remotè & originaliter, in hominibus ortum ducere ex tentatione Diaboli: quatenus nimirum Dæmon induxit primos parentes ad peccatum illud, ex quo omnes poſteri contrahunt originalem labem & naturæ corruptionem, vnde poſtea actualia noſtra peccata procedunt.

Plurima peccata ſunt immediatè ex tentatione Diaboli. Denique aſſerendum eſt, valde frequenter hominum peccata cauſari ſolere ex tentatione Diaboli, inſtigantis, & inducentis immediatè ſingulos homines ad peccandum. Patet ex Scriptura, Geneſ. 3. de peccato primorum parentum, Ioan. 13. *Cùm Diabolus miſiſſet in cor Iudæ*, Actorum 5. *Cur tentauit Satanas cor tuum*. Patet etiam ex alijs Scripturæ locis, in quibus admonentur homines & muniuntur aduerſus Diaboli tentationes. Ad Epheſ. 6. *Induite vos armaturam Dei, vt poſſitis ſtare aduerſus inſidias Diaboli. Non eſt nobis colluctatio aduerſus carnem & ſanguinem, ſed aduerſus Principes & Poteſtates, &c.* Iacobi 4. *Reſiſtite Diabolo*. 1. Petri 5. *Sobrij eſtote & vigilate, quia aduerſarius veſter Diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem deuoret*. Atque ex his Diaboli tentationibus fit, vt homines frequenter in plurima peccata labantur: & libenter etiam ipſi homines hanc excuſationem arripiunt, tentatorem Diabolum incuſantes, quando de ſuis exceſsibus reprehenduntur.

SECTIO SECVNDA.

Quonam modo Diabolus ſit peccatorum cauſa.

VAlentiniani, vt refert Auguſt. lib. de Hæreſibus ad Quoduultdeum cap. 11. dixerunt, Dæmonem ita impellere homines ad peccandum, vt pecca-

cata

cata non ſint ex libero arbitrio. Eundem errorem, Manichæis, Armenis, & Albanenſibus, tribuit Caſtro lib. 12. verbo *Peccatum*, Hæreſi 3.

Diabolus non infert neceſsitatem homini ad peccandum.

In primis tamen certum eſt de Fide, Dæmonem non inferre homini neceſſitatem ad peccandum; ſed, dum homo peccat, quamuis ex tentatione Diaboli inducatur, verè liberè peccare. Patet ex ijs, quibus de fide conſtat humana libertas. Et inſuper in locis ſupra allegatis monemur reſiſtere Diabolo: ergo in libertate noſtræ voluntatis ſitum eſt, conſentire aut diſſentire tentationibus Diaboli, & non niſi ex conſenſu libero voluntatis noſtræ peccamus. Ideo etiam obſeruat Greg. lib. 13. Moralium cap. 9. ſuper illud Iob 16. *Conuulnerauit lumbos meos*, rectè dictum eſſe, *Conuulnerauit*, & non ſimpliciter vulnerauit: *Antiquus hoſtis*, inquit, *quia nos ad culpam ſine noſtra libertate non rapit, conuulnerare dicitur; quia quòd nobis ſuggerit, nos voluntate propria implentes, quaſi cum ipſo nos pariter vulneramus*. Et Damaſcenus 2. Fidei cap. 4., *Nemini Dæmones vim inferre poſſunt; in nobis ſitum eſt, eorum tela vel excipere vel propulſare*. Alijquè Patres eandem veritatem docent. Ratio quoque eſt manifeſta: quia peccatum ſine libertate peccantis non eſt ipſi peccatum. Vnde notauit optimè S. Thomas art. 3., poſſe quidem Dæmonem, niſi impediatur, vi adigere hominem ad actum aliquem ex genere ſuo malum, vt videmus contingere in arreptitijs; tamen tales actus non eſſe homini peccata & culpabiles. Non permittuntur autem Dæmones agere quantum poſſunt, vt notauit Gregorius in principio Moralium: & ideo communiter loquendo poſſunt homines reſiſtere tentationibus Diaboli, ac proinde his conſentiendo peccant. Quandoquè etiam opera Dæmonis excitantur primi motus inordinati & indeliberati, præuenientes vſum libertatis, qui interim non imputantur ad culpam, donec liberum arbitrium conſentiat, vel plena deliberatione requiſita ad peccatum mortale, vel ſemiplena ſufficiente ad ſolum veniale, eo modo quo diximus & explicauimus ſupra quæſt. 74. ſect. 3.

Inducit ad peccatum tentando & inſtigando

Deinde certum eſt, Dæmonem non eſſe homini cauſam peccandi, directè influendo, aut quaſi ſimul cum humanis potentijs concurrendo ad actum peccati. Ita S. Thom. art. 1., ex dictis ſupra quæſt. 9. Eſt autem Diabolus cauſa peccati, tentando & ſuggerendo. Vel, dum aliquid extra hominem operatur, offerens ei occaſiones peccandi, aut offerens obiecta quibus excitetur homo ad peccandum. Vel interiùs inſtigando: non quidem immediatè operando in potentijs ſpiritualibus animæ, ſed in corpore potentiiſquè corporalibus: ſic enim poteſt Dæmon immutare ſenſus internos, excitare cogitationes noxias, & prauos affectus in appetitu, per commotionem ſpirituum animalium & humorum corporis. Ita declarat S. Thom. art. 3. Et de hac re nos breuiter egimus 1. par. quæſt. 51., vbi vidimus quonam modo Angeli circa homines eorumquè mentem & ſenſus operari valeant, & quomodo Dæmones nos oppugnare queant.

QVÆSTIO OCTVAGESIMA PRIMA

De Peccato per Originem cauſato ex parte hominis.

NOTAT S. Thomas, hominem dupliciter eſſe peccati cauſam, ſuggeſtione, & origine. Suggeſtione ſuadendo, vel occaſiones offerendo, aliaquè proponendo, quibus alterum ad peccandum inducat, eo pacto quo de Diabolo dictum eſt. Origine verò per generationem. Hinc eſt originale peccatum, quod per originem deriuatur ab Adamo, contrahitur in poſteris. De hoc peccato tres quæſtiones diſtinguit S. Doctor. In hac præſenti tractat de traductione ipſius peccati. Et per quinque articulos hæc docet. Primò, verè traduci peccatum originale in poſteros ex primi parentis peccato: quia omnes homines continebantur in illo tanquam in capite, & hoc peccatum cenſetur illis voluntarium eadem voluntate primi parentis. Secundò, non traduci peccatum aliud ex aliis peccatis primi parentis vel proximorum parentum: quia alia omnia peccata ſunt defectus ſingularum perſonarum, non autem naturæ, ſicut erat illud primum peccatum, dum iuſtitia originalis erat promiſſa toti naturæ. Tertiò, peccatum illud originale deriuari in omnes homines, præter ſolùm Chriſtum: quia omnes contiuebantur in voluntate Adami. Quartò docet, quòd ſi quis ſpecialiter formaretur à Deo ex eadem carne humana, non tamen via naturali, ſed miraculosè, is non contraheret originale peccatum: quia talis non deſcenderet per generationem & vim actiuam à primo parente. Quintò docet, quòd ſi Adamus non peccaſſet ſed ſola Heua, filii non contraxiſſent originale peccatum: quia peccatum originale à primo parente traducitur, qui actiuè mouet ad generationem.

SECTIO PRIMA.

Vtrum detur peccatum originale, ex peccato primi parentis in poſteros deriuatum.

PEccatum originale negarunt Pelagius & Cæleſtius apud Auguſtinum Hæreſi 84, Abailardus apud Bernardum Epiſt. 188. & 190., Armeni, Albanenſes, Albigenſes, apud Caſtro verbo *Peccatum* Hæreſi 1., ac nuper Anabaptiſtæ, & Zuinglius. Inſuper negaſſe videntur Eraſmus & Faber Stapulenſis, vt refert Bellarminus lib. 4. de Amiſsione gratiæ cap. ſecundo.

Verum Fidei dogma de originali peccato. Notiſsimus tamen Fidei articulus eſt de originali peccato: nempe ex peccato primi parentis in poſteros deriuari peccatum quoddam, quod ob initio conceptionis contrahitur in ſingulis: ideoquè appellatur peccatum naturæ, vt notauit S. Thomas art. 1.: & peccatum originis, peccatum originale, eo quòd cauſatur per originem ex Adamo. Ita defendunt omnes Theologi cum Magiſtro in 2. diſt. 30.; & cum S. Thoma hoc loco, Alenſis 2. par. quæſt. 122., Albertus 2. par. Tractatu 17, Henricus Quodlib. 1. quæſt. 21., Gulielmus Pariſienſis Tractatu de Vitiis & Peccatis, & alii Catholici Scriptores contra Hæreticos. Scripſerũt etiã olim in defenſionẽ huius Catholicæ veritatis, Auguſtinus contra Pelagium multis in libris, Proſper ad Excerpta Genuenſium, Fulgentius de Gratia Chriſti, Anſelmus in libro de Peccato originali, & lib. de Conceptu Virginali, Vgo de Sancto Victore lib. de Sacramentis par. 7. cap. 24. & ſequentibus. Aliiquè Patres communiter hoc dogma Fidei comprobarunt, Dionyſius, Ignatius, Iuſtinus, Irenæus, Tertullianus, Origenes, Cyprianus, Athanaſius, Hilarius, Baſilius, Ambroſius,

Cyrillus, Nazianzenus, Hieronymus, Chryſoſtomus, Syricius Papa, & alij.

Cōſtat ex Scriptura veteris teſtamenti.

Demonſtratur primò hæc veritas ex Sacra Scriptura. Geneſ. 14. *Maſculus cuius preputij caro circunciſa non fuerit, delebitur anima illius de populo ſuo, quia pactum meum irritum fecit.* Quem locum ſic D. Auguſtinus & alij plures intelligere ſolent, circuncisionem fuiſſe inſtitutam in remedium peccati originalis, quod omnes poſteri contrahunt, ex eo quòd in voluntate Adami irritum fecerunt Dei pactum, ideſt violarunt Dei præceptum. Similis locus eſt Oſeæ 6. *Ipſi autem, ſicut Adam, tranſgreſſi ſunt pactum, ibi prauaricati ſunt in me.* Sed perſpicuè Iob. 14. *Quis poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine? nonne tu qui ſolus es?* Vbi ſine dubio de peccati immunditia ſermo eſt, qua maculati ſunt homines in ipſa ſua naturali conceptione. Et clariùs adhuc Septuaginta Interpretes ibi legunt, *Nemo mundus à ſorde, nec infans cuius vnius diei vita eſt ſuper terram:* & hæc lectio frequens eſt apud veteres Patres. Item Pſal. 50. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea:* Vbi, quare dicantur pluraliter iniquitates & peccata, dicemus ſect. 3.

Ex Scriptura noui Teſtamenti.

Deinde in nouo teſtamento, Ioannis 1., vbi dicitur, *Ecce qui tollit peccata mundi*, in Textu Græco habetur, *Qui tollit peccatum illud mundi:* qui loquendi modus planè ad peccatum originale refertur. Sed clariſſimè hæc veritas expreſſa eſt ab Apoſtolo ad Rom. 5. *Sicut per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccauerunt.* Ac rurſus, *Si enim vnius delicto omnes mortui ſunt &c. Iudicium ex vno in condemnationem, gratia ex multis delictis in iuſtificationem. Si enim vnius delicto mors regnauit per vnū. Sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi.* Item 1. Corinth. 5. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Chriſto omnes viuificabuntur.* Epheſ. 2. *Eramus & nos filij iræ, ſicut & cæteri.* Aliaquè ſimilia in Sacris litteris habentur. Sed quia conabantur Hæretici hęc loca, præſertim illum ad Roman. exponere de deriuatione peccati ab Adamo per imitationem, non per propagationem, vel de damnis quæ conſequuta ſunt ex peccato: ideo D. Auguſt. aliiquè Patres, & pariter Theologi, ex verbis ipſis Scripturæ, eorumquè claro ſenſu, perſpicuè oſtendunt, verè peccatum propagatione transfundi ſecundùm veram rationem peccati in poſteros Adami: & ſpecialiter hunc eſſe ſenſum Apoſtoli ad Rom. 5., declarauit Concil. Tridentinum.

Ex definitionibus Eccleſiæ.

Secundò hæc veritas definitionibus Eccleſiæ comprobatur. In Concilio Paleſtino damnatus eſt error Pelagii, & ipſe compulſus fuit eum retractare. Idem definitum eſt in Concil. Mileuitano, in Carthaginenſi, in Arauſicano 2., in Toletano 6., in Toletano 12., in Florentino in litteris vnionis, in Moguntino canone 5., & præclarè in Tridentino ſeſſ. 5. in decreto de Peccato originali. Item à Summis Pontificibus, Innocentio 1. in Epiſt. 1. ad Concilium Mileuitanum, Zoſimo apud Auguſtinum Epiſt. 157., Cæleſtino ad Epiſcópos Galliæ cap. 4., Leone 1. Epiſt. 86., Gregorio Magno lib. 7. Regiſtri Epiſt. 53.

Ex redemptione Chriſti & neceſsitate Baptiſmi.

Tertiò probatur rationibus, ex Scriptura, & Patribus, & Fidei doctrina depromptis. Chriſtus eſt redemptor vniuerſalis omnium hominum, vt Scripturæ vbiquè prædicant, atque adeo etiam paruulorum, & omnes indigent redemptione Chriſti: igitur omnes ſubditi ſunt peccato: ſed paruuli non poſſunt habere niſi originale peccatum: ergo verè datur hoc peccatum. Hoc argumentum inſinuauit Apoſt. ad Rom. 5., & ſub formali illatione expreſsit 1. Corinth. 5. *Chriſtus pro omnibus mortuus eſt, ergo omnes mortui ſunt;* mortui ſcilicet per originale peccatum. Item Baptiſmus eſt remedium neceſſarium & vniuerſale pro omnibus hominibus in lege gratiæ, etiam pro paruulis, vt patet ex Ioan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non poteſt introire in regnum Deì:* & patet etiam ex notiſſimo & communi vſu Eccleſiæ baptizantis paruulos. Et rurſus manifeſtum eſt, Baptiſmum eſſe inſtitutum in remiſsionem peccati, etiam paruulorum, in quibus non poteſt eſſe niſi originale: ideoquè in ſacris litteris dicitur homo per Baptiſmum, renaſci, re-

renouari ad vitam, mundari, lauari, mori peccato, reſurgere ad iuſtitiam: & ideo etiam inſtitutum eſt hoc Sacramentum per modum lauacri. Idem colligitur ex cæremonijs antiquiſsimis quibus in Eccleſia hoc Sacramentum adminiſtratur, Exorciſmo & exufflatione ad expellendum Dæmonem: vnde Auguſt. lib. 6. contra Iulianum cap. 2. inquit, *Ipſe à toto mundo exufflandus eſſes, ſi huic exufflationi, qua princeps mundi à paruulis eijcitur foras, contradicere voluiſſes.* Ideo tandem paruuli decedentes ſine Baptiſmo, non ingrediuntur regnum Cælorum, quia originali labe impediuntur. Vnde, impiè dicebat Pelagius, Baptiſmum eſſe neceſſarium ad ingreſſum regni cæleſtis, non verò ad remiſſionem peccati, & ita paruulos decedentes ſine Baptiſmo, habituros quidem vitam æternam, non tamen in regno cælorum. Sic errorem errori addebat: & meritò D. Auguſtinus tàm ſæpè eius impietatem coarguit.

Ex quibuſdam exemplis.

Quartò præterea idem probari poteſt: quia pro hac re genus humanum comparatum eſt illi viatori qui incidit in latrones Lucæ 10., Oui centeſimæ, & drachmæ perditæ, Lucæ 15. Quia nimirum totum genus humanum, originali peccato infectum & perditum erat, redimendumquè à Chriſto. Ideò Ieremias ſanctificatus eſt in vtero matris Ierem. 1., & Ioannes Baptiſta Lucæ 1., quia nimirum concepti erant, ſicut & cæteri homines, in peccato originali.

Ex pœnis humanæ naturæ.

Quintò. Fatebantur Hæretici, genus humanum per peccatum Adami incurriſſe mortem aliaſquè pœnas & damna: ſed pœna ſupponit culpam eius qui punitur: ergo fateri etiam debebant, homines incurriſſe culpam, ſcilicet originalem. Et certè, inter damna orta ex illo peccato Adami, maximè computari debet amiſsio gratiæ ſanctificantis, per cuius priuationem explicabimus poſtea rationem originalis peccati.

Ex præſentibus calamitatibus.

Sextò. Ratione à poſteriori, S. Th. 4. contra Gentes cap. 52, & alii plures, probare tentarunt hoc originalis peccati myſterium. Ex eo nimirum quòd humana natura tot calamitatibus & ærumnis modò obnoxia eſt, etiam in infantibus, qui nullius actualis peccati rei ſunt: & præſertim ex tanta inclinatione naturæ ad malum in parte ſenſitiua, & ex repugnantia ſenſus aduerſus rationem & honeſtatem: hi enim defectus non videntur connaturales homini: ergo ex peccato aliquo oriuntur, & hoc eſt peccatum originale commune toti naturæ. Hæc tamen ratio, non eſt accipienda quaſi per ſe valida aut ſufficiens ad oſtendendam hanc veritatem, ſecluſo lumine fidei: quinimò hæc res non niſi diuina reuelatione innoteſcere potuit; cùm nempe peccatum originale conſiſtat in amiſſione gratiæ originalis: quod donum gratis omnino à Deo collatum fuerat primis parentibus, & promiſſum toti poſteritati: atque hi defectus quos modò humana natura experitur, fuiſſent quoquè in ſtatu puræ naturæ, ſi homo in puris naturalibus conditus à Deo fuiſſet, vt poſtea videbimus: ergo non poterat hinc ſatis probari & cognoſci originale peccatum. Sed tamen, ſuppoſita reuelatione diuina, confert hæc ratio, tanquam congruentia quædam, ad rem explicandam: quia videlicèt, quamuis illi defectus conuenirent homini in ſtatu puræ naturæ, certè conuenientius erat non relinqui hominem in eo ſtatu, ſed potiùs à Deo condi emendatis illis defectibus: quòd ergo de facto hos defectus patiatur humana natura, oritur ex communi ipſius naturæ peccato, cùm Deus ex ſe ſufficienter humano generi prouidiſſet. Et congruum quoque erat ex alia parte, ob humanam libertatem, vt Deus conſtitueret hominem in manu conſilij ſui, conceſsis quidem illi ſufficientibus imò abundantibus auxilijs gratiæ, cum facultate tamen & libertate, vt vel perſeuerando retineret deinceps originalem iuſtitiam, vel peccando amitteret.

Ex lege diuina.

Septimò demum. Ratio à priori huius veritatis, ſumi non poteſt ex ipſa rei natura, quaſi ſcilicet naturali ordine peccata parentum in filios, vel ſaltem peccatum primi parentis in omnes poſteros deriuari debuerit. Sed ſumenda eſt ex lege & voluntate Dei: quia nimirum Deus ità ſtatuit, vt Adamus eſſet caput totius humanæ naturæ, omniumquè voluntates quaſi in voluntate illius continerentur: & quod ille faceret,

po-

poſteris imputaret, vel ad retinendam, vel ad amittendam iuſtitiam originalem: ex lapſu autem Adami factum ſit, vt ipſe peccando non ſolùm ſe, ſed & totum genus humanum peccato fœdauerit ac perdiderit.

Cæterùm, aduerſus hoc Fidei dogma obiiciebant Hæretici quædam argumenta, præcipuè attingentia naturam & traductionem peccati originalis. Ad quæ ex ipſo tractationis progreſſu pleniſſimè ſatisfiet.

SECTIO SECVNDA.

An ex peccato ſolius Adami peccatum originale in poſteros traducatur.

Videri poteſt, ex peccato Heuæ potiùs quàm Adami ductum eſſe originale peccatum, iuxta illud Eccleſiaſtici 25. *A muliere initium peccati, & per illam morimur omnes:* & ſuper illud Rom. 5. *Per vnum hominem &c.*, Hieronimus & Ambroſius exponunt, per hominem intelligi Heuam. Anſelmus verò lib. de Conceptu Virginali cap. 9. docet, ex vtroquè primo parente, nempe Adamo & Heua, deriuari originale peccatum: ſolere tamen tribui Adamo, quia ipſe erat pars principalis, vel quia Adami nomine vterquè parens ſignificetur, iuxta illud Geneſ. 5. *Vocauit nomen eorum Adam*, nimirum cùm Adam idem ſignificet quod homo. Idem approbat Palatius in 2. diſt. 30. quæſt. 1., & incertum eſſe ait Vaſquez diſp. 133. num. 9: an ex ſolo Adamo, vel ex vtroque parente tanquam integra cauſa, traducatur originale peccatum. Aliqui autem dixerunt, de facto quidem ex ſolo Adamo traduci: ſed tamen, ſi Adamus non peccaſſet, adhuc ab ipſa Heua deriuandum fuiſſe peccatum, vel ſaltem mortem aliaquè damna, vt refert S. Th. hic art. 5. ad 2.

Præterea D. Auguſtinus in Enchiridion cap. 46., & Leo Papa Epiſt. 86., iiſdem omnino verbis dicunt, non eſſe improbabile, peccata etiam aliorum parentum transfundi in poſteros, ex illo Exodi 20. *Reddam peccata patrum in filios vſque ad tertiam & quartam generationem*. Vnde Auguſtinus cap. 47. dixit, non conſtare ex Scriptura, an ſolùm vſque ad tertiam & quartam generationem, vel ad omnes ſequentes poſteros, traducantur peccata parentum. Aut ſaltem, licèt de facto ex ſolo Adamo deriuetur originale peccatum, tamen ſi Adamus non peccaſſet, ſed aliquis filiorum eius, tunc omnes poſteros huius peccantis contracturos originale peccatum, docere videntur Scotus in 2. diſt. 32. §. *Ad argumenta tertiæ quæſtionis*, & S. Th. quæſt. 5. de Malo art. 4. ad 8., & ſequitur Conradus hac quæſtione art. 2.

Aſſerendum tamen eſt, ex ſolius Adami peccato, peccatum originale in poſteros deriuari. Et primò quidē deriuari ex Adami peccato, patet ad Rom. 5. *Per vnum hominem peccatum intrauit*: vbi Patres alijquè Doctores communiter Adamum intelligunt. Rurſus 1. Corinth. 15. *Sicut in Adam omnes moriuntur*. Et Trident. in decreto de peccato originali planè declarat, ex Adamo fluxiſſe humanę naturæ peccatum. Idemquè eſt communis Eccleſiæ ſenſus. *Ex peccato ſolius Adami traducitur noſtrum originale.*

Secundò. Peccatum originale non ſimul ex Heua deduci, probari poteſt eodem teſtimonio ad Rom. 5., *Per vnum hominem*: &, infra *Iudicium ex vno in condemnationem*: *Vnius delicto*: *Per vnius inobedientiam &c.* Ergo vnus Adamus eſt auctor peccati originalis. Quod ſi Heua ſimul cum Adamo eſſet integra cauſa noſtri peccati, ſequeretur, quòd ſi Adamus ſolus peccaſſet, non autem Heua, inde non fuiſſet infecta humana natura: quod eſt omnino falsū. Vel ſi de facto ſigillatim tàm ex Heua quā ex Adamo traducitur originale peccatum, ſequitur, in vnoquoq; homine duplex diſtingui originale peccatū, vnum ex Adamo alterum ex Heua deductum: quod etiā eſt falſum.

Tertiò. Si Heua ſola peccaſſet, non autem Adamus, tunc non fuiſſe in poſteros traducendam originalem culpam nec pœnam, eſt communis Theologorum ſententia cum S. Thoma art 5. Colligitur ex Scriptura locis allegatis: quia ſi de facto peccatum originale ex Adamo non ex Heua traducitur: ergo, Adamo non peccante, ſed ſola Heua pec- *Non ex peccato Heuæ.*

cante, non deſcendiſſet in poſteros originale contagium. Rationem reddit Beda Tomo 8. in lib. Quæſtionum quæſt. 14., cur potiùs ex Adamo quàm ex Heua traducatur hoc malum: quia inquit Heua facta eſt ex Adamo, non Adamus ex Heua. Aliam rationem reddit S.Thomas: quia pater ad generationem actiuè concurrit, mater verò miniſtrando materiam: at peccatum originale traducitur per actionem generationis. Hanc rationem multi impugnant: quia iuxta ſententiam iam ſatis receptam, tàm mater quàm pater ad generationem actiuè concurrit.

Ratio ergo potiſsima huius rei eſt, lex & voluntas Dei: quia Deus poſteros obligauit in voluntate Adami, non autem Heuæ: Adamum, non Heuam, conſtituit tanquam caput totius generis humani, ad conſeruandam vel amittendam originalem iuſtitiam. Ad hoc tamen iuuant illæ congruentiæ: quia Heua ſumpta fuit ex Adamo: & quia, vel mater non concurrit actiuè, vel ſaltem minùs principaliter: & quia vir præferri debebat mulieri: conuenienter ergo Deus Adamum potiùs quam Heuam conſtituit caput humanæ naturæ. Vnde ſi Heua ſola peccaſſet, non eſt aſſerendum, vllam pœnam vel damnum in poſteros fuiſſe traducendum: hæc enim ſequuntur ex culpa; ſi ergo homines non contraherent culpam, nec alia damna incurrerent. Potuiſſet quidem ſine dubio Deus alio modo ſtatuere, vt vel in voluntate ſolius Heuæ homines obligarentur, vel in voluntate vtriuſquè parentis, vt ſcilicet alterutro ſolo peccante ſemper contraheretur originale peccatum: ſed de facto conſtat, cum ſolo Adamo pactum Dei initum & firmatum fuiſſe.

Non ex peccato aliorum progenitorũ.

Quartò. Ex aliis deinceps progenitoribus mediatis inter Adamum & alios poſteros, non traduci originaliter peccata horum progenitorum, eſt communis Theologorum ſententia cum S. Tho. hic art. 2. Et probatur: quia ex Scriptura & Patribus vnum tantùm conſtat eſſe originale peccatum, toti humano generi commune. Et Auguſtinus ipſe non niſi ex Adamo traductum originale peccatum defendit: & immeritò prorſus, abſquè vllo fundamento, peccata etiam proximorum parentum in ſuos traduci filios dicerentur. Vbi & illud eſſet inconueniens, quòd poſteriores filij eſſent magis infecti & inquinati in ſua origine. Accedit, quòd inter propoſitiones Michaelis Baij damnatas à Pio v.& Gregorio XIII., quinquageſima ſecunda hæc erat, *Omne ſcelus inficere poteſt ſuum auctorem & poſteros eius, ſicut prima tranſgreſsio.*

Rationem reddit S.Thomas huius rei: quia peccata ſingulorum hominum ſunt perſonalia: at quæ perſonalia ſunt, non ad naturam, ſed ad ſuum indiuiduum ſpectant, nec cum natura traducuntur: vtpote homo profeſſor Grammaticæ, non gignit filium grammaticum. Solius verò primi parentis peccatum, fuit peccatum naturæ, atquè adeo commune omnibus humanam naturam ex Adamo trahentibus. Quæ ratio, eatenus apta eſt, quatenus reſpicit diuinum decretum & pactum: nam quantum eſt ex rei natura, non minùs eſt perſonale vnum quàm aliud peccatum: potuiſſet ergo Deus taliter homines obligare, vt participarent etiam peccata proximorum parentum: ſed quia de facto in ſolo Adamo nos obligauit, illius peccatum ſolum, fuit naturæ peccatum, poſteris communicandum: aliorum verò omnium peccata, ſunt purè perſonalia.

Etiam in caſu quo Adamus non peccaſſet.

Quintò. Si Adamus non peccaſſet, ſed aliquis filiorum eius, tunc poſteros huius filii non fuiſſe contracturos originale peccatum, communior Theologorum ſententia docet. Nec Scotus contradicit, qui tantùm ait, quòd ſi aliquis filius Adami, v.g. Cain, pro ſe & aliis ſuis poſteris originalem iuſtitiam accepiſſet, tunc poſteros eius contracturos originale peccatum: ſed de facto nullum præter Adamum accepiſſe originalem iuſtitiam. S. Thomas verò, licèt eo loco de Malo, oppoſitum fortaſſe opinatus eſſet, tamen hic rectiùs ſenſit: ſed illum locum ſuſpicatur eſſe corruptum Bellarminus lib. 4. de Statu peccati cap. 13. Res verò patet. Tum quia ſicut Adamus fuit humanæ naturæ caput ad amittendam, ita etiam fuit ad conſeruandam pro ſe & poſteris originalem iuſtitiam: ergo ſi Adamus non peccaſſet, ſingulis po-

poſteris debita erat iuſtitia originalis, niſi rurſus aliquis pro ſe ipſo eam amiſiſſet. Tum etiam, quia alioqui ad amiſſionem huius iuſtitiæ ſatis fuiſſet peccatum cuiuſcunquè parentis ab Adamo ad ſingulos quoſque natos; ad conſeruationem verò neceſſaria fuiſſet innocentia omnium progenitorum. Tum demum, ratio propria huius rei eſt pactum Dei cum ſolo Adamo initum: nec enim abſquè fundamento fingendum eſt, pactum Dei fuiſſe, vt quocunque peccante, omnes eius poſteri gratiam amitterent, & ſic peccatum contraherent. Nec eſt inconueniens, quòd ſi Adamus non peccaſſet, aliquis eius filius peccator, ſuos deſcendentes genuiſſet in originali iuſtitia: cùm nimirum non ſit ex rei natura traductio originalis iuſtitiæ vel peccati, ſed ex reſpectu ad Adamum & pactum Dei cum illo initum.

Explicantur quædā auctoritates.

Cæterùm ad locum Eccleſiaſtici facilis eſt ſolutio: à muliere per modum occaſionis, quia ſcilicet tentauit Adamum, non verò tanquam ex humani generis capite, factum eſſe initium peccati & mortis. Ad loca Hieronimi & Ambroſii dicunt aliqui, illa commentaria falsò eis adſcribi. Ad Anſelmum dici fortaſſe poteſt, ſolùm voluiſſe, Heuam fuiſſe participem ad trāsfundendum originale peccatum, quatenus induxit Adamum ad peccandum. Ad locum Exodi ſenſus eſt de communicatione alicuius pœnæ in filios ob peccata parentum: de qua re agemus quæſt. 87. Et in eodem ſenſu Bellarm. lib. citato cap. 18. exponit Auguſtinum & Leonem.

SECTIO TERTIA.

Ex quonam Adami peccato Originale peccatum in poſteros traducatur.

TRipliciter intelligi poteſt conſtitutum à Deo fuiſſe pactum & legem cum Adamo: primò vt omnia eius peccata in poſteros refundi deberent; ſecundò vt ſolùm primum, quodcunquè illud eſſet; tertiò vt certum quoddam peccatū, videlicet eſus illius fructus prohibiti. Secundum ex his indicat S. Th. art. 2., dum ait, *Impoſsibile eſt, quòd aliquod peccatum præter primum primi parentis per originem traducatur*. Sed S. Thomas hoc dicit, ſupponens, primum peccatum Adami fuiſſe eſum fructus prohibiti. Nam etiam iuxta ſecundum & primum modum defendi poteſt, originale peccatum ex illo ſolo peccato deduci, nempe dicendo, illud ipſum fuiſſe primum & vnicum Adami peccatum.

Ex ſolo peccato comedendi de fructu vetito.

Et quidem certum de facto eſt, originale peccatum traduci ex illo Adami peccato commiſſo contra legem Dei de non comedendo fructu arboris vetitæ. Hic eſt communis Eccleſię ſenſus. Et ſatis apertè colligitur ex Scriptura. Nam primi parentes ſtatim poſt illud peccatum cognouerunt ſe eſſe nudos: quod fuit ſignum iuſtitiæ originalis amiſſæ. Item, ob illud peccatum incurrerunt mortem, fuerunt à Deo maledicti, & è paradiſo expulſi, aliiſquè pœnis mulctati. Idem indicauit Apoſtolus cum dixit, *Per inobedientiam vnius hominis*. Et Tridentinum in Decreto de peccato originali idipſum apertè ſupponit.

Pactum Dei fuit conſtitutū circa præceptum nō comedēdi.

Hoc ſuppoſito, aſſerendum eſt, pactum Dei cum Adamo conſtitutum fuiſſe tertio modo: ita ſcilicet, vt ſi Adamus illud præceptum ſeruaſſet, ſibi & poſteris originalem iuſtitiam conſeruaſſet: ſi autem præceptum fregiſſet, originalem iuſtitiam amiſiſſet, ex quo poſteri originale peccatum contraherent. Colligitur ex eo quod Scriptura refert, Deum ſpecialiter comminatum fuiſſe mortem Adamo in illa materia: quod Doctores communiter intelligunt, non ſolùm pro ipſo Adamo, ſed etiam pro poſteris. Eſtquè hoc magis conſentaneum Scripturæ & doctrinæ Patrum, cùm conſtet, de facto ob illud peccatum homines contrahere peccatum originale: & non deſunt qui opinentur, ante illud peccatum, præceſſiſſe aliquod aliud in Adamo, ſaltem internum. Si ergo fortè Adamus alia quoque peccata præter illud vnum commiſit, adhuc ex illo ſolùm de facto peccatum originale traducitur: ac etiam ſi alia peccata ante illud commiſiſſet, adhuc non ex aliis prioribus, ſed ex illo ſolùm traducendum erat originale peccatum. Et ratio eſt:

quia

quia ſolùm in obſeruatione illius præcepti conſtitutus erat à Deo caput humanæ naturæ, in cuius voluntate omnes poſteri obligati erant.

Sed rurſus, non per hoc ſatis conſtat, cuiuſnam ſpeciei fuerit illud Adami peccatum. D. Auguſtinus in Enchiridion cap. 45., & Leo Papa Epiſt. 86., iiſdem planè verbis docent, illud peccatum fuiſſe formaliter multiplex, hoc eſt habuiſſe plures malitias: & has enumerant: *In illo vno poſſe*, inquiunt, *intelligi plura peccata, ſi vnum ipſum in ſua quaſi membra diuidatur: nam ſuperbia eſt illic, quia homo in ſua potiùs poteſtate quàm in* Dei *eſſe dilexit: & ſacrilegium, quia* Deo *non credidit: & homicidium, quia ſe præcipitauit in mortem: & fornicatio ſpiritualis, quia integritas naturæ humanæ ſerpentina ſuaſione corrupta eſt: & furtum, quia prohibitus vſurpatus eſt cibus: & auaritia, quia pluſquam ſufficere illi debuit appetiuit*. At quædam ex his, ſolùm per metaphoram, aut generica ratione, in illo peccato inueniebantur.

Certius autem eſt, ibi fuiſſe ſuperbiam. Ita S. Tho. 2. 2. quæſt. 105. art. 2. ad 3., abſolutè dicens, illud peccatum fuiſſe ſuperbiam. Et fauet Scriptura Eccleſiaſtici 3. *Initium omnis peccati ſuperbia*. Poteſtquè hæc malitia in eo facto aſſignari ex circunſtantia finis, penes amorem inordinatum propriæ excellentiæ, *Eritis ſicut Dij ſcientes bonum & malum*. Ex obiecto autem intrinſeco, illud erat peccatum gulæ contra virtutem abſtinentiæ. Præterea ex motiuo diuini præcepti ibi conſideratur malitia inobedientiæ: iuxta illud Apoſtoli, *Per inobedientiam vnius hominis*: & Trident. appellauit inobedientiæ peccatum. Sed S. Th. eo loco 2. 2. exponit, dici inobedientiam generali quadam ratione, prout omne peccatum eſt contra præceptum: hìc tamen quæſt. 82. art. 2. ad 1. expreſsè diſtinguit in peccato Adami, malitiam ſuperbiæ, gulæ, & inobedientiæ. Ac ſine dubio magis conſonum eſt verbis Scripturę & Conciliorum, & modo loquendi Patrum, ſpecialem malitiam inobedientiæ in eo facto agnoſcere. Quod facilè poteſt explicari: quia quando fertur præceptum formaliter ex motiuo obedientię, ad hoc vt ſubditus exerceat virtutem obedientiæ; tunc tranſgreſsio præcepti erit inobedientia ſpecialis: at illud præceptum videtur impoſitum fuiſſe Adamo a Deo formaliter ex motiuo obedientiæ: alioqui in materia abſtinentiæ non apparet, quidnam magnum eſſet, ne Adamus de illo fructu comederet; ſed dignius eſt dicere, ad exercendam & experiendam obedientiam in re alioqui non illicita, Deum impoſuiſſe illud præceptum: idquè totum potuit eſſe benè notum & exploratum Adamo.

Hinc dubium remanet, ex quanam illius peccati malitia propriè traducatur in poſteros originale peccatum. S. Thom. quæſt. 82. art. 2. ad 1. ſignificare videtur, ex omnibus dictis tribus deformitatibus, & ſi quæ alię in Adami peccato fuere. Sed tamen ad ſummum voluit, in illo peccato ex quo deriuatur noſtrum originale, fuiſſe plures illas deformitates. Et reuera non eſt affirmandum, ex pluribus deformitatibus deriuari originale peccatum: quia ſequeretur, in vnoquoque homine eſſe plura quoque formaliter originalia peccata: quod non eſt admittendum. Sed veriſimilius videtur, propriè ex malitia inobedientiæ deriuari noſtrum originale peccatum. Sic Apoſtolus dicebat, *Per vnius inobedientiam peccatores conſtituti ſunt multi*. Et fauet Concil. Triden. Ac ratio ſumi poteſt ex dictis: quia Deus impoſuit illud præceptum Adamo tanquam capiti totius naturæ: ſi ergo illud impoſuit intuitu obedientiæ, tota natura obligata fuit in Adamo ad exercendam obedientiam: ergo omnes in Adamo per inobedientiam peccauerunt, & per inobedientiam tota natura infecta eſt originali peccato.

Formaliter ex inobedientia videtur traduci originale peccatum

SECTIO QVARTA.

Vtrum in omnes homines traducatur originale peccatum.

IN primis non defuerunt qui dixerint in ipſiſmet primis parentibus conſtituendum eſſe originale peccatum. Sed præterum Catherinus & Abulenſis in 3. caput

caput Geneſis, & ex parte Caietanus 1. par. quæſt.95.art. 1., dixerunt, Heuam per ſuum quidem peccatum actuale amiſiſſe gratiam, & factam eſſe peccatricem; ſed ex peccato Adami amiſiſſe iuſtitiam originalem. Colligunt ex eo quòd non ante erubuit ſenſitquè ſe eſſe nudam, quàm Adamus quoque peccauerit, ſequè nudum agnouerit.

Ipſis primis parētibus non conuenit originale ſed actuale peccatum.

Verùm, ſine dubio peccatum Adami in ipſo planè fuit actuale, & dici poſſet originale actiuè, ideſt originatiuum peccati in poſteros. Sed alioqui peccatum originale hìc propriè intelligitur originatum, hoc eſt origine traductum: & hoc modo manifeſtum eſt, peccatum Adami non fuiſſe originale. Heua quoque peccato ſuo actuali rea facta eſt, & amiſit gratiam: tum quia prior ante Adamum peccauit: tum quia cùm eſſet compos ſuæ libertatis, non debebat computari in voluntate Adami. Fortaſſe tamen non niſi poſt peccatum Adami amiſit originalem iuſtitiam, quoad alia inquam dona diſtincta à gratia ſanctificante, hanc enim iam amiſerat.

Qui non propagantur naturaliter ex Adamo, non ſunt obnoxij originali peccato.

Secundò aſſerendum eſt, nullum hominem non progenitum naturali via ex Adamo, eſſe obnoxium originali peccato: atquè adeo, ſi quis aliundè formaretur, vel ex alijs progenitoribus à Deo creatis, vel etiam ſi miraculosè formaretur à Deo ex carne humana deſcendente ab Adamo, adhuc non contraheret originale peccatum. Ita docent omnes Theologi hoc loco cum S. Thoma art. 4., et Scholaſtici in 2. diſt.31. Item Origenes & Anſelmus in illud ad Rom. 5. *Per vnum hominem*, Auguſtinus 10. de Geneſi ad litteram cap. 19.& 20., aliiquè Patres. Expreſſit etiam Trident. ſeſſ. 6. cap. 3. de Iuſtificatione, *Reuera homines niſi ex ſemine Adæ propagati naſcerentur, non naſcerentur iniuſti.* Colligitur item ex Scriptura Lucæ 1. *Spiritus Sanctus ſuperueniet in te, ideoquè quod naſcetur ex te Sanctum, vocabitur filius Dei*: vbi redditur ratio, quare Chriſtus naſci & concipi deberet ſanctus, quia non naturali propagatione ex parte viri, ſed Spiritus Sancti opera erat concipiendus. Ratione probat S. Thomas: quia ſi quis miraculosè ex humana carne formaretur; ille homo ex quo ea caro ſumeretur, non concurreret actiuè ad generationem. Quę ratio, eatenus vim habet, quatenus reſpicit ad legem Dei, ex qua potiſſimum fundamentum ſumendum eſt: quia Deus ita ſtatuit, vt non niſi filii naturaliter propagandi ex Adamo, obligati eſſent in voluntate Adami: licèt Deus potuiſſet aliter ſtatuere, & tunc alii etiam contrahere poſſent originale peccatum.

Itaquè de facto maximè requiritur naturalis concurſus viri ad gignendum filium per ſeminalem propagationem; ideoquè licet Chriſtus conceptus fuerit ex concurſu naturali Beatæ Virginis tanquam veræ matris, adhibentis totum id quod aliæ matres debent, etiam concurrendo actiuè, ſi aliæ ſic concurrunt; atquè adeo hac ratione Chriſtus verè ſit & dicatur filius Dauid, filius Abrahā, & ſimiliter filius Adæ; tamen nullo modo fuit ſubditus legi de contrahendo peccato originali. Si verò aliquis filius gigneretur ex naturali concurſu viri, non verò fæminæ, vel viri & alicuius fæminæ creatæ à Deo non deſcendentis ex Adamo; in hoc caſu communior loquendi modus indicat, talem filium contracturum eſſe originale peccatum, ita vt ſufficiat concurſus naturalis viri deſcendentis naturaliter ex Adamo. Si autem aliquis gigneretur tali modo præter naturali, quòd aſſumeretur ſemen viri, & collocaretur in vtero fœminæ, omnino filius ſic conceptus contraheret originale peccatum, quia verè eſſet filius naturalis viri deſcendentis ex Adamo: excepta namquè illa prima applicatione, tota alia actio & generatio eſſet naturalis.

Qui propagantur naturaliter etiam ex parentibus fidelibus, ſunt obnoxij.

Tertiò. Vt videamus, num omnes ex Adamo naturali via progeniti cōtrahant originale peccatum, dubitatum fuit, num filii concepti ex parentibus fidelibus trahant originale peccatum. Negarunt aliqui Hæretici, Zuinglius, Caluinus, Bucerus, Petrus martyr, & Bullingerus apud Bellarm. lib.4. de Amiſſione gratiæ cap. 14. Eſt tamen omnino manifeſtum, ex Scriptura, Patribus, Eccleſiæ definitionibus, & omnibus ſect.1. adductis, tàm filios fidelium & iuſtorum, quàm infidelium & impiorum, eſſe originali peccato obnoxios, & reuera

ra

ra de facto illud contrahere, & indigere redemptione Chriſti ac remedio Baptiſmi. Atque oppoſitus error eſt omnino irrationabilis. Nec enim ex infidelitate aut prauitate proximi genitoris filius ducit originale peccatum, ſed ex primo illo Adami peccato. Imò, cùm Adamus, ſtatim è Paradiſo expulſus, antequam filios gigneret, pœnitentiam egerit, erat iam non ſolùm fidelis, ſed etiam iuſtus, quando filios genuit, qui tamen verè contraxerunt originale peccatum, & ſic omnes alii poſteri.

Et omnes qui hoc modo propagantur.

Quartò. Non omnes homines ex Adamo deſcendentes contrahere originale peccatum, dubitari poſſe videtur ex illo modo loquẽdi Apoſt. ad Rom. 5, *Vnius delicto multi mortui ſunt*, *Per inobedientiam vnius peccatores conſtituti ſunt multi*. Sed notant Patres & Expoſitores, dici multos ad differentiam vnius: ideſt non ipſe vnus tantùm peccauit, ſibi nocuit, ſed nocuit humanæ multitudini. Non verò dici multos ad differentiam omnium: quinimò verè pro eodem ſumi atquè omnes: cùm Apoſtolus ibi dicat, *In quo omnes peccauerunt*, *Per vnius delictum in omnes homines in condemnationem*, & primæ ad Corinth. 5. & 15. *Omnes eſſe mortuos in Adamo.*

Ac de facto re ipſa contrahũt peccatũ, excepta ſolùm B. Virgine.

Quintò præterea. Caietanus hìc art. 4. explicat, ex dicto Apoſtoli eſſe de fide, quòd omnes homines ſint obnoxii peccato, & habeant debitum contrahendi originale peccatum: non tamen eſſe de fide, quòd omnes actu reipſa contrahant. Sicut ex eo quòd Scriptura ait omnes morimur, certum quidem eſt omnes eſſe morti ſubiectos, at excipi poſſunt aliqui ab actuali interitu, vt Henoch & Elias. Et quia dictum Apoſtoli eo modo verificari debet, quo neceſſe eſt ad ſaluandam vniuerſalem indigentiam redemptionis pro omnibus hominibus; quæ eſt ratio S. Thom. art. 3. ad probandum omnes homines contrahere originale peccatum: ſed ad id ſatis eſt, omnes eſſe obnoxios originali peccato; quia ſi quis actu illud non incurrit, habet hoc beneficium ex redemptione Chriſti. Ideo Caietanus admonet Thomiſtas, nè nimio zelo accenſi, non ſecundùm ſcientiam, erronea dicant, quæ erronea non ſunt, videlicet de immaculata conceptione Beatæ Virginis.

Hanc Caietani aduertentiam plerique impugnant: quia ſi ex loco Apoſtoli eſt tantùm de fide, omnes eſſe obnoxios originali peccato; ſic non errabit contra fidem, qui non ſolùm Beatam Virginem, ſed alios quoſdam ex Sanctis pro ſua deuotione ab originali peccato exemptos faceret: imò nec certò de fide conſtaret, quemquam in ſingulari determinatè eſſe in originali peccato conceptum. Ideo dixerunt, ex loco Apoſtoli eſſe de fide, quòd omnes non ſolùm habeãt debitum contrahendi, ſed etiam de facto contrahant originale peccatum, ſecluſo tamen priuilegio, quod quidem conceſſum fuiſſe Beatæ Virgini ſalua fide poſſumus opinari: ſed de aliis omnibus certum de fide eſſe, quod omnes concipiantur in originali peccato, qui non fuerint ſimili ſpeciali priuilegio præſeruati.

Nec poteſt ad alios extendi exceptionis priuilegiũ.

Nè verò rurſus temerè quis hoc priuilegium ſpeciale alteri cuiquam præter Beatam Virginem tribueret, aduertit Valentia quæſt. 10. de Peccatis puncto 2., eſſe de fide, nulli alteri hoc priuilegium eſſe conceſſum. Alii verò dicunt, ſaltem temeritate & errore non vacare, qui alteri hoc priuilegium tribueret. Et quidem, cùm propoſitio Apoſtoli ſit vniuerſalis, intelligenda eſt eo modo quo ab Eccleſia declaratur: ſed Eccleſia permittit ſolùm excipere Beatam Virginem. Et præſertim Concilium Trident. ſeſſ. 5. in decreto de peccato originali in fine, inquit, *Declarat Sancta Synodus, non eſſe ſuæ intentionis, comprehendere in hoc decreto, vbi de peccato originali agitur, Beatam & immaculatam Virginem Mariam; ſed obſeruandas eſſe conſtitutiones Siſtxti quarti, ſub pœnis in eis cõtentis, quas innouat*. Præceperat autem Pontifex ſub excomunicatione, ne quis alterutrã opinionem de conceptione Beatæ Virginis inſimularet hæreſis aut erroris. Dum ergo Concilium declarauit ſuam intentionem de non comprehendenda Beata Virgine, tacitè inſinuauit ſuam intentionem de aliis omnibus comprehendendis, ne vlli alteri hoc ſpeciale priuilegium tribuatur. Et cùm Scriptura intelligi debeat iuxta declarationem Eccleſiæ, nihil obſtant, quæ ex Caietano

no de exemplo mortis & de redemptione Chriſti afferebantur.

At hinc vlteriùs Recentiores aliqui addiderunt, nec etiam eſſe de fide ex loco Apoſtoli, quòd Beata Virgo fuerit obnoxia originali peccato, ſeu habuerit debitum contrahendi peccatum, ſiue vt dici ſolet peccauerit in Adamo: dicentes, poſſe adhuc defendi, Beatam Virginem fuiſſe participem Redemptionis Chriſti, eò quòd ex meritis Chriſti excepta fuerit ab initio ex illa lege, qua Deus volũtates omnium poſterorum in Adamo obligauit quoad amiſſionem gratiæ & iuſtitiæ originalis. Sed de hac tota re in 3. par. proprio loco tractabimus.

An filij qui fuiſſet geniti ante lapſum Adami, cõtraxiſſent originale peccatum

Sextò demum, dubium eſt, An ſi Adamus antea filios aliquos genuiſſet, & poſtea peccaſſet, filii priùs geniti & exiſtentes in gratia, contraherent originale peccatum ex conſequenti lapſu Adami. Durandus in 2. diſt. 33. quæſt. 1. num. 7. ait, filios ante peccatum genitos, non amiſſuros gratiam, integritatem, & iuſtitiam originalem. Catherinus Opuſculo de Peccato originali cap. vltimo ait, non amiſſuros gratiam, ſed benè iuſtitiam originalem. Medina ait, non contracturos peccatum, etiam ſi Adamus peccaſſet poſt concubitum cum Heua ante infuſionem animæ in fœtu: ſed probabile eſſe, amiſſuros iuſtitiam originalem. Vaſquez diſp. 133. nu. 11. ſub dubio ait, contracturos, exceptis adultis qui iam proprio actu meruiſſent aliquem gradum gratiæ: omnes tamen amiſſuros iuſtitiam originalem. Hi autem qui diſtinguunt amiſſionem huius iuſtitiæ ab amiſſione gratiæ & contractione peccati, ſumunt iuſtitiam pro alijs Dei donis gratuitis vltra gratiam ſanctificantem.

Sed abſolutè certum videtur, eos qui eſſent adulti, hoc eſt compotes iam propriæ voluntatis, non amiſſuros gratiam, nec contracturos peccatum: hi enim qui vti poterant ſua libertate, non erant in aliena voluntate obligandi. De paruulis verò ante vſum rationis, tota res pendet ex pacto Dei: benè ergo potuiſſet Deus, vel eximere omnes natos ſeù conceptos ante peccatum, vel eos etiam in voluntate Adami obligare. Quid autem de facto Deus ſtatuerit, etiam quoad iuſtitiam originalem, non poteſt conſtare: nec eſt curioſiùs inquirendum, quandoquidem Deus ita de facto diſpoſuit, vt Adamus Heuam non cognouerit ante peccatum. Illud quidem eſt aſſerendum, quòd ſi quis Adami filius antea genitus, erat immunis ab originali peccato, tamen adhuc ſuos filios genuiſſet in peccato poſt lapſum Adami: eo nimirum quòd omnes ex Adamo deſcendentes erant obligati in voluntate Adami, ſaltem inquam ij qui poſt Adami peccatum concipiebantur: ſicut & nunc parentes iuſtificati iam ab originali peccato, adhuc gignunt filios macula originali infectos.

SECTIO QVINTA.

Quo pacto traducatur originale peccatum.

Diuus Auguſtinus, cùm tàm conſtanter & egregiè vbiquè Catholicam doctrinam de originali peccato defendat, difficillimum putauit, quo pacto traducatur: fuitquè in hac re valde perplexus. Vnde Epiſt. 29., ſatis eſſe debere docet, quòd certò ſcimus malum, modum etiam liberandi à malo, licèt non ſciamus modum quo paruuli cadant. Et vtitur exemplo cuiuſdam, qui lapſus in puteum, interroganti cuidam quomodo cecidiſſet, reſpondit, obſecro cogita quomodo hinc me liberes, non quomodo huc cecidi quæras: ita, quoniam fatemur de reatu peccati, tanquam de puteo, etiam infantis animam, Chriſti gratia liberandam; ſatis eſt ei, quòd modum quo ſalua fiat nouimus, etiam ſi nunquam quomodo in malum illud deuenerit nouerimus. Ac tandem tutius putat, propriam de hac re fateri ignorantiam, quam quicquam audacter aut temerè ſtatuere.

Ratio difficultatis, & quidã dicendi modi.

Præcipua difficultatis ratio Auguſtino fuit, vt patet Epiſt. 28., 157., & alibi: quia cùm anima rationalis non deducatur per generationem & propagationem ab Adamo, ſed creetur à Deo & infundatur corpori; non apparet, quomodo ab Adamo trahat originale peccatum.

catum. Et propter hoc Auguſtinus ijſdem locis, & in lib. de Anima & eius origine, & alibi; videns animam rationalem à Deo creari, & non videns modum explicandi traductionem originalis peccati; dubius hærens, nihil certi pronunciauit. Sed lib. 5. contra Iulianum cap 3. aliquantum ante finem, modum quendam indicauit, etiam ſi anima filij non à parentibus producatur: *Aut vtrumque*, inquit, ſcilicet anima & caro, *vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero*, ſcilicet anima in carne, *tanquam in vitiato vaſe corrumpitur, vbi occulta iuſtitia diuinæ legis includitur: quid autem horum ſit verum, libentiùs diſco quàm dico, ne audeam docere quod neſcio*.

Inſuper, ex parte parentum, quomodo transfundant in filios quos gignunt, originale peccatum, lib. 1. de Nuptijs & concupiſcentia cap. 24. & alibi, declarat, hanc peccati transfuſionem fieri ratione libidinis & concupiſcentiæ in congreſſu carnali: *Ex hac concupiſcentia carnis*, inquit, *tanquam filia peccati, & etiam matre multorum peccatorum, quæcunquè naſcitur proles, originali eſt obligata peccato, niſi in illo renaſcatur, quem ſine iſta concupiſcentia virgo concepit, & propterea quando in carne naſci dignatus eſt, ſine peccato ſolus eſt natus.*

Ex his, Magiſter in 2. diſt 31. explicat modum quo traducitur originale peccatum; & ſupponit ſolam carnem eſſe ex traduce parentum: aitquè; *Cùm ante peccatum vir & mulier ſine incentiuo libidinis poſſent conuenire, poſt peccatum non niſi cum libidine poſſunt conuenire, & ſic caro quæ concipitur in vitioſa concupiſcentia, polluitur & corrumpitur; ex cuius contactu anima cum infunditur, maculam trahit qua polluitur & fit rea*. Magiſtrum ſequuti ſunt, Gregorius, Gabriel, & quidam alij ibidem. Similiter Bonauentura ibi & Alenſis 2. par. quæſt. 105. membro 4. explicant, licèt anima non ex parentibus traducatur, infici & maculari ex contactu carnis quæ ex parentibus traducitur. Hunc dicendi modum refert etiam S. Thom. hîc art. 1. Ipſe autem quæſt. 83. art. 1. docet, peccatum originale traduci per ſemen eiuſquè virtutem tanquam inſtrumentum: eodemquè modo plures alij loquuti ſunt.

Non traducitur per ortum animæ ex parẽtibus.

Primò ergo, omnino certum eſt, peccatum originale non traduci per ortum animæ ex parentibus. Tum quia certum de fide eſt, animam rationalem à Deo creari & infundi, cùm ſit ſpiritualis, per ſe ſubſiſtens, non educta de potentia materiæ. Tum quia, etiam ſi anima deſcenderet à parentibus, non propterea peccatum parentis ex natura rei transfundi deberet in animam filii: etenim peccata per ſe ſpectata, ſe habent vt accidentia perſonalia & indiuidualia, quæ non oportet in filios ex parentibus deriuari.

Non per infectionẽ animæ ex carne.

Secundò aſſerendum eſt, peccatum originale non traduci per hoc quòd anima propriè inficiatur à carne quæ ex parentibus trahitur. Tum quia nec aſſignari poteſt quæ ſit hæc infectio carnis: quinimò caro humana de facto eſt in ſuo eſſe naturali, qualiter noſtra natura requirit. Tum quia non apparet, quomodo infectio carnis poſsit de ſe animam inquinare: cùm anima ſit ſpiritualis: & de facto conſtet, ſanctos viros habere animam puram & immaculatam in eadem carne mortali. Tum quia oppoſitus dicendi modus alludit ad aliam ſententiam conſtituentem peccatum originale in qualitate peſtifera corporis & animæ, quam ſententiam quæſt. ſequenti ſect. 2. refellemus.

Non ex parentum libidine.

Tertiò. Propria ratio quare traducatur originale peccatum ex parte parentum, non eſt libido cum qua naturali modo fit conceptio. Tum quia, etiam in ſtatu puræ naturæ eodem pacto vir & mulier conueniſſent ad generationem, nec tamen tunc fuiſſet originale peccatum. Tum quia ſi nunc Deus crearet virum & feminam ex nihilo, hi pariter cum libidine conuenirent, nec tamen gignerent filios in peccato. Tum è contra, ſi Deus de facto quibuſdam concederet vt ſine libidine conuenirent, adhuc gignerent filios in peccato. Tum demum, non apparet, quam vim ex natura rei habeat libido parentum ad traijciendum peccatum in filios conceptos.

Quartò. Non traducitur originale peccatum per ſemen generationi deſeruiens, quaſi per inſtrumentum phyſicum: certè

certè enim ſemen non habet ex ſe naturaliter hanc vim: & ex alijs quæ dicta ſunt idem planè conuincitur.

Sed ex cõſtitutione diuina. Quintò tandem, facilè explicandum eſt, quo pacto traducatur originale peccatum, ſcilicet ex conſtitutione diuina, quia Deus pro ſua auctoritate ac voluntate deputauit Adamum vt caput totius poſteritatis, in eoquè obligauit voluntates omnium deſcendentium: ita vt quicquid Adamus vellet quoad obſeruationem vel transgreſſionem illius præcepti de non comedendo, cenſerentur poſteri moraliter velle: cùm ergo Adamus deliquerit, omnes eius poſteri peccato maculati gignuntur. Nam & inter homines pro ſuis negotiis gerendis poteſt quis ſuum arbitrium alteri committere, vt quod ille fecerit ac voluerit, ipſe velle ac facere. cenſeatur: ſic homines conſtituere ſolent procuratores, qui ſuo nomine negotia expediant. Imò voluntas pupillorum, non ex eorum arbitrio, ſed ex conſtitutione legum, colligata cenſetur in his quæ fecerint eorum tutores ſeù curatores. Poterat ergo optimè Deus, tanquam ſupremus dominus, ſua auctoritate obligare voluntates omnium poſterorum in Adamo, vt dicebamus. Hinc factum eſt, vt omnes poſteri cenſeantur conſenſiſſe in peccatum per voluntatem Adami. Et hoc etiam eſt, quod à Theologis dici ſolet, & ex Apoſtolo ſumptum eſt, omnes in Adamo peccaſſe. Sic rem explicat S. Thom. hìc art. 1., qui & vtitur exemplo non inutili, licèt non per omnia ſimili: ſicut actus membrorum ſunt nobis voluntarij, non ex voluntate propria ſingulorum membrorum, ſed ex vnica totius hominis voluntate; ita, cùm omnes homines in Adamo tanquam membra in capite continerentur, ipſius capitis voluntate transfunditur peccatum etiam in membra.

Quia Deus contulit dona gratuita ſub conditione. Vel ita faciliùs idem poterit explicari. Deus non tenebatur concedere humano generi dona gratuita excedentia facultatem & exigẽtiam eius naturalem: voluit tamen pro ſua liberalitate concedere, ſed cum quadam conditione adimplenda ab Adamo primo parente, nempe ſi ipſe ſeruaſſet illud pręceptum: ſin verò ille peccaret, ſtatuit, ipſi auferre, & poſteris deinceps non conferre, gratiam aliaquè dona gratuita. Accidit quòd Adamus de facto peccauit, & ita poſteri eius gignuntur priuati gratia ſanctificante aliiſquè donis in originali iuſtitia incluſis: atquè hæc priuatio gratiæ, cùm ſit priuatio amicitiæ diuinæ, amicitiæ inquam alioqui debitæ ſub illa conditione ſi Adamus ſeruabat præceptum, verè habet rationem maculæ & peccati, quam conſequenter priuatio aliorum donorum aliaquè damna comitantur. Sic Anſelmus lib. de Conceptu Virginali, & alii Theologi, rem magis explicant exemplo Regis, qui alicui ſubdito donaret ciuitates, honores, & priuilegia, pro tota quoque eius poſteritate, dummodo tamen ipſe fideliter inſeruiret Regi, ſecus verò illa regia dona amitteret pro ſe & poſteritate. Sed tamen in rebus humanis, amiſſio talium bonorum non haberet rationem culpæ: at in rebus diuinis, amiſſio gratiæ ſanctificantis conſtituit rationem maculæ & peccati. Ad idem ſpectat, id quod notauit Trident. in Decreto de Peccato originali canone 2., Adamum, acceptam a Deo ſanctitatem, non ſoli ſibi, ſed etiam nobis perdidiſſe.

Et ex ſua voluntate deputauit primũ parentem reſpectu poſterorum. Itaquè, quantum eſt ex rei natura, neceſſarium non erat, ita fieri hoc Dei ſtatutum, vt ex voluntate progenitoris dependeret iuſtitia filiorum: quinimò pariter potuiſſet Deus conſtituere aliquem hominem qui non fuiſſet alios filios geniturus, vel etiam Angelum, tanquam caput dicto modo generis humani. Vnde patet, ex natura rei non requiri traductionem animæ, nequè carnis ex parentibus, cum libidine, & ſeminis miniſterio, ad traductionem originalis peccati. Sed tantùm ex voluntate Dei ita ſtatutum fuit, vt non niſi qui naturali via ab Adamo gignendi eſſent, in eius voluntate obligati cenſerentur. Fuitquè hæc Dei conſtitutio prudentiſsimè facta, & rebus ipſis accomodata; vt idem homo qui futurus erat caput generis humani quoad naturam, eſſet etiam caput in genere moris, ad conſeruandam vel amittendam originalem iuſtitiam.

Non ipſe Deus ſed Non autem per hoc, originalis peccati cauſa & auctor dici debet Deus, ſed

Adamus eſt cauſa originalis peccati.

ſed ſolus Adamus peccans. Deus enim tantùm conſtituit Adamum vt caput dicto modo: ſed quòd Adamus peccaret, non fuit à Deo, ſed ex voluntate ipſius Adami. Sicut Legislator qui aliquid præcipit, cuius præcepti traſgreſſores peccant, non eſt cauſa peccati eò quod ipſe legem condidit; non enim per hoc eſt auctor vt alij contra legem faciant. Adamus verò peccans, eſt cauſa originalis peccati, non quidem phyſica, ſed moralis. Nec enim Adamus quicquam nunc phyſicè in filios operatur: & peccatum Adami cùm ſtatim tranſierit, non poterat deinceps phyſicè influere: ſed moraliter & per modum demeriti factum eſt, vt per peccatum Adami omnes poſteri gratiam & iuſtitiam originalem amiſerint.

An verò neceſſarium fuerit, vel ſaltem de facto interceſſerit pactum expreſſum inter Deum & Adamum, hoc eſt notificatum ipſi Adamo, negat Sotus lib. 1. de Natura & gratia cap 10. Multi affirmant de facto interceſſiſſe, licet non fuerit ſimpliciter neceſſarium: & colligunt ex Geneſ. 17. & Oſeæ 6. Et quidem ſatis probabile eſt, cùm Deus dixit Adamo, *In quacunque die comederis &c.*, id illi reuelaſſe, non tantùm pro ipſomet, ſed etiam pro poſteris dictum eſſe, quoad amiſſionem totius iuſtitiæ originalis: verè tamen neceſſarium non erat id totum notificari Adamo; quinimo ſufficiebat, Deum id conſtituiſſe, & Adamum ex ſua libera voluntate peccare, ad hoc vt ſequeretur in poſteris amiſſio originalis iuſtitiæ: multoquè minùs oportebat, vt Adamus conſentiret & Dei pactum acceptaret.

Explicantur quadã dicta Patrum.

Ex his demum explicandæ ſunt loquutiones illæ quas initio commemorauimus, & ſi quæ ſimiles apud Patres & Doctores inueniuntur. Ad Auguſtinum dubitantem de origine animæ, iam certiſſimum eſt, animam non eſſe ex traduce parentum, ſed à Deo infundi. Ad alium dicendi modum, quo explicabatur anima trahere originale peccatum ex contactu carnis, debet id ſic explicari: quòd ex conſtitutione Dei, eo ipſo dum anima vnitur carni propagatæ ex Adamo, non recipit gratiam & iuſtitiam, & ſic contrahit originale peccatum. Rurſus, quia libido parentum in conceptione prolis, ſignum eſt corruptionis humanæ naturæ ex lapſu Adami: ideo per quamdam concomitantiam dicitur traducij originale peccatum ex libidine parentum, ideſt ex tali conceptione humanæ prolis. Ac demum dicitur peccatum originale traduci per ſemen tanquam per inſtrumentum morale: quia ſcilicet, cum ſit inſtrumentum phyſicum generationis, ſimul facta fuit illa conſtitutio Dei, vt omnes qui tali via ab Adamo deſcenderent, in eius voluntate obligati eſſent, & illo peccante traherent originale peccatum.

QVÆSTIO OCTVAGESIMASECVNDA

De Eſſentia Peccati Originalis.

PRAESENTEM quæſtionem in quatuor diuidit articulos S. Thomas. Primò docet, peccatum originale non eſſe habitum, tanquam qualitatem inclinantem potentiam ad agendum, ſed eſſe inordinatam quamdam diſpoſitionem habitualem animæ. ſicut eſt ægritudo corporis. Secundò docet, peccatum originale eſſe vnum numero in ſingulis hominibus, vtpote ortum ex vno ſolo primo peccato Adami: eſſe item vnum ſpecie & proportione in omnibus hominibus, nempe penes priuationem iuſtitiæ originalis. Tertiò docet, originale peccatum non eſſe formaliter concupiſcentiam ſiue inordinationem partis ſenſitiuæ; ſed formaliter eſſe priuationem iuſtitiæ originalis, ad quam conſequenter

ter

ter & materialiter ſe habet omnis alia inordinatio humanæ naturæ. Quartò docet, peccatum originale eſſe æqualiter in omnibus: tum quia omnes æquè priuantur tota originali iuſtitia: tum quia omnes æqualiter referuntur ad primum huius peccati principium.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Peccatum originale veram habeat rationem peccati & culpæ, & cuius ſpeciei.

Rationes dubitandi RAtiones dubitandi ſunt. Primò, peccatum & culpa eſt actus malus, vt patet ex S. Thoma ſupra quæſt. 21., & ex hactenus dictis de peccatis: ſed in infantibus qui concipiuntur nullus eſt actus malus: ergo nihil eſt in illis quod veram habeat rationem culpæ. Secundò, peccatum eſt dictum factum vel concupitum contra legem: ſed paruuli non dicunt faciunt aut concupiſcunt quidquam contra legem, imò nulla lege pro tunc obligari poſſunt: ergo. Tertiò, nihil quod eſt à natura, eſt peccatum: ſed originale eſt à natura: ergo non eſt peccatum. Maior habetur ex Ariſt. 3. Ethic. cap. 5. dicente, non eſſe quemquam vituperio dignum ob ea quæ ſunt à natura. Minor habetur ex Apoſtolo ad Epheſ. 2. *Eramus natura filij iræ, ſicut & cæteri*. Quartò, non eſt peccatum niſi voluntarium & liberum: ſed paruulis nihil eſt voluntarium & liberum: ſi autem dicatur peccatum originale eſſe ijs voluntarium voluntate Adami, hoc non eſt propriè voluntarium: ergo nec propriè peccatum: vel ſaltem non eſt tam propriè voluntarium & peccatum, ſicut in nobis ſunt peccata perſonalia.

Propter quædam ex his, Durandus in 2. diſt. 30 quæſt. 2. ſignificat, peccatum originale non eſſe propriè culpam & peccatum: ſed numero 6. tantùm ait, peccatum actuale in adulto eſſe magis propriè peccatum quàm originale in paruulo, quia eſt magis propriè voluntarium: & numero 8. peccatum originale non eſſe illo modo propriè peccatum, quo actuale eſt voluntarium propriè perſonali voluntate peccantis: & num. 9. quaſi ſub dubio relinquit, num peccatum originale dici debeat propriè peccatum. Idem ſignificat Ruardus Art. 2. §. *Ex his videmus*, circa medium: vbi ait, *Hanc ſententiam, quòd peccatum originale non eſt propriè peccatum, clarè docent Concilium Arauſicanum & Tridentinum, dicunt enim peccatum originis eſſe mortem animæ, cùm tamen peccatum propriè dictum ſit mortis cauſa*. Sed potiùs hic Auctor, vt ex toto eius diſcurſu colligitur, dicere voluit, concupiſcentiam non eſſe propriè peccatum. Quod quidem rectè docuit contra recentiores Hæreticos: vnde ad mentem eius legendum videtur, *Quòd peccatum originale non eſt propriè concupiſcentia, docent Concilia, quia dicunt, peccatum eſſe mortem animæ, cùm tamen concupiſcentia ſit mortis cauſa*: ſubdit enim, non concupiſcentiam ſed mortem animæ eſſe propriè peccatum. Deinde S. Thom. in 2. diſt. 35. quæſt. 1. art 2. ad primum ait, peccatum non dici vniuocè de peccato originali & actuali. Capreolus diſt. 30. quæſt. 1. art. 3. ad argumenta Durandi contra ſecundam concluſionem, ait dici æquiuocè. Riccardus diſt. 32. art. 3. q. 2. ait dici analogicè.

In hac re certum eſt apud Theologos, peccatum originale verè & propriè habere rationem peccati & culpæ. Colligitur planè ex modo loquẽdi Scripturæ, Patrum, & Conciliorum: nempe in poſteros ex Adamo transfundi, non tantùm peccati pœnam quæ impropriè dicatur peccatum, ſed verè transfundi peccatum. Imò Concil. Trident. ſeſſ. 5. canone 5. ſic expreſſe ait: *Si quis aſſerit, in Baptiſmo non tolli totum id quod veram & propriam peccati rationem habet, anathema ſit*: in quibus verbis, licèt intentio Concilii fuerit damnare errorem Hæreticorum dicentium, in Baptiſmo non tolli ſed tantùm tegi & occultari peccatum: tamen planè ſupponit, peccatum Baptiſmo tollendum, ſcilicet originale, eſſe verè & propriè peccatum. *Peccatum originale eſt verè peccatum.*

Eſt habituale peccatum.

Non eſt autem in nobis peccatum actuale, ſed habituale. Hoc voluit S. Thom. art. 1. Sciendum namquè eſt, non ſolùm dari peccatum actuale, quod eſt opus malum: ſed etiam habituale, quod quidem non eſt habitus vitii, ſed eſt macula quæ relinquitur in anima per actum peccati: & hęc macula eſt verè & propriè peccatum, non actuale, ſed habituale: eſtquè inimicitia cum Deo. Vnde ſicut dicimus quempiam committere peccatum, ſcilicet actuale: ita dicimus, habere peccatum, & manere in peccato, ſcilicet habituali: & à peccato quidem actuali vnuſquiſquè denominatur peccans, à peccato verò habituali peccator. De qua re quæſt. 86. ex profeſſo agendum eſt. Certè ergo peccatum originale non eſt peccatum actuale in ſingulis hominibus: non enim cùm concipiuntur, actu ſuo peccant. Sed in hac re non datur aliud peccatum actuale niſi illud ipſũ Adami, quo poſteri non dicuntur peccare in ſe, ſed in Adamo. At, ſicut ex peccato actuali vniuſcuiſquè oritur macula ipſi perſonalis, ita ex illo Adami peccato oritur macula originalis in omnibus poſteris: & hoc eſt eorum originale peccatum, quo formaliter denominantur peccatores. Peccatum ergo originale habet veram & propriam rationem peccati habitualis.

Vniuocè conuenit cum aliijs habituali bus peccatis.

Hinc ſequitur, peccatum originale vniuocè conuenire in ratione peccati habitualis cum aliis peccatis habitualibus perſonalibus: omnia enim habent hanc communem rationem maculæ & inimicitiæ cum Deo: quæ eodem modo explicanda erit infra in peccato originali, ſicut quæſt. 86. in peccato perſonali. Cum peccato verò actuali, eo modo conuenit originale, quo in vniuerſum habituale cum actuali, vt ibi dicemus.

Pertinet ad ſpeciẽ inobedientia.

Ac demum, eo modo quo peccatum habituale in plures ſpecies diſtingui poteſt, iuxta ſpecies peccatorum actualium ex quibus deriuatur; alia enim eſt macula homicidii, alia furti, & ſic de variis peccatis: hoc inquam modo peccatum habituale reducitur ad eam ſpeciem peccati, in qua eſt ſuum actuale peccatum. Sic originale peccatum ad illam peccati ſpeciem pertinebit, cuius fuit actualis lapſus Adami, ex quo deriuatur noſtrum originale. Cumquè antea dictum ſit, ſpecialiter ex culpa inobedientiæ traduci originale peccatum; ſequitur, ad hanc tandem ſpeciem pertinere.

Rationes dubitandi ſoluuntur

Et ex his ad priores rationes dubitandi facilè reſpondetur. Ad primam, peccatum originale non eſſe illo modo peccatum quo dicitur opus malum; ſed illo modo quo macula dicitur peccatum, ſcilicet habituale: & hoc etiam eſt in ſuo genere propriè peccatum. Ad ſecundam, omne quidem actuale peccatum, eſt actus contra legem; ſed habituale oritur ex aliquo actu contra legem: & huiuſmodi eſt originale. Nequè verò oportet, vt ipſemet cui ineſt originale peccatum, propria voluntate fecerit contra legem; ſed ſatis eſt id verificari per alienam voluntatem. Ad tertiam negatur maior quantum ad hanc partem: quia nimirum poteſt eſſe, vt aliquid quod eſt à natura, ſi ſit aliena voluntate & culpa contractum, reddat hominem dignum pœna. Ariſtoteles autem id ignorauit, cui originalis peccati myſterium non erat notum. Vel dici poteſt, paruulos ob originale peccatum non eſſe vituperio hoc eſt reprehenſione dignos; non enim reprehenditur quiſpiam eo quod peccatum originale contraxerit: ſed non omne peccatum dicetur vituperio dignum, ſed tantùm perſonale reſpectu eiuſdem qui peccauit. Ad quartam, ſatis eſt, quòd peccatum ſit aliena voluntate liberum & voluntarium, eo modo quo antea explicauimus, peccatum originale fuiſſe voluntarium Adamo, & in Adamo poſteris. Ad quod nec etiam erat neceſſarium, vt Adamus cognoſceret hoc damnum ſequuturum in filiis; ſed ſatis erat, ipſum voluntariè peccaſſe: ſicut ad contrahendum peccatum habituale & maculam in vnoquoque peccante, non requiritur vt peccans id totum cognoſcat; ſed ſatis eſt, quòd cognoſcens ſe peccare, voluntariè peccat.

Ob hunc verò voluntarii modum, adhuc peccatum originale dici debet propriè voluntarium, atquè adeò propriè peccatum; quia licèt ſit aliena volun-

luntate voluntarium, tamen eſt hoc modo propriè voluntarium: & hæc ipſa propria ratio peccati denotatur per hanc appellationem, qua vocatur originale peccatum. Qui verò propter hoc diceret, peccatum originale non eſſe tam propriè peccatum ſeù voluntarium, ſicut perſonale; dummodo fateatur vtrumquè eſſe propriè peccatum, non ita grauiter erraret. Sed tamen abſolutè dici potiùs debet, peccatum originale eſſe tam propriè voluntarium ſicut perſonale, diuerſo tamen genere voluntarii. Eſto etiam dici poſſit minùs voluntarium: ſicut calidum vt vnum eſt minùs calidum, quàm vt octo, non tamen eſt minùs propriè calidum. Et in peccatis ipſis perſonalibus, aliud eſt voluntarium in ſe & aliud in cauſa, aliud ſcienter & aliud per ignorantiam culpabilem: ſed non per hoc dicimus, vnum eſſe minùs propriè peccatum quàm aliud, licèt dicamus eſſe minus peccatum quàm aliud. Attamen, reſpectu peccati venialis peccatum originale abſolutè dici debet maius peccatum: quia licèt ſit minùs voluntarium, tamen ſe habet vt mortale, in hoc quòd reddit hominem Deo inimicum, & dignum pœna æterna.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Peccatum originale ſit ipſamet ſubſtantia hominis, Vel concupiſcentia, aut qualitas noxia.

EX recentioribus Hæreticis, Matthias Illiricus, imitatus Manichæos, qui conſtituebant res ſubſtantialiter malas, putauit, peccatum originale eſſe ſubſtantiam hominis; & per peccatum Adami mutatam eſſe quamdam formam ſubſtantialem in homine, inductamquè eſſe opera Diaboli formam malam, imaginem ſubſtantialem ipſius Diaboli. Fauent huic impietati quædam dicta Lutheri, & adhærent alii ex ſectatoribus eius, vt refert Bellarm. lib. 5. de Statu peccati cap. 1.

Lutheri ſententia, & aliorum ferè communis eiuſdem ſæculi ſectariorum, fuit, Peccatum originale eſſe concupiſcentiam prout ad malum pronam: & non tantùm intelligunt appetitum hominis ſenſitiuum, ſed alias quoquè potentias humanas prout inuoluunt alios defectus, totamquè naturæ corruptionem quam ex Adami peccato humanum genus incurrit.

Quorundam verò Theologorum ſententia fuit, peccatum originale eſſe qualitatem noxiam, quam vocarunt morbidam & peſtiferam, ex peccato Adami in carne inſitam, & ex carne in anima: hancquè qualitatem in anima formaliter eſſe originale peccatum, & inclinare ad alia peccata. Occaſionem præbuit huic dicendi modo Magiſter in 2. diſt. 31. Et ſequuti ſunt Henricus Quodlib. 2. quæſt. 11., Altiſiodoren. lib. 2. tractatu 27. cap. 1. & 2., Gabriel & Gregorius in 2. diſt. 30., Gulielmus Pariſienſis de Vitiis & peccatis cap. 4., Driedo lib. 1. de Gratia & libero arbitrio tract. 3. cap. 3.

Peccatum originale nō eſt ſubſtantia hominis, vel concupiſcentia.

Hæ omnes ſententiæ falſæ ſunt: duæ primæ ſunt hæreticæ: tertia communiter à Theologis improbabilis reputatur. Contra eas omnes facit definitio, Trident. in decreto de peccato originali can. 2., *Si quis aſſerit, non tolli in Baptiſmo, totum id quod veram & propriam rationem peccati habet, ſed illud dicit tantùm radi aut non imputari; anathema ſit.* Sed certè in Baptiſmo non tollitur ſubſtantia, aut vlla pars vel forma ſubſtantialis hominis: non deletur concupiſcentia, nec qualitas vlla phyſica: cùm conſtet, etiam poſt Baptiſmum homines vexari a concupiſcentia, haberequè in ſe inclinationem carnis trahentem ad peccatum, alioſquè defectus corruptæ naturæ: ſicquè Trident. ibidem ſubdit, *Manere in Baptizatis concupiſcentiam vel fomitem, fatetur Sancta Synodus.* Plura verò ad probandum, in iuſtificatione verè deleri, & non tegi tantùm aut occultari peccatum, contra recentiores Hæreticos proſequemur poſtea q. 113.

Deinde contra errorem Illirici faciũt omnia quę fides Catholica aduerſus Manichæos docet & confirmat, ſcilicet nullam dari ſubſtantiam malam, omnéq;

rem eſſe à bono Deo, & ſimilia: nec oportet plura contra illum errorem ſeù potiùs delirium adiungere. Rurſus, concupiſcentiam formaliter non eſſe peccatum, patet ex illo Iacobi 1., *Vnuſquiſq; tentatur à cõcupiſcentia ſua, quæ cum conceperit parit peccatum:* ergo concupiſcentia in ſe non eſt peccatum, ſed ſolùm eſt cauſa peccati, quatenus inducit hominem ad illicita. Et hæc eſt frequens Auguſtini doctrina, aliorumquè Patrum. Quinimò non ſolùm concupiſcentia ſumpta in actu primo & per modum potentiæ, non eſt formaliter peccatum: ſed nec etiam inordinati motus concupiſcentiæ in actu ſecundo, ſunt formaliter peccata, niſi quando ijs homo ſua voluntate conſentiat. Patet etiam ratione: quia concupiſcentia in actu primo eſt potentia naturalis, & fuiſſet in homine condito in puris naturalibus: at vtique dici non poteſt vlla potentia natiua hominis, ſicut nec hominis natura, eſſe peccatum: ergo. Sed adhuc plura contra vtranque Hæreſim congerunt Bellarminus lib. citato & Valentia q. 12. de Peccatis.

Non eſt qualitas noxia. Demum, peccatum originale non eſt illa qualitas noxia, nec datur talis qualitas. Non enim fluxit in Adami carne ex pomo vetito: ſi quidem illud pomum ſecundùm ſe bonum erat, ſolùmq; ex prohibitione Dei eius comeſtio fuit illicita. Nec immiſſa fuit à ſerpente, vt fingit Gregorius: nec enim Dæmon habebat vim producendi huiuſmodi qualitatem, ſed tantùm ſuadendo induxit Heuam ad peccandum. Vnde, quod dixit Auguſtinus aliuſuè Auctor lib. 4. Hypognoſticon paulò ab initio, *In Peccato Adami, fraudifero flatu ſerpentis, venenoſa & mortifera libido inflicta eſt:* hoc inquam debet intelligi metaphoricè: nempe per flatum ſerpentis, eius ſuggeſtio; & per mortiferam libidinem, corruptio naturæ orta ex peccato. Nec etiam ex carne in animam poteſt qualitas noxia refundi: quia caro non habet vim phyſicè & directè operandi in animam. Nec etiam à parentibus in filios poſſet talis qualitas transfundi. Nec dici poteſt, Deum per ſe & immediatè eſſe eius auctorem, infundendo illam in omnibus hominibus dum concipiuntur. Nec etiam in tali qualitate conſtitui poteſt ratio peccati: quia peccatum potiùs in deformitate & priuatione conſiſtit. Vnde dum homo alia peccata ex propria voluntate committit, non inde reſultant noxiæ qualitates, inficientes ipſum hominem, tanquam peccata habitualia.

Auctoritates quaſdam Scripturæ & Patrũ, & rationes, quas Hæretici pro ſuis erroribus afferebant, ſatis explicant & ſoluunt Bellarminus & Valentia. *Auctoritates quadã explicantur.* Quod verò ait S. Th. art. 3., concupiſcentiam ſe habere veluti materiale in peccato, & quod Auguſtinus etiam ait lib. primo de Nuptiis & concupiſcentia cap. 25., concupiſcentiam quæ eſt peccatum, relinqui in Baptizato, ſed non imputari deinceps, quia tollitur ab illa reatus: hæc inquam ſic intelligenda ſunt. Vel ſumendo concupiſcentiam pro corruptione naturæ: eamquè dici materiale peccati, quatenus ſuo modo ad peccatum ſpectat, quia & eſt effectus peccati, & eſt cauſa peccatorum ad quæ inclinat. Sic Trident. in Decreto de Peccato originali declarat, concupiſcentiam quandoquè in Scripturis appellari peccatum, quia ex peccato eſt, & ad peccatum inclinat. Vel debent intelligi, ſumendo concupiſcentiam pro natura ipſa hominis & potentiis eius, prout originali iuſtitia deſtitutis: cùm enim peccatum originale formaliter conſiſtat in priuatione huius iuſtitiæ, vt docet S. Thomas; ſubiectum huius priuationis eſt vtique ſubiectum originalis peccati; & ideo S. Thomas dixit, ſe habere veluti materialiter ad peccatum. Nequè aliud voluit Auguſtinus, qui potiùs expreſsè declarauit, concupiſcentiam ſecundùm ſe non eſſe peccatum, ſed ratione reatus, vel concupiſcentiam quatenus ſubiectum reatus, eſſe peccati ſubiectum: quia formaliter conſtituebat peccatum in ipſo reatu. Ideoquè ait, in Baptiſmo, cùm remittitur peccatum, non tolli concupiſcentiam vt ampliùs non ſit, ſed vt deinceps non ſit peccatum, hoc eſt non ſit ſubiectum peccati, cùm nempe deleatur reatus. Et hoc ipſum quod eſt deleri peccatum, Auguſtinus dixit, concupiſcentiam non imputari ampliùs ad peccatum.

Fun-

Et fundamentum oppoſitum diluitur. Fundamentum verò illorum Theologorum pro qualitate noxia, fuit auctoritas Auguſtini lib. 1. de Nuptijs & concupiſcentia cap. 25., vbi explicans peccatum ait, *Eſt affectio quædam malæ qualitatis, ſicut languor*: & cap. 31. appellat morbidum carnis affectum. Imò poſt hæc, cùm Iulianus malè accepiſſet hoc dictũ, Auguſtinus id rurſus defendit lib. 6. contra Iulianum cap 7. Et addit, hanc qualitatem minui per qualitatem oppoſitam, ideſt habitum: ſicut etiam ibi de Nuptijs & concupiſcentia dixerat, concupiſcentiam minui virtutum exercitio, augeri vitiorum exercitio. Addi poteſt ratio: quia non videtur humana natura per ſe ipſam eſſe tam prona ad malum ſicut experimur: ergo potiùs infecta videtur quadam morboſa qualitate trahente ad malum. Sed certè D. Auguſtinus in illis locis, non tàm loquebatur de ipſo peccato, quàm de concupiſcentia: & hæc verè eſt qualitas, ſi ſumatur pro potentia hominis. Quæ tamen per ſe eſt naturalis homini: ſed quia per iuſtitiam originalem coercebatur ſub imperio rationis, hinc poſt amiſſam illam iuſtitiam, ſe habet vt affectio mala, ideſt inordinata, & ſicut languor naturæ. Cùm verò dixit, hanc qualitatem minui, conſiderauit in illa habitus quoquè vitioſos, quos homo ipſe ſolet acquirere, qui vtique per virtutum habitus minuuntur: & ſic etiam inordinata inclinatio hominis ad malum, poteſt & ſolet augeri per habitus vitiorum. Natiua verò inclinatio ad malum, quam de facto humana natura ex ſua origine patitur, eſt quidem ex ipſa natura: non tamen fuiſſet eodem modo in ſtatu innocentiæ; quia nimirum fuiſſet impedita ratione iuſtitiæ originalis, vt quæſt. 85. magis explicabimus.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Peccatum originale ſit reatus pœnæ.

Sententia affirmans. FVit ſententia quorundam, vt refert Magiſter in 2. diſt. 20. cap. 5. dicentium, ob peccatum actuale primi parentis omnes poſteros factos eſſe obnoxios & obligatos pœnæ conſtitutæ à Deo; nec aliud in illis eſſe peccatum originale, quàm huiuſmodi reatum pœnæ. Sequutus eſt Roffenſis Art. 2. contra Lutherum. Fauet Durandus in 2. diſt. 20. quæſt. 3., vbi reatum ſumit pro dignitate pœnæ, non cuiuſcunque, ſed priuationis iuſtitiæ originalis: & ita dignitatem carendi hac iuſtitia, ſeu indignitatem eam habendi, eſſe formaliter originale peccatum. Hanc verò de reatu, fuiſſe Auguſtini ſententiam, putat Vaſquez diſp. 132. cap. 3., eò quòd non ſolùm lib. 1. de Nuptiis & concupiſcentia cap. 26. & alibi ſæpè dixit, peccatum originale eſſe reatum: ſed inſuper lib. 6. contra Iulianum cap. 8., vt magis explicet hunc reatum, ait manere in occultis legibus Dei, quæ conſcriptæ ſunt quodammodo in mentibus Angelorum; eſſequè tanquam in chirographo ſcriptum in notitia ſpiritualium poteſtatum, per quas pœna exigitur peccatorum.

Communis tamen & vera Theologorum ſententia cum Magiſtro ibidem eſt, in poſteris Adami non reperiri tantùm reatum pœnæ ob culpã ipſius Adami, ſed verè aliquid quod propriè ſit originale peccatum. *Concluſio negans.* Probatur primò ex hactenus dictis: cùm enim Scriptura, Concilia, & Patres docent, dari originale peccatum, intelligunt non tantùm obligationem ad pœnam propter culpam Adami, ſed proprium peccatum poſterorum: præſertim vbi expreſsè dictum eſt, non tantum peccati pænam, ſed etiam peccatum ipſum tranſire in poſteros. Sic ad Rom. 5. *Peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors*. Et expreſsè in Concil. Arauſic. can. 2. *Si quis mortem tantùm corporis quæ eſt pœna peccati, non autem peccatum quod mors eſt animæ, per vnum hominem in omne genus humanum tranſiſſe teſtatur, iniuſtitiam Deo dabit.* Perſpicuè etiam Trident. de Peccato originali. *Si quis dicat, Adamum mortem & pœnam corporis tantùm in omne genus humanum tranſfudiſſe, non autem etiam peccatum quod mors eſt animæ, anathema ſit.* Et probat ex loco Apoſtoli allegato. Eodemquè modo Sacri Doctores & Patres frequenter loquuti ſunt.

Secundò. Vaſquez probat: quia oppoſita ſententia cum Pelagii errore coincidat; quoniam Pelagius non negauit, nos per peccatum Adami incurriſſe pœnas pœnæquè reatum. Sed mirum eſt, quòd hic Auctor eam ſententiam tribuit Auguſtino, & reputat pelagianã: cùm Auguſtinus tot libros ſcripſerit, & tam egregiè pro doctrina catholica de peccato originali contra Pelagianum errorem diſputauerit. Licèt ergo Pelagius concederet, nos incurriſſe aliqua damna per peccatum Adami: tamen non conſtat conceſſiſſe, nos inter alia damna incurrere priuationem gratiæ & iuſtitiæ, imò dicebat, paruulos ſine Baptiſmo decedentes habituros vitam æternam: nec etiam conſtat, an fateretur, illa damna habere rationem pœnæ: ac tandem, ſiue reatum pœnæ, ſiue quicquid aliud in paruulis, non concedebat eſſe peccatum. Sed nihilominus, ea ſententia accedit ad Pelagianum errorem: & non aſſignat veram ac propriam rationem peccati, quam aſſignare oportet in omnibus paruulis: cùm reatus pœnę non ſit propriè peccatum: & hoc ſufficit vt illa ſententia ſit omnino falſa & ab omnibus reijcienda.

Quia reatus pœna non eſt formaliter peccatum, ſed ſequitur ex peccato.

Tertiò. Reatus pœnæ non eſt propriè peccatum, ſed eſt proprietas conſequens ad peccatum: pœna enim ſequitur culpam, & ideo quis eſt pœnæ reus, quia peccator eſt: nec eò formaliter quiſquam malus eſt & peccator, quia reus pœnæ; ſed cùm malus ſit, conſequenter eſt pœnæ debitor: ſiue reatus pœnæ ſumatur pro obligatione ad pœnam, ſiue pro dignitate pœnæ.

Quartò. Si reatus pœnæ ſumatur pro obligatione ſeu deputatione ad pœnam: hæc deputatio proximè in Dei voluntate conſiſtit, quatenus decreuit Deus inferre pœnam pro peccato; cùm alioqui ſimpliciter potuiſſet ſtatuere non inferre aliam pœnam, ſtante adhuc ipſo peccato: non ergo obligatio ſeu deputatio ad pœnam, ſed aliquid aliud formaliter eſt peccatum.

Quintò. Si reatus pœnæ ſumatur pro dignitate pœnæ, quæ dignitas conuenit homini pro peccato, etiam ſi Deus alioqui ſtatuiſſet non punire peccatorem; adhuc enim verum eſſet, impium ex parte ſua eſſe dignum pœna: hæc inquam dignitas non rectè dicetur eſſe formaliter originale peccatum: petendum enim eſt, quid ſic hæc dignitas in homine peccatore tranſacto iam peccato. Vel enim eſt relatio, quæ dici deberet relatio rationis, ſiquidem non poteſt cogitari relatio realis relinqui in homine poſt peccatum: at peccatum explicari debet pro eo quod ſit in re, & hoc eſt quod inquirimus: ergo recurrendum eſſet ad fundamentum relationis, quod eſt peccatum præteritum. Vel ergo rurſus hæc dignitas pœnæ, eſt denominatio ſumpta ex eodem peccato præterito connotando pœnam: & hic dicendi modus coincideret cum alio conſtituente originale peccatum in eodem actuali Adami peccato, quatenus extrinſecè denominante poſteros, quem dicendi modum refellemus ſectione ſequenti: imò aſſignaret aliquid minus quàm peccatum pro ipſo peccato, nempe dignitatem pœnæ, quæ prout dicit connotationem pœnæ, non eſt culpa, ſed ſupponit culpam.

Sextò. Ex his patet, nec etiam dignitatem carendi iuſtitia originali eſſe formaliter peccatum, vt dicebat Durandus. Si ergo peccatum formaliter conſtituetur in ipſa carentia iuſtitię, vt videbimus: ſic dignitas carendi hac iuſtitia, eſt debitum incurrendi originale peccatum: & hominem eſſe dignum carere hac iuſtitia, eſt eſſe obnoxium vt contrahere debeat originale peccatum: quod debitum tribuunt vt plurimum B. Virgini, etiam illi qui alioqui illam faciunt originalis labis expertem.

Explicatur Auguſtinus.

Ad D. Auguſtinum, qui peccatum originale ſolet appellare reatum, dicendum eſt, non intellexiſſe ſolummodò pœnæ reatum. Magiſter enim aliquè Theologi communiter viderunt, aliquid aliud præter pœnæ reatum eſſe, in quo conſtituatur originale peccatum ſecundùm rationẽ culpæ. Et quidẽ Auguſtinus conſtanter vbiquè docet, paruulos ex Adamo contrahere non tantùm pœnam, atquè adeo reatum pœnæ, ſed peccatum & culpam. Nomine ergo reatus Auguſtinus intellexit formaliter peccatum & culpam, ſeu deformitatem quæ formaliter conſtituit peccatum: intellexit

xit autem culpam & deformitatem habitualem. Sic dixit eodem illo loco de Nuptiis & concupiſcentia, quando quis peccat, peccatum tranſire actu, ſed manere reatu, ideſt macula & culpa habituali, vt Theologi communiter explicant. Et inſuper ibi ait, *Hoc eſt non habere peccatum, reum non eſſe peccati: nam qui facit adulterium, etiam ſi nunquam deinceps faceret, reus eſt adulterij, donec illius remiſſionem conſequatur*. Et lib. 1. Retractationum cap. 5. aliquantum ab initio ait, *Peccatum quod paruulos ex Adamo originaliter trahere dicimus, ideſt reatu eius implicatos, & ob hoc pœnæ obnoxios detineri, &c.* Vbi planè denotat, paruulos eſſe obnoxios pœnæ, eo quòd implicantur reatu peccati: ergo per hunc reatum non intellexit reatum tantùm pœnæ.

Et quidem, optimè ſumi poteſt reatus, & à Theologis ſumi ſolet, pro eadem ipſa culpa. Vnde Magiſter in 2. diſt. 42. cap. 5. notauit, in Scriptura reatum multipliciter ſumi, ſcilicet pro culpa, pro pœna, pro obligatione pœnæ: & alii Theologi diſtinguunt duplicem reatum, ſcilicet culpæ & pœnæ. Conſonat ſignificatio nominis: reatus enim eſt, quo formaliter quiſpiam reus eſt: ſed reus dicitur quis, non tantùm quatenus obnoxius pœnæ, ſed quatenus peccator eſt & impius: at peccator & impius, vtique culpa & impietate reus eſt: ergo reatus ſumi poteſt non tantùm pro debito pœnæ, ſed etiam pro deformitate culpæ: & ſic accipiebatur ab Auguſtino. Nec obſtat quod dixit illo loco contra Iulianum: id enim ibi dixit, quia referens ex Iuliano, reatum ſeù peccatum manere in conſcientia peccatoris, hoc impugnat, quia ſi quis obliuiſcatur ſui peccati, ſequeretur non eſſe amplius reum: quare pro eo quod Iulianus dicebat reatum eſſe in conſcientia peccatoris, dixit Auguſtinus eſſe in mente Dei & Angelorum, quia inde nunquam obliuione deletur; hoc autem intellexit obiectiuè, quia Deus & Angeli cognoſcunt noſtrum reatum: cognoſcunt verò non tantùm debitum pœnæ, ſed etiam culpam ob quam peccator eſt obnoxius pœnæ.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Peccatum originale ſit idem Adami Peccatum, poſteris imputatum, eiſue communicatum.

Albertus Pighius Controuerſia 1. de Peccato originali, Catherinus Opuſculo de Peccato originali, Salmeton ſuper ad Rom. 5. diſp. 45. & 46., defendentes, peccatum originale eſſe verè peccatum, nec inuenientes in paruulis ipſis quod videretur verè peccatum; cogitarunt, peccatum originale non eſſe aliud, quam illud ipſum primum ab Adamo commiſſum, imputatum deinceps poſteris quaſi proprium ſingulorum, eoque vno peccato omnes poſteros eſſe inquinatos, ſicut fuit ipſe Adamus. Idque præterea colligunt ex Scriptura, Rom. 5. *In quo omnes peccauerunt*, & infra *Per inobedientiam vnius peccatores conſtituti ſunt multi*. Item ex Patribus, qui dicere ſolent, nos peccato Adami infectos eſſe & maculatos. Medina hic art. 1., cùm hanc ſententiam impugnaſſet, ait inobedientiam ipſam & tranſgreſsionem primi parentis, in poſteros transfuſam, eſſe originale peccatum, adiuncta priuatione ſubiectionis ad Deum in nobis. Fauet Corduba lib. primo quæſt. 10. §. *Ex quibus omnibus*. Et Vgo de Sancto Victore lib. 1. de Sacramentis par. 7. cap. 26 & 27., dicens, illam culpam quæ fuit actualis in Adamo, eſſe originalem in nobis. Alii Theologi communiter ſententiam Pighii & Catherini vt erroneam vel hæreticam impugnant.

Aſſerendum ergo eſt, peccatũ originale non eſſe tantùm Adami peccatũ, quaſi extrinſecè denominans poſteros peccatores: ſed inueniendum eſt omninò aliquid in ipſis paruulis, quod ſit originale peccatum. Probatur primò ex Scriptura, Eccleſia, & Patribus: planè enim docent, ſingulos homines in ſe ipſis habere originale peccatum, ideoquè dicunt homines contrahere peccatum, tra-

Peccatum originale eſt intrinſecè in ſingulis hominibus.

duci peccatum ex Adamo, deriuari trāſfundi peccatum in poſteros: ideo paruuli per Baptiſmum dicuntur mundari, purgari, ſanctificari, & ſimilia. Propter quæ Vaſquez diſp. 132. cap. 2., & quidam alii, ſententiam Pighij cum hæreſi pelagiana confundunt. Sed certe Pelagiani non concedebant hoc, quòd ſaltem ipſomet peccato Adami redderentur poſteri peccatores, iiſquè imputaretnr tanquam proprium, ita vt verè eſſent infecti peccato: quod tamen Auctores Catholici vltrò fatentur. Sed nihilominus, quia ea ſententia aliquatenus accedit ad pelagianum errorem, omnino eſt improbanda.

Secundò. Adeſt perſpicua definitio Concil. Trident. can. 3. de peccato originali, *Omnibus ineſt vnicuiquè proprium*: aitque, eſſe origine vnum, ideſt habere quidem vnam originem, nempe vnum Adami peccatum, ſed propagatione transfundi: non eſt ergo vnum formaliter in omnibus Adami poſteris: & ſeſſ. 6. cap. 3. de Iuſtificatione, *Homines dum concipiuntur, propriam iniuſtitiam contrahunt*. Accedit comparatio inter Adamum & Chriſtum, ſumpta ex Apoſtolo ad Rom. 5. Paruuli in Baptiſmo iuſtificantur per gratiam Chriſti: ſed non redduntur iuſti per iuſtitiam Chriſti ipſis extrinſecùs imputatam, ſed verè per gratiam infuſam ex meritis Chriſti, vt idem Concilium definiuit: ergo ita concepti erant in peccato, non tantùm quaſi idem peccatum Adami eis imputaretur, ſed quia verè ſinguli in ſe ipſis contraxerunt proprium originale peccatum.

Deriuatum & cauſatum ex Adami peccato.

Tertiò, ratione probatur & explicatur: quia licèt in paruulis non inueniatur vllus proprius actus atquè adeo vllum actuale peccatum ipſis intrinſecum, & à primo illo Adami diſtinctum: tamen benè inueniri poteſt & verè inuenitur, peccatum originale habituale ſingulis intrinſecum & proprium. Sicut enim ex aliis peccatis actualibus, relinquitur macula in peccante, qua is deinceps denominatur peccator: ita ex peccato actuali Adami orta eſt macula habitualis, non in ſolo ipſo Adamo, ſed in omnibus & ſingulis poſteris quandocunquè concipiuntur: & hoc oportet fateri ad veram rationem originalis peccati. Neque alioqui iuuat quod dicebat Medina, eamdem inobedientiam Adami transfundi in poſteros. Vel enim intelligit, formaliter & ſecundùm ſe communicari: & ſi hoc intelligitur extrinſecè per denominationem, planè incidit in ſententiam Pighii. Si autem intelligat intrinſecè per inhæſionem, eſt planè falſum & abſurdum: actio enim Adami, ſtatim tranſiit, nec deinceps renouatur in pueris, qui in ſe nil agunt, nec fructum arboris vetitæ comedunt. Vel intelligit, inobedientiam Adami cauſaliter & ſecundùm effectum communicari poſteris: & ſic originale peccatum dicetur eſſe effectus illius peccati actualis Adami, vt reuera eſt. Et hoc voluit Concilium. Et ſimiliter Apoſtolus, nempe peccatum & inobedientiam Adami eſſe cauſam peccati originalis in omnibus poſteris. Et ſimiliter Patres eo modo loquuti ſunt in ſenſu cauſali. Adhuc ergo querendum ſupereſt, quidnam ſit intrinſecè in ſingulis originale peccatum.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Peccatum originale ſit habitualis deformitas contra legem violatam ab Adamo, ſeu auerſio à Deo & conuerſio ad creaturam.

Sententia affirmans eſſe habitualem deformitatè

ALiqui Theologi, ſupponentes, eiuſdem rationis eſſe peccatum originale in nobis, ac peccatum habituale in Adamo, ex tranſgreſſione diuini præcepti; dicunt, ſicut peccatum actuale conſiſtit formaliter in deformitate actuali contra legem, ita peccatum habituale conſiſtere in deformitate habituali contra eandem legem; & ſicut actus dicitur bonus per conformitatem ad legem, ita hominem obſeruatorem legis, eſſe habitualiter bonum ac probum. Et rurſus, ſicut deformitas actualis eſt carentia bonitatis in actu, ita deformitatem habitualem eſſe carentiā dictæ conformitatis habitualis: & hanc carentiam eſſe auerſionem à lege, auerſionem à Deo,

Deo, oppoſitam conuerſioni ad Deum, qua præditi ſunt obſeruatores legis. Ita rem explicant aliqui ex iis qui originale peccatum in priuatione iuſtitiæ originalis cum ſententia communi conſtituunt.

Sententia affirmans eſſe habitualem auerſionem & conuerſionem.

Aliqui addiderunt, hominem poſt peccatum remanere habitualiter conuerſum ad creaturam, cuius amore peccauit, quamdiù reuertatur ad Deum: vtpotè qui auertit oculos à Sole, & conuertit ad aliud obiectum, remanet habitualiter auerſus à Sole & conuerſus ad illud obiectum, donec iterum conuertatur ad Solem. Et ſic peccatum originale conſiſtere in auerſione a Deo, & conuerſione ad creaturam, ſcilicet ad pomum illud, quod Adamus contempta Dei lege comedit. Hoc modo peccatum originale conſtituit Ruardus Art. 2. contra Lutherum §. *Ex his videmus*. Sed explicat quoque, hæc idem eſſe atque carentiam ipſius iuſtitiæ originalis ſeù gratiæ: & ſub dubio relinquit, an aliquid aliud ſit in peccato, quod etiam in puris naturalibus fuiſſet, habens rationem peccati. Aliqui hanc eandem ſententiam tribuunt Medinæ: qui tamen ad finem articuli, multis impugnat dictam conuerſionem. S. Thomas verò quæſt. 4. de Malo art. 2. in fine corporis, in peccato originali aſſignat auerſionem & conuerſionem.

Non ſatis explicatur habituale peccatum per huiuſmodi rationes.

Hæc ſententia difficilis eſt, nec rem ſatis explicat: & breuiter examinatur, vt ad veritatem iam propiùs accedamus. Vel deformitas illa quæ dicebatur, eſt aliquid diſtinctum à peccato actuali, relictum & cauſatum in anima: vel non eſt aliud in re ipſa diſtinctum. Si dicatur hoc ſecundum: redit ſententia Pighii. Si dicatur primum: vel rurſus hoc quod dicitur diſtinctum ab actuali peccato, eſt poſitiuum quid, vel negatiuum: ſi poſitiuum, vel reale, vel rationis. Non poteſt dici reale: quia certè nulla entitas realis ab Adamo deinceps in poſteros propagatur, quæ ſecundùm ſe formaliter mala ſit, ſeu malitia & peccatū in Baptiſmo delēdum. Non quicquā rationis: quia modò quærimus, quidnam ſit à parte rei originale peccatum, non vero quomodo à noſtro intellectu fingatur. Dici ergo debebit quid negatiuum, hoc eſt priuatio ſeù carentia: & tunc quærimus, cuiuſnam formæ ſit hæc priuatio. Dicebatur priuatio illius habitualis conformitatis ad legem & conuerſionis ad Deum. Sed rurſus, quænam eſt hæc habitualis conformitas et conuerſio: vel enim eſt habitus intrinſecè inhærens animæ, & de hoc agemus ſectione ſequenti: vel eſt denominatio conſurgens ex hoc quòd homo obſeruat legem: & hoc modo, idem eſt, quempiam eſſe obſeruatorem legis, eſſe conformem legi, non peccare contra legem, exequi iuſſa legis: igitur eſt denominatio conſurgens ex operationibus ſeu omiſſionibus exiſtentibus iuxta legem, eſtquè denominatio extrinſeca: igitur carentia huius conformitatis, eſt ſolùm carentia huius denominationis deſumptę ex actuali obſeruatione legis, ſeù eſt carentia illius denominationis quæ erat hominem non peccaſſe. At certe perinde ſe habet hæc carentia, ac ſe habet denominatio ſumpta ex aliquo actuali peccato commiſſo, quæ eſt hominem peccaſſe: ergo perinde eſt, explicare peccatum per huiuſmodi carentiam, ac explicare per denominationem ſumptam ex peccato actuali præterito.

Atquè adeo non ſatis explicatur originale peccatum.

Et in caſu præſenti, erat quidem poſt peccatum hæc carentia in Adamo, ſcilicet non abſtinuiſſe à cibo vetito: & cùm externa obſeruatio illius præcepti eſſet tantùm omiſſio, quæ erat non comedere; ſequitur, eam carentiam eſſe negationis. Et in paruulis, hæc carentia eſſet, qua verum eſſet dicere, hic paruulus deſcendit ab Adamo, qui non abſtinuit ab illo fructu vetito: quod certè idem eſt ac ſi dicatur, hic paruulus deſcendit ab Adamo qui peccauit contra præceptum Dei. Sed planè hoc modo non ſufficienter aſſignatur peccatum originale paruuli, pluſquam aſſignabatur in ſententia Pighii & Catherini: aliud ergo adhuc aſſignandum eſt in paruulis pro originali peccato. Si quidem, ſiue ſub nomine deformitatis contra legem, ſiue auerſionis à Deo & conuerſionis ad creaturam, non ſatis explicatur. Si verò hęc nomina accipiantur iuxta veriorem ſententiam, de qua ſectione ſequenti; non erat tam obſcurè

rè loquendum. D. Thomas autem eo loco clarè loquutus eſt: nam auerſionem à Deo vocauit carentiam gratiæ, & per conuerſionem intellexit concupiſcentiam, quam hoc etiam loco ait eſſe materiale in peccato originali, vt explicauimus ſect. 2.

Plura ſunt quæ congerit Medina contra conuerſionem dictam in peccato originali: præſertim quia de facto homines non naſcuntur plus inclinati ad creaturam, & ad illud pomum, quàm fuiſſent in puris naturalibus: nec per Baptiſmum tollitur inordinata concupiſcentia. Sed hæc ſolùm probant, conuerſionem illam non debere explicari per modum inclinationis in obiectum, & per inordinationem concupiſcentiæ. Si autem explicetur per modum denominationis ab actuali peccato Adami; tunc non poteſt ſola aſsignari vt originale peccatum in nobis, ſed tamen deſeruiet ad completam huius peccati explicationem, vt determinabimus ſectione ſequenti. Alii auerſionem & conuerſionem dictam impugnant: quia ſequeretur, originale peccatum, ſicut & actuale, debere remitti per voluntariam conuerſionem ad Deum, & deteſtationem peccati: quòd verum non eſt, quia originale dimittitur paruulis in Baptiſmo abſque vllo eorum actu. Sequeretur etiam, ſi peccatum originale non dicit tantùm auerſionem ſed etiam conuerſionem, eſſe dignum non ſolùm pœna damni, ſed etiam ſenſus: quod pariter eſt falſum, quia paruuli decedentes cum ſolo originali, non patientur pœnam ſenſus. Ad hæc tamen dici poſſet, non omne peccatum in quo ſit auerſio & conuerſio debere remitti per actum peccatoris, eſſeque pœna ſenſus dignum in altera vita: ſed tantùm peccata per propriam voluntatem ab vnoquoque commiſſa: & ſic planè excipi originale peccatum.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Peccatum originale ſit priuatio iuſtitia originalis ſeù gratia ſanctificantis, connotans actuale peccatum Adami.

COmmunis ferè Theologorum ſententia conſtituit rationem originalis peccati in priuatione iuſtitiæ originalis, quam ſcilicet Deus contulit Adamo ante peccatum, & Adamo non peccante poſteris contuliſſet. Ita S. Th. hic art. 3., Caiet. Conradus et alii ibi, Capreolus in 2. diſt. 30., Ferrar. 4. cont. Gent. cap. 52., Alenſis 2. par. quæſt. 105. membro 2. art. 3., Scotus in 2. diſt. 30. quæſt. 2. & diſt. 32. §. *Quoad primum*, Bonauentura Riccardus Maior & alij eadem diſt. 30., Sotus lib. 1. de Natura & gratia cap. 9., Ruardus art. 2. contra Lutherum §. *Ex his videmus*, Stapleton. lib. 1. controu. cap. 7., & alij quos referemus. *Communis ſententia affirmat.*

Sed quia iuſtitia originalis variè ſumitur, pluraquè dona complectitur; hinc non omnes eodem modo, ſed alii aliter aſſignant priuationem quam volunt eſſe originale peccatum. Aliqui ex antiquioribus allegatis, per iuſtitiam originalem intellexerunt dona Dei naturalia directiua hominis ad finem naturalem, ſecluſa gratia ſanctificante quæ eſt ordinis ſupernaturalis. Et alij, diſtinguentes iuſtitiam originalem in duplicem partem, nempe naturalem & ſupernaturalem, conſtituere maluerunt rationem peccati in priuatione partis naturalis. Ita Corduba lib. 1. quæſt. 10. opinione 6., dicens, peccatum originale eſſe priuationem rectitudinis, non quidem meritoriæ quæ pertinet ad gratiam, ſed rectitudinis naturalis qua voluntas libentiſsimè parata erat obedire Deo, ſequè illius voluntati conformare. Et nouiter Granadus Controu. 6. tract. 8. diſp. 3. diſtinguit iuſtitiam originalem in habitualem & actualem; ac vult, peccatum originale conſiſtere in priuatione iuſtitię originalis, non quidem ſumptæ pro gratia *Sed varijs modis explicatur iuſtitia originalis*

tia habituali & aliis donis habitualibus, ſed ſumptæ pro actibus honeſtis & ſupernaturalibus ſubiicientibus mentem Deo, & appetitum rationi. Alii, priuationem totius iuſtitiæ originalis, omniumquè habituum & donorum, volunt eſſe originale peccatum. Ita Valentia q.10. de peccatis, & Lorca diſp. 43 §. *Explicatur hæc ſententia*, & ex parte Monteſin. diſp. 12. quæſt. 6. Thomiſtæ verò magis communiter, Vaſquez diſp. 132. cap. 9. Salas diſp. 11. de Peccatis ſect. 3., Becanus tract. 2. cap. 9. quæſt. 6. Bonacina quæſt. 1. de Peccatis puncto 2., Bellarm. lib. 4. de Amiſsione gratiæ cap. 19., & alii Recentiores frequenter, originale peccatum formaliter conſtituunt in priuatione gratiæ ſanctificantis, ſeù iuſtitiæ originalis ſumptæ pro hac gratia.

Peccatum originale formaliter eſt priuatio gratiæ ſanctificantis.

Dico primò. Peccatum originale formaliter eſt priuatio iuſtitiæ originalis præciſè ſumptæ pro gratia ſanctificante. Hæc videtur ſententia S. Tho., qui explicat, peccatum originale eſſe priuationē iuſtitiæ originalis ſumptæ pro ſubiectione animæ ad Deum: & prima parte quæſt. 95. art. 1. & q. 100. art. 2. ad 2., docuit, per gratiam ſanctificantem ſubditam fuiſſe Deo mentē Adami, quando iuſtitiam originalem accepit. Probatur primò auctoritate. Concilium Arauſic. can. 2., & Trident. de Peccato originali can. 2., hoc peccatum appellant mortem animæ: ſed certè mors eſt priuatio vitæ, & vita animæ eſt gratia ſanctificans, ergo huius gratiæ priuatio, eſt originale peccatum. Dionyſius de Eccleſiaſtica Hierarchia cap. 2. par. 3. ait, Ceremonias Baptiſmi ſignificare, quòd baptizatus exuitur ingenitum diſsimilitudinis habitum: ſupra verò dixerat, ſimilitudinem hominis ad Deum eſſe per iuſtitiam & ſanctitatem: ergo è contra per ingenitam diſſimilitudinem intellexit originalem priuationem gratiæ: & hæc priuatio eſt peccatum.

Non enim eſt aliquid poſitiuum vel rationis.

Secundò ratione probatur ex iam dictis. Peccatum originale debet aſsignari intrinſecè in vnoquoquè homine: ſed non eſt quid poſitiuum reale, aut rationis: ergo eſt priuatio. Non eſt autem priuatio vllius perfectionis naturalis, debitæ humanæ naturæ ex principijs eius intrinſecis: ergo eſt priuatio alicuius doni gratuiti. At iuſtitia originalis hæc dona complectitur: ergo huius iuſtitiæ priuatio eſt originale peccatum.

Nō eſt priuatio rectitudinis naturalis

Tertiò. Inter omnia hæc dona gratuita, peccatum originale non poteſt dici priuatio rectitudinis naturalis, ſiue ſubiectionis naturalis ad Deum. Aut enim hæc rectitudo ſumitur pro aliquo habitu naturali: aut ſumitur etiam præciſis habitibus, quo quidem modo non poteſt aliter explicari quàm pro denominatione conſurgente ex actibus, vt vidimus ſect. præcedenti, & hoc ibi ſatis impugnauimus. Sumendo autem pro qualitate habituali poſitiua & intrinſeca, vtiquè non alij habitus naturales poſſunt in hoc excogitari, quàm virtutes acquiſitæ, vel ijs ſimiles: at priuatio harum virtutum non eſt formaliter peccatum: cùm enim de facto homo peccat & remanet maculatus, peccatum habituale non conſiſtit in habitibus vitioſis qui acquiruntur, vel in carentia virtutum acquiſitarum quæ deperduntur. Et omnino multò meliùs, priuatio gratiæ ſanctificantis, quam vllius habitus naturalis, dicetur originale peccatum.

Nec rectitudinis actualis.

Quartò. Nō poteſt hic ſumi iuſtitia originalis pro actibus honeſtis & ſupernaturalibus, & in eius priuatione cōſtitui ratio huius peccati. Vel enim eſt priuatio actuū qui eſſe deberēt in ipſis filijs naſcētibus ex Adamo, vel qui eſſe debebant in ipſo Adamo. Nō primum: quia in infantibus dum concipiuntur, non debent nec poſſunt eſſe tales actus: & dum poſtea in baptiſmo ab originali labe mundantur, non eis infunduntur actus, ſed habitus. Si ergo dicatur ſecundum: non oportet extendere hanc priuationem ad alios actus Adami vltra actum illum quo debebat obſeruare præceptum, ſed priuatio huius actus, ſiue rectitudinis debitæ in illo actu, erit peccatum originale in paruulis. At hoc planè nihil eſt aliud, quam dicere, illam ipſam deformitatem & malitiam, quę fuit in Adamo, cenſeri eſſe in poſteris, atque adeo peccatum originale nihil eſſe aliud quam idem Adami peccatum poſteris imputatum. Et hoc quidem in re ſentit Granadus ſub illo ſuo modo dicendi, ſicut etiam ſenſerat de peccato habituali per-

ſonali

ſonali in vnoquoque homine. Sed ſic planè incidit in ſententiam Pighij iam impugnatam. Quare oportebit fateri, iuſtitiam originalem in cuius priuatione conſtituitur originale peccatum, eſſe formam quamdam habitualem, quæ debuiſſet eſſe in ſingulis paruulis, ſed amiſſa eſt.

Non ſimul gratiæ ſanctificantis et aliorum donorum.

Quintò. Peccatum originale non eſt formaliter priuatio ſimul gratiæ ſanctificantis aliorumquè donorum quæ in iuſtitia originali includebantur. Nam in Baptiſmo cùm remittitur peccatum, non reſtituitur iuſtitia originalis quoad alia dona, ſed benè quoad gratiam ſanctificantem: at Concil. Trident. can. 7. definiuit, in Baptiſmo tolli totum id quod habet veram rationem peccati: non omnium ergo donorum priuatio eſt originale peccatum. Præterea, inter dona originalis iuſtitiæ, erat perpetua conſeruatio vitæ: quod donum amiſſum eſt per debitum ſubeundi mortem; item erant habitus naturales ſcientifici & morales, qui per peccatum amiſſi ſunt: ſed certè mors ſeù debitum moriendi, & priuatio horum habituum, non eſt formaliter culpa. Neque ſimiles defectus quos interdum homines per actualia peccata incurrunt, ſunt formaliter peccata, ſed effectus & pœna peccatorum: ergo ſimili modo de peccato originali ſentiendum & loquendum eſt.

Sed præciſè peccatum originale, ſicut omne aliud habituale, eſt priuatio gratiæ.

Sextò. Priuatio gratiæ ſanctificantis, propriè eſt habituale peccatum. Nam hæc gratia eſt amicitia cum Deo, redditquè hominem dignum gloria: & è contra priuatio voluntaria huius gratiæ, dici debet inimicitia cum Deo, & reddere hominem indignum gloria: peccatum autem habituale formaliter eſt inimicitia cũ Deo, eſt auerſio à Deo, reddit hominem indignum gloria, formaliter opponitur cum ſanctitate & iuſtitia habituali, de qua re iterum agemus quæſt. 86. Et præterea ſupponimus, collatam fuiſſe Adamo à Deo gratiam ſanctificantem, & promiſſam quoque poſteris, niſi ille peccaſſet, atquè adeo amiſſam fuiſſe per peccatum Adami, vt Trident. can. 2. perſpicuè definiuit: ergo hæc priuatio gratiæ optimè aſſignatur pro originali peccato. Et confirmatur magis: originale peccatum primariò tollitur per Baptiſmum: ſed per Baptiſmũ primariò confertur gratia ſanctificans qua renaſcitur homo: ergo peccatum originale formaliter in huius gratiæ priuatione conſiſtit.

Septimò. Quamuis gratiam comitentur etiam virtutes ſupernaturales, quæ ſimul in Baptiſmo infunduntur, adhuc præciſè priuatio huius gratiæ, & non ſimul priuatio harum virtutum, dici debet originale peccatum: quia virtutes tribuuntur ad eliciendos actus ſupernaturales, non autem vt per ſe formaliter ſanctificent hominem, ſed hoc munus conuenit ſoli gratiæ: ergo huius ſolius gratiæ priuatio, eſt inimicitia cum Deo, eſt habituale peccatum: priuatio verò aliarum virtutum, eſt illius effectus, habens ſolùm rationem pœnæ.

Connotat actuale peccatum Adami.

Dico ſecundò. Priuatio gratiæ eſt originale peccatum, quatenus connotat actuale Adami peccatum ex quo oritur. Ita expreſsè S. Tho. art. 4. Et idem in re voluit Durandus in 2. diſt. 30. quæſt. 3. dicens, peccatum originale eſſe priuationem iuſtitiæ, cum indignitate habendi illam, ob peccatum Adami: ſed voluit, poſſe etiam dici indignitatem ipſam eſſe peccatum. Alii quoque Theologi allegati hoc idem ſentiunt. Et probatur primò ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII., vbi inter propoſitiones Michaelis Baij damnatas, quadrageſimaſeptima hæc eſt, *Peccatum originale verè habet rationem peccati, ſine vlla relatione & reſpectu ad voluntatem à qua originem habuit.*

Secundò. Omne peccatum, vt ſit verè peccatum, eſſe debet voluntarium: & ſi ſit habituale, debet habere ſaltem cauſam voluntariam, & in ordine ad illam eſt peccatum. Ideo in eadem Bulla merito damnata eſt propoſitio quadrageſimaſexta, *Ad rationem peccati non pertinet voluntarium.* Sed certè peccatum originale, non eſt voluntarium voluntate paruulorum: non inquam voluntate actuali, vt per ſe patet: non habituali, vt dicebat Baius, cuius propoſitio quadrageſimaoctaua damnata hæc eſt, *Peccatum originale eſt habituali paruuli voluntate voluntarium, eo quòd non gerit contrarium voluntatis arbitrium.* Etenim ad rationem peccati ſatis non eſt, non habere contrariam voluntatem,

tatem, vel habere potentiam voluntatis: ſed voluntarium dici debet in ordine ad actuale exercitium voluntatis: igitur priuatio gratiæ in paruulis, non eſt originale peccatum, niſi quatenus ſtat ſub voluntate Adami, ex cuius tranſgreſſione oritur.

Abſque hac connotatione priuatio gratiæ nō habet rationē peccati.

Tertiò. Homo conditus in puris naturalibus, non haberet gratiam ſanctificantem, nec tamen haberet peccatum: & deinceps ſi filios genuiſſet, hi nec gratiam nec peccatum ex illo accepiſſent: ergo non ſatis eſt quæcunquè carentia gratiæ ad rationem peccati. Rurſus, de facto poſſet Deus alicui iuſto auferre gratiam ſanctificantem abſquè eius culpa, & neque tunc hæc priuatio eſſet peccatum: igitur intantum priuatio gratiæ eſt peccatum, inquantum oritur ex actuali culpa peccantis; & intantùm eſt originale peccatum, inquantum oritur ex voluntate Adami qui peccauit.

Quartò. Conſultò dicimus, priuationem gratiæ connotare peccatum Adami, non verò explicamus id per relationem & reſpectum: quia nimirum relationes reales ad hanc rem adducendæ non ſunt: relationes rationis non ſunt in re: peccatum ergo originale optimè per huiuſmodi connotationem explicatur. Et ex his patet, quomodo peccatum originale ſpectet ad illam peccati ſpeciem, cuius fuit actuale peccatum Adami, quatenus nimirum illud connotat. Patet, quomodo ſit vnum ſpecie in omnibus, & vnum numero in ſingulis hominibus, vt ait S.Th. art. 2.: quia nimirum vna ſpecificè eſt gratia in omnibus, & vna numero eſſe deberet in ſingulis hominibus, vnumquè ſpecie & numero eſt, Adami peccatum, quod ad noſtrum originale connotatur. Patet demum, quomodo ſit æquale in omnibus, vt docet S. Th. art. 4., non ſolùm, quia vt ipſe ait, priuatio gratiæ eſt priuatio in facto eſſe, atque adeo totalis & æqualis: nec ſolùm, quia æqualis gratia daretur paruulis ſi Adamus non peccaſſet, atquè adeo eſt æqualis priuatio: ſed etiam, quia vnum illud Adami peccatum, eſt æquale & æqualiter imputatur pro omnibus poſteris, per cuius connotationem completur originale peccatum.

Quomodo Deus ſit cauſa huius priuationis, & nō ſit cauſa peccati.

In contrarium obijcies primò. Deus eſt qui ſpoliat & priuat poſteros Adami iuſtitia originali, in pœnam peccati ipſius Adami: ergo nullo modo priuatio iuſtitiæ originalis eſt in ſe peccatum. Probatur aſſumptum: Deus ſolus poteſt conferre originalem iuſtitiam: ergo, dum non confert, tollit negatiuè, & vtiquè denegat ob Adami peccatum, & ſic in pœnam illius. Idem docet S. Th. infra quæſt. 85. art. 5., dicens, ſubtractionem originalis iuſtitiæ & gratiæ habere rationem pœnæ: imo quæſt. 86. art. 7. clariùs ait, ipſiuſmet peccati originalis pœnam eſſe carētiam iuſtitiæ originalis. Conſequentia quoquè probatur: quia Deus non eſt auctor peccati, & pœna non eſt propriè culpa, nec vnum peccatum pœna alterius vt videbimus cum S. Th. quæſt. 87. art. 2.

Reſpondent aliqui, diſtinguentes ſubtractionem & priuationem iuſtitiæ originalis: ſubtractionem ſcilicet, ſuſpenſionem diuini concurſus; & priuationem, abſentiam ipſius iuſtitiæ: ſubtractionem dicunt eſſe à Deo, & eſſe pœnam, priuationem verò eſſe ex nobis, & eſſe culpam. Sed fruſtra ſic diſtinguunt: tum quia fortaſſe non eſt alius diuinus concurſus, præter entitatem ipſius iuſtitiæ per ſeipſam effectiuè dependentis à Deo: tum quia, cùm ad ſubtractionem concurſus ſequatur abſentia iuſtitiæ, eadem eſt ratio de vtraquè. Faciliùs ergo reſpondetur, priuationem iuſtitiæ, vt priuatio phyſica eſt, eſſe à Deo negatiuè, vt culpa verò & macula eſt, eſſe à voluntate creata: nimirum, cùm non habeat rationem culpę & maculæ, niſi prout eſt creatæ voluntati voluntaria: ergo ſicut q 79. dicebamus, Deum non eſſe cauſam peccati actualis, licèt concurrat ad totam realitatem actus peccati: ita hic non ſequitur, Deum eſſe cauſam peccati habitualis. Similiter priuatio gratiæ vt eſt à Deo, eſt pœna peccati actualis; ſed vt voluntaria homini, eſt culpa habitualis potiùs quam pœna. Et iuxta hoc debet explicari S. Th. in primo loco allegato. In ſecundo verò inquit, in pœnam peccati originalis relinqui naturam deſtitutam auxilio originalis iuſtitiæ: vbi ſanè ratio totius iuſtitiæ inuoluitur: & ſpecialiter, non priuatio-

nem

nem gratiæ, ſed tantùm aliorum donorum, voluit eſſe pœnam originalis peccati. In tertio demum loco, tantùm negauit, vnum peccatum formaliter vt peccatum eſt, poſſe eſſe pœnam alterius.

Quomodo ſolius gratiæ priuatio ſit originale peccatum.

Obijcies ſecundò, non ſolius gratiæ priuationem eſſe originale peccatum. Potuiſſet Deus conſtituere Adamum vt caput totius naturæ, non conferendo illi & promittendo poſteris gratiam ſanctificantem, ſed obligando poſteros in voluntate Adami ſub promiſſione aliorum donorum: tunc contingere potuiſſet, vt Adamo peccante poſteri contraherent originale peccatum; & vtiquè carentia gratię non fuiſſet peccatum, cùm non eſſet carentia formæ debitæ: ergo alia carentia fuiſſet peccatum: ſed illa ipſa carentia reperitur etiam de facto: ergo ſaltem includitur in ratione peccati. Et iuxta hoc S. Tho. quæſt. 4. de Malo art. 1. ad 1. argumentum tertij ordinis ait, quòd ſi iuſtitia originalis non includit gratiam gratum facientem, adhuc carentia originalis iuſtitię habeat rationem culpæ: quia ex hoc quòd aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam; rectitudo enim gratiæ non eſt ſine rectitudine naturæ. Et quidem de facto quidam Theologi dixerunt, iuſtitiam originalem collatam Adamo, non incluſiſſe gratiam ſanctificantem: & tamen fatentur originale peccatum.

Reſpondetur, negari poſſe, quòd ſine ordine gratiæ iuſtificantis daretur originale peccatum. Vel dicendum, quòd in eo euentu foret tantùm per reatum pœnæ in poſteris, & denominationem extrinſecam ex actuali peccato Adami. De facto verò, cùm conſtet, originale peccatum eſſe aliquid intrinſecè in paruulis, aſſerendum eſt, priuationem gratiæ eſſe originale peccatum. Et iuxta hoc S. Thomas voluit, quòd ſine gratia ſanctificante eſſet originale peccatum, illo tantùm modo. Illi alij verò Theologi non rectè ſenſerunt: & præſertim ex Concilio Tridentino ad rem præſentem ſupra allegato, conſtat Adamum pro ſe & poſteris amiſiſſe veram animæ ſanctitatem, ideſt gratiam ſanctificantem.

Quomodo connotet actuale Adami peccatum.

Obijcies tertiò. Si priuatio gratiæ non eſt originale peccatum, niſi prout connotat peccatum Adami: ergo peccatum originale ſaltem ex parte conſiſtit in denominatione extrinſeca: quod multum videtur accedere ad ſententiam Pighij & Catherini, quam falſam eſſe oſtendimus.

Reſpondetur, ſententiam illam eſſe falſam, quia totam rationem peccati originalis conſtituebat in ſola denominatione extrinſeca, ſeù in ſolo actuali Adami peccato: at nos aſſerimus, peccatum originale eſſe aliquid intrinſecum in vnoquoque, quod directè & formaliter ſit peccatum, connotando tamen actuale Adami peccatum. Idquè non eſt alienum à Catholica doctrina, ſed prorſus conforme: quinimò ſummi Pontifices, Pius & Gregorius, oppoſitam Baij propoſitionem apertè damnarunt. Alias demum difficultates circa hanc rem explicabimus, cùm in vniuerſum de peccati macula agemus.

QVÆSTIO OCTVAGESIMATERTIA

De Subiecto Peccati Originalis.

PRAESENTEM quæſtionem in 4. diuidit articulos S. Thomas. Primò docet, peccatum originale ſubiectiuè eſſe in anima & non in carne: quia in vniuerſum anima, & non caro, poteſt eſſe ſubiectum culpæ. Secundò docet, peccatum per priùs eſſe in eſſentia animæ quam in potentijs: quia cauſatur per originem, per priùs autem ordine originis attingitur anima ſecundùm eſſen-

eſſentiam. Tertiò docet, inter potentias, priùs inficere voluntatem quàm alias: quia voluntas contrahit primam inclinationem ad peccandum. Quartò docet, infectionem originalis peccati magis apparere in potentia generatiua, appetitu concupiſcibili, & ſenſu tactus; quoniam originale peccatum traducitur per actum generationis, cui hæ potentiæ magis inſeruiunt.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Peccatum originale propriè ſit in Eſſentia animæ.

SVbiectum totale & principale peccati, quod dicitur ſubiectum denominationis, planè eſt homo ipſe, ſeu humanum ſuppoſitum: huic enim tanquam ſubiecto totali tribuuntur denominationes, etiam illorum accidentium quæ in vna tantùm eius parte vel potentia inhærent.

Peccatum originale eſt in anima. Cùm autem homo corpore & anima conſtet, peccatum originale prout peccatum eſt, eſt in anima, non in carne. Ita S.Th. art.1., & docuit Anſelmus lib. de Conceptu Virginali, & approbant alij Theologi communiter. Eſt tamen contra illos, qui peccatum originale conſtituebant in priuatione totius iuſtitiæ originalis, cuius aliqua pars inerat ſubiecto corporeo. Ratione patet: quia peccatum propriè conuenit creaturæ rationali, & homini conuenit, vt rationalis eſt: ſolumquè actio aliqua imperata mala, poteſt eſſe in ſubiecto corporeo: ſed in peccato originali non inuenitur actio mala noſtra: & prorſus conſiſtit in priuatione eius formæ quæ erat in anima: ergo peccatum ipſum eſt in anima. Defectus verò qui ex culpa originali in carne reſultant, formaliter habent rationem pœnæ, & non peccati.

Eſt immediate in eſſentia animæ. Hoc ſuppoſito, peccatum originale non eſſe propriè in eſſentia, ſed in potentiis animæ, vel in voluntate, vel in viribus ſenſitiuis, vel in vtriſque, docuit Durandus in 2. diſt. 31. quæſt. 3. Eſſe in voluntate, docuit Scotus in 2. diſt. 32. ad argumenta 2. quæſtionis ad 5., conſentit Vaſquez diſp. 133. cap.4., eo quod putant gratiam ſanctificantem non diſtingui ab habitu charitatis, eſſequè in voluntate. Imò S. Tho. ipſe quæſt. 82. art. 3. docuit, peccatum originale eſſe priuationem iuſtitiæ ſumptæ pro ſubiectione voluntatis ad Deum: ergo ſicut hæc ſubiectio erat in voluntate, ita peccatum ipſum originale. Idemquè docuiſſe videtur Anſelmus lib. de Conceptu Virginali cap.3.

S.Thomas tamen hic art.2. docet, peccatum originale per priùs & principaliter eſſe in eſſentia animæ: quod Caietanus aliiquè Thomiſtæ defendunt. Probat S. Doctor hac ratione: quia hoc peccatum generatione traducitur, generatio autem primariò reſpicit eſſentiam animæ, vt nempe anima ſecundùm ſuam ſubſtantiam vniatur corpori. Hinc aliqui Thomiſtæ dixerunt, cùm ab ipſo Adamo peccatum fuerit propria voluntate commiſſum, primariò fuiſſe in ipſa voluntate Adami. Sed certè non ex hac ratione, quinimò potiùs ex dictis de eſſentia peccati originalis, res hæc definienda eſt: ibi enim dici debet reſidere peccatum, vbi eſſet forma cuius eſt priuatio: cùm ergo peccatum originale ſit priuatio gratię ſanctificantis, hæc verò gratia recipiatur immediatè in eſſentia animæ, iuxta ſententiam S.Thomæ infra quæſt. 110. art.4., quam & nos ibi approbabimus; planè ſequitur, peccatum originale propriè eſſe in eſſentia animæ. Hanc rationem attingit idem S. Thomas hoc art.2. ad 2. Ad illud verò quod dixit de ſubiectione voluntatis, ſatisfaciemus ſect. ſequenti. Anſelmus autem præcipuè docere voluit, peccatum originale eſſe in anima, idquè explicauit per defectum quendam in voluntate. Ac tandem patet, eandem eſſe rationem de peccato habituali in ipſomet Adamo: peccatum tamen actuale, vere fuit in ea potentia in qua erat actio mala, iuxta ea quæ diximus quæſt. 74.

SECTIO SECVNDA.

An & quo pacto Peccatum originale ſit etiam in potentijs.

Quoad effectus eſt etiam in potentijs.

SAnctus Thomas his articulis ſupponit, peccatum originale eſſe etiam in potentiis animæ. Sed hoc debet intelligi eo modo quo priùs docuerat, concupiſcentiam & corruptionem naturæ ſe habere vt materiale quid in peccato originali. Verum eſt enim, in potentijs inueniri defectus & damna ex peccato cauſata, quæ tamen non habeant formaliter rationem culpæ, ſed potiùs pœnæ & effectus peccati, quæ verò potentiæ & quonam modo deordinatæ ſint, quæſt. 85. videbimus.

Non autem eſt formaliter in voluntate.

Rurſus, S. Th. quæſt. ſuperiori art. 3. videbatur formaliter etiam peccatum originale in voluntate collocare, cùm dixit, conſiſtere in priuatione ſubiectionis debitæ voluntatis ad Deum: & iterum hic art. 3. docet, peccatum originale priùs attingere voluntatem quàm alias potentias. Vaſquez diſp. 133. cap. 4. ait, in ſententia S. Thomæ peccatum originale eſſe etiam formaliter in voluntate: quia inquit, charitas, quam S. Thomas à gratia diſtinguit & in voluntate conſtituit, eſt etiam vera ſanctitas & iuſtitia apud Deum: ergo eius priuatio formaliter eſt peccatum.

Verùm, in ſententia S. Thomæ, charitatem à gratia diſtinctam, non eſſe aliam formam iuſtificantem, ſuo loco videbimus: atque adeo eius priuatio non erit formaliter peccatum, præter priuationem gratiæ, ſed ſe habet ſicut priuatio aliarum virtutum infuſarum. Ad priorem verò locum S. Thomæ dicendum eſt, conſtituiſſe originale peccatum in priuatione iuſtitiæ ſubiicientis voluntatem ad Deum, ſumendo iuſtitiam pro aliqua forma antecedente ad habitus voluntatis, & reſidente in eſſentia animæ, ad quam tamen conſequebatur ſubiectio voluntatis ad Deum. Ita exponit Caietanus, qui benè obſeruat, S. Thomam non dixiſſe, peccatum originale eſſe priuationem ſubiectionis in voluntate, ſed iuſtitiæ qua voluntas ſubdebatur Deo: hoc enim verificatur de dicta forma antecedente quæ eſt gratia iuſtificans. In altero loco rectè docuit S. Thomas, peccatum originale, priùs reſpicere voluntatem quam alias potentias: cùm enim reſpiciat quoque potentias, ſaltem ratione ſuorum effectuum; verè priùs reſpicit voluntatem, quatenus voluntas eſt potẽtia libera, & ſupra voluntatem cadit obligatio debitæ ſubiectionis ad Deum, & per libertatem voluntatis homo peccat: ergo penes has rationes, voluntas priùs ſeu principaliter deordinata eſt per peccatum originale.

Magis inficit potentias generationi inſeruiens

Deinde benè docet S. Thomas art. 4. cum Auguſtino lib. 14. de Ciuitate, inter alias potentias, maximè eſſe originali peccato infectas, illas quæ generationi deſeruiunt, nempe vim concupiſcibilem, ſenſum tactus, & potentiam generatiuam. Quod D. Auguſtinus explicauit: quia in his maximè apparet corruptio humanæ naturæ, & repugnantia ſenſus aduerſus rationem. S. Thomas verò explicat: quia infectio dicitur quaſi contagium, eo quòd ex vno in alium transfundatur, ſed peccatum originale generatione traducitur: ergo hæ potentiæ quæ propinquiùs generationi deſeruiunt, maius quodammodo miniſterium gerunt ad traducendum originale peccatum: atque adeo ſunt magis infectæ cauſaliter, hoc eſt magis concurrunt ad communicandum proli contagium luis originalis.

Cæterùm, poſt hæc ſolent aliqui in hac tractatione adiicere de effectibus & pœnis peccati originalis. Verùm, cùm priùs tractatum fuerit de aliis peccatis, & non de eorum effectibus & pœnis, ſed de his poſtea ſeparatas quæſtiones S. Thomas inſtituat; de his omnibus ſimul cum S. Thoma agemus.

QVAE-

QVÆSTIO OCTVAGESIMA QVARTA

De Cauſa Peccati ex parte alterius Peccati.

VLTIMO loco ad prædictas peccatorum cauſas adiungit S.Th. ordinem ipſorum peccatorum inter ſe, quatenus vnum peccatum poteſt eſſe alterius cauſa: & loquitur de peccatis actualibus in eodem homine peccante. Et hanc quæſtionem in quatuor partitur articulos. Primò explicat, quo pacto cupiditas dicatur radix omnium peccatorum ab Apoſtolo 1. Timoth. vltimo, ſumendo cupiditatem pro appetitu inordinato diuitiarum: quia ſicut radix præbet alimentum toti arbori, ita per diuitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcunque peccatum, & habendi deſiderium cuiuſcunquè peccati. Secundò explicat, quomodo ſuperbia dicatur initium omnis peccati Eccleſiaſt.10., ſumendo ſuperbiam pro appetitu inordinato propriæ excellentiæ: quia nempe finis hominis in omnibus bonis temporalibus acquirendis, eſt vt per illa quandam perfectionem & excellentiam conſequatur, finis autem eſt initium operandi in moralibus. Tertiò explicat, quomodo dicantur alia peccata & vitia capitalia, nempe ex quibus alia peccata & vitia oriuntur, præcipuè ſecundùm originem cauſæ finalis. Quartò explicat, quomodo conuenienter deſignentur ſeptem vitia capitalia, nempe penes bona temporalia quæ inordinatè mouent appetitum: & quoddam eſt bonum animę, ſcilicet excellentia, circa quod conſtituitur inanis gloria: quoddam eſt bonum corporis ſpectans ad conſeruationem indiuidui, ſcilicet cibus & potus, & circa hoc ponitur gula: quoddam ſpectans ad conſeruationem ſpeciei, ſcilicet carnalis copula, & ad hoc ordinatur luxuria: quoddam eſt bonum externum, ſcilicet diuitiæ, & ad hoc ordinatur auaritia. Alia tria aſſignantur penes bona, quæ appetitus refugit ob aliquod malum coniunctum: & circa bonum proprium eſt accidia: circa bonum alienum eſt inuidia: & cum quadam inſurrectione ad vindictam eſt ira.

SECTIO PRIMA.

An & quomodo vnum Peccatum ſit alterius cauſa.

EXperientia ſatis notum eſt, frequenter vnum peccatum eſſe cauſam ſeù occaſionem alterius peccati. Quod S. Tho. ſupra quæſt. 75. art. 4. optimè explicauit ſecundùm quatuor cauſarum genera. Nempe, cauſæ effectiuæ: dum quis peccando acquirit habitum qui rurſus ad aliud peccatum inclinat: vel negatiuè per remotionem impedimenti, dum peccans amittit gratiam, & quandoquè verecundiam, & ſimilia, quæ à peccatis cohibebant. Cauſæ materialis: dum vnum peccatum præparat quaſi materiam alterius peccati: ſic auaritia congerit diuitias, quæ ſolent eſſe aliorum peccatorum materia. Cauſæ finalis: dum vnum peccatum eligitur propter aliud: v. g. furatur quis vt adulterium committat, & ſic de ſimilibus. Et hoc genus cauſę finalis addit, in hac re ſe habere vt genus cauſæ formalis, videlicet extrinſecæ: quoniam finis eſt quaſi forma in genere moris.

SECTIO SECVNDA.

Quanam Peccata ſint aliorum Cauſa.

APoſtolus 1. ad Timoth. 6. pronunciauit, *Radix omnium malorum eſt cupiditas*. Hinc S. Th. art. 1. & Scholaſtici cum Magiſtro in 2. diſt. 42. aſſerunt,

 cupi-

cupiditatem eſſe cauſam omnium peccatorum: non ſolùm cum Auguſtino 11. de Geneſi ad litteram cap. 14. ſumendo cupiditatem pro affectu generali vltra id quod appeti debebat: ſed etiam ſumendo cupiditatem pro ſpeciali vitio & peccato, prout eſt immoderatum deſiderium diuitiarum, hoc eſt auaritia: de hac enim cupiditate planè ibi loquebatur Apoſtolus.

Qualiter auaritia ſit aliorũ peccatorũ cauſa.

Explicat S. Tho., hoc intelligi ſecundùm cauſalitatem materialem; eo quòd per diuitias homo obtinet facultatem perpetrandi omnia peccata, & concipiendi praua deſideria, iuxta illud Eccleſiaſtici 9. *Pecuniæ obediunt omnia*: ideoquè non fruſtra appellari radicem, ſed quia radix præbet arbori nutrimentum, ita cupiditas congerit alimoniam & fomentum aliorum vitiorum. Huic rationi non acquieuit Durandus in 2. diſt 42. quæſt 4. num. 9. eumquè imitatur Vaſquez diſp. 136. cap. 1. Quoniam auaritia eſt affectus congregandi & retinendi pecuniam: at pecunia non eſt aliorum peccatorum materia niſi effundatur: ergo non eo modo cupiditas eſt cauſa aliorum peccatorum, ſed potiùs debebat aſſignari prodigalitas. Rectè tamen Caietanus hic aduertit, cupiditatem & auaritiam accipi debere pro nimio affectu conquirendi & congregandi pecunias, non ſolùm ad retinendum, ſed ad quemcunque vſum, & abſolutè intendendo commoditatem pecuniæ in commun: vnde poſtea facilè oritur, vt adhibeatur pecunia ad alia peccata committenda; & ita illud peccatum nimiæ cupiditatis in conquirendis pecunijs, præbuit materiam aliorum poſtea peccatorum, etiam prodigalitatis.

Poteſt quoque hæc res rectè explicari cum ipſo Durando num. 11. per cauſalitatem in genere cauſæ finalis: quoniam pecuniarum cupidi & auari, parati ſunt conquirere pecunias per fas & nefas, etiam inquam per media illicita, & mediantibus alijs peccatis. Et hoc ſanè videtur magis ad mentem Apoſtoli dicentis, *Qui volunt diuites fieri incidunt in tentationem & laqueum diaboli, radix enim omnium malorum eſt cupiditas, quam quidam appetentes errauerunt à fide.* Conſonat illud Eccleſiaſtici 10. *Nihil eſt iniquius quàm amare pecuniam, hic enim animam ſuam venalem habet.*

De Superbia item, Eccleſiaſtici 10. dictum eſt, *Initium omnis peccati, ſuperbia.* Quod S. Th. art. 2. & Scholaſtici loco allegato vt plurimum explicant, ſuperbiam, non ſolùm pro affectu generali, quo dici poteſt omnis qui peccat effugere ſubiectionem diuinę legis, & appetere quamdam ſui excellentiam in libertate peccandi: ſed ſumendo ſuperbiam pro peccato & vitio ſpeciali, de hoc enim loquebatur ibi Scriptura.

Qualiter ſuperbia.

S. Thomas hoc declarat ſecundùm ordinem cauſæ finalis: quia ſuperbi, ad acquirendam ſibi propriam excellentiam parati ſunt committere alia peccata: & ideo inquit S. Th., ſuperbiam dici initium, cùm auaritia dicatur radix malorum. Impugnat hanc doctrinam Durandus quæſt. citata: quia inquit, potiùs inordinatus amor ſui quoad omnia temporalia bona, debebat aſſignari initium omnis peccati. Ideo ipſe ait, locum illum Scripturæ poſſe intelligi ordine temporis: videlicèt, initium peccati, ideſt primum peccatum, fuit ſuperbia: quod vtiquè verum eſt, tum de peccato Angelorum, tum de peccato hominum. Hoc tamen modo intelligi id poteſt etiã ordine cauſalitatis: eo quòd peccatum Angelorum, qui poſtea tentarunt hominem, fuit cauſa peccati hominum: & rurſus peccatum primorum parentum, eſt cauſa aliorum noſtrorum peccatorum. Et hic quidem ſenſus congruit textui: vt etiam Tobiæ 4. *In ſuperbia initium ſumpſit omnis perditio.* Aliter Durandus exponit, ibi legi poſſe, *Omnis ſuperbia eſt initium peccati.* Omnino tamen approbanda eſt vulgata lectio, ſuperbiam eſſe initium omnis peccati.

Et quidem, licèt S. Thomas ipſe quæſt. 76. dixerit, amorem ſui eſſe principium omnis peccati: tamen, vt ibi explicauimus, id intelligebatur, quia in peccato ipſo implicitè quodammodo inuoluitur amor ſui. Sed explicari adhuc facilè poteſt, ſuperbiam prout eſt ſpeciale vitium, eſſe initium omnis peccati, eo modo quo dictum eſt de cupiditate ſeu auaritia, cum S. Th. art. 1. ad 3. Non quaſi oporteat, ſemper & ſingula quæque peccata committi & oriri ex

alijs

alijs præuiis peccatis ſuperbię & auaritiæ eiuſdem hominis. Sed quòd in pluribus & frequenter ex ijs peccatis alia oriri ſolent: vel quòd omnia ſaltem genera peccatorum ex illis oriuntur: vel quòd apta ſunt ex illi oriri, quia illa facilè ad alia peccata rapiunt & inducunt.

Qualiter alia peccata capitalia.

Præter hæc duo, rectè aſſignantur alia peccata, quæ ſolent eſſe aliorum cauſa. Et in vniuerſum ſeptem capitalia vitia numerantur ex Gregorio lib. 31. Moralium, eſtquè res vulgatiſsima. Cuius diſtinctionis rationem profert S. Th. art. 4. Quia vel peccat homo ex inordinato appetitu alicuius boni animæ, ſcilicet excellentiæ; & hæc eſt ſuperbia: vel corporis quoad conſeruationem indiuidui, & hæc eſt gula: vel quoad conſeruationem ſpeciei, & hæc eſt luxuria: vel bonorum externorum, & hæc eſt auaritia. Aliter, homo peccat ex appetitu boni quod participat aliquid de felicitate: de cuius ratione eſt perfectio ſeu excellentia, eſt ſufficientia, & eſt delectatio: reſpectu excellentiæ committitur ſuperbia, reſpectu ſufficientiæ auaritia, reſpectu delectationis gula & luxuria. Aut rurſus homo peccat fugiendo bonum ob aliquod malum adiunctum: & ſic reſpectu boni proprij eſt accidia; reſpectu boni alieni eſt inuidia; & cum appetitu vindictæ eſt ira. Declarat autem S. Thomas ad 5., hæc vitia capitalia aſſignari, quia ex eis frequentiùs alia enaſcuntur: alioqui exploratum eſt, alia peccata poſſe committi non ex his deriuata: & ex alia parte hæc ipſa interdum ex alijs peccatis oriri.

QVÆSTIO OCTVAGESIMA QVINTA

De Effectibus Peccati.

POST completam tractationem de cauſis, incipit modò agere S. Thomas de effectibus peccati: & hac præſenti quæſtione agit de effectibus quibuſdam, in alijs verò ſequentibus quæſtionibus de aliis effectibus magis in ſpeciali. Et hanc quæſtionem in ſex diſtribuit articulos. Primò docet, per peccatum, non tolli aut diminui bonum naturale quoad principia & proprietates naturæ: ſed ablatum eſſe per peccatum primi parentis bonum iuſtitiæ originalis: diminui etiam per noſtra peccata bonum inclinationis naturalis ad virtutem, cùm acquiratur inclinatio ad malum oppoſitum. Secundò docet, non poſſe per peccatum totaliter auferri bonum naturalis inclinationis ad virtutem: quia hæc inclinatio conuenit homini vt rationalis eſt: licèt poſſit quodammodo diminui in infinitum per appoſitionem impedimentorum. Tertiò docet, per peccatum inflicta eſſe quatuor vulnera humanæ naturæ, nempe ignorantiæ in intellectu, malitiæ in voluntate, infirmitatis in iraſcibili, & concupiſcentiæ in concupiſcibili. Quartò docet; cùm ad omne bonum creatum conſequantur modus, ſpecies, & ordo; per peccatum non tolli aut diminui hæc quoad bonum naturæ in ſe, ſed tolli quoad bonum iuſtitiæ, virtutis, & gratię; diminui quoad bonum inclinationis ad virtutem. Quintò docet, peccatum primi parentis fuiſſe cauſam mortis aliorumquè huiuſmodi defectuum in humana natura, nempe tanquam remouens impedimentum, dum abſtulit originalem iuſtitiam quæ hęc impediebat. Sextò docet, mortem aliosquè huiuſmodi defectus, eſſe naturales homini, ex inclinatione materiæ, non autem formæ.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Effectus peccati ſit, donis gratuitis ſpoliare.

Negarunt Pelagius & Lutherus.

PElagius, cùm peccatum originale non admitteret; nec etiam agnoſcebat, per peccatum Adami fuiſſe genus humanum donis gratuitis ſpoliatum: ſed putauit, Adamum conditum fuiſſe in ſtatu debito humanæ naturæ, in quo deinceps cæteri homines naſcuntur. Et expreſsè dicebat, infantes nuper natos, inueniri in eo ſtatu, in quo fuit Adamus ante peccatũ. Ita refert Aug. Epiſt. 106., & alibi. Lutherus autem ſuper c. 3. Geneſ. vltrò affirmans, hominẽ conditũ fuiſſe in ſtatu iuſtitiæ originalis, & hanc amiſſam eſſe per peccatum; voluit, illam iuſtitiam fuiſſe connaturalem homini, ſicut oculis videre: atquè adeo, licèt illa amiſſa ſit, non propterea amiſſa eſſe dona gratuita, ſed perfectiones potiùs naturales. Et Michael Baius in plurimis ex propoſitionibus damnatis à Pio V., aſſeruit, gratiam, integritatem naturæ, & immortalitatem, atquè adeo totam iuſtitiam originalem, fuiſſe conditionem naturalem humanæ naturæ: nec hominem fuiſſe per gratiam eleuatum ad ſtatum quendam ſupernaturalem; nec Deum potuiſſe ex ſe condere hominem qualis nũc naſcitur ſine originali iuſtitia.

Per peccata perſonalia amittitur gratia cum virtutibus infuſis

Sed in primis certum eſt, per peccata actualia & perſonalia ſingulorum, amitti dona gratuita Dei, atquè adeo effectum eſſe peccati, donis gratuitis ſpoliare. Ita per peccatum mortale amittitur gratia habitualis ſanctificans, & cum ea charitas aliæquè virtutes infuſæ illam comitantes, habitus verò fidei amittitur per peccatum infidelitatis, & habitus ſpei per peccatum deſperationis. Non tamen per peccata venialia amittuntur hæc dona: ſed an dici poſſint aliquo modo intrinſecè minui, ſectione 3. notabimus. Rurſus, peccata actualia auferunt vel impediunt plurima auxilia diuinæ gratiæ, quæ conferri ſolent ad benè operandum, & quibus per peccata obicem ponimus. Imò putarunt aliqui, adeò poſſe excreſcere peccata, vt Deus cuipiam deneget in perpetuum omne auxilium. Verè tamen, nulli peccatori quandiu in hac vita moratur, denegat Deus auxilium ſufficiens ad pœnitentiam, vt vidimus 1. par. quæſt. 23.

Per peccatum Adami amiſſa ſunt dona gratuita.

Deinde ſpecialiter per peccatum Adami, quod fuit & toti humanæ naturæ commune, certum de fide eſt, plurima dona gratuita amiſſa fuiſſe. Quod patet primo ex iiſdem principiis quibus conſtat, ab Adamo in poſteros originale peccatum deriuari. Et præſertim, de amiſſione iuſtitiæ originalis intelligitur illud Eccleſiaſtes 7., *Fecit Deus hominem rectum, & ipſe infinitis ſe immiſcuit quæſtionibus*: & illud Pſalmi 48., *Homo cùm in honore eſſet non intellexit, comparatus eſt iumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis*. Expreſsè etiam in Concilio Paleſt. damnatæ ſunt plurimæ propoſitiones Pelagij ad hanc rem ſpectantes, & ipſe compulſus fuit eas retractare. Poſtea in ſequentibus Conciliis, ac tandem in Tridentino, eadem veritas ſæpiùs repetita eſt. Vbi ſanè, non ſolùm conſtat, hominem fuiſſe conditum cum plurimis Dei donis, conſequenter per peccatum amiſſis: ſed verè illa fuiſſe dona gratuita; nec debita humanæ naturæ.

Gratia ſanctificans.

Secundò, diſtinctè diſcurrendo per varia dona. Licèt quidam Theologi dixerint, Adamum conditum quidem fuiſſe in iuſtitia originali, non tamen cum gratia ſanctificante, vnde inferri videbatur, hanc non fuiſſe per peccatum Adami amiſſam: tamen communior ſententia ſemper fuit, Adamum conditum fuiſſe in gratia, vel ſaltem eam accepiſſe ante peccatum; & præcipuè hanc gratiam amiſsam eſſe per peccatum. Atquè Tridentinum in decreto de peccato originali expreſſit, Adamum amiſiſſe iuſtitiam & ſanctitatem in qua conditus fuerat, & non ſolùm ſibi, ſed etiam poſteris. Hanc autem gratiam eſſe omnino ſupernaturalem, nec naturæ debitam, tamquam omnino certum hoc loco ſupponimus.

Donum immortalitatis.

Tertiò, Adamum ſi non peccaſſet, habiturum fuiſſe donum immortalitatis, hocquè amiſſum fuiſſe per peccatum, conſtat ex illis verbis, *In quocunque die comederis, morte morieris*. Et capite 3. Geneſis, propter peccatum Adamus damnatus

natus ſuit morti. Et ad Roman. 5. *Per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſijt*. In Concilio Paleſt., prima propoſitio Pelagij damnata, erat huic veritati oppoſita. Concilium quoquè Arauſic. & Trident. planè ſupponunt, per peccatum Adami in omnes homines deductam eſſe mortem. Certum autem eſt, hoc immortalitatis donum fuiſſe gratuitum: quia certè natura humana ſecundùm ſe mortalis eſt. Quonam verò modo in ſtatu innocentiæ fuiſſent homines à morte præſeruari per fructum ligni vitæ, vidimus prima parte quæſt. 75. ſect. 3. Et an de facto omnes homines, non ſolùm incurrant debitum moriendi, ſed verè reipſa morituri ſint, etiam Henoch & Elias, non eſt huius loci conſiderare.

Integritas naturæ. Quartò, conſtat quoquè, per peccatum Adami amiſſam fuiſſe iuſtitiam originalem quoad reliqua dona gratuita, præſertim quoad ſubiectionem partis ſenſitiuæ ad partem rationalem, quæ præcipuè appellatur naturæ integritas: tunc enim ſenſualitas fuiſſet prorſus ſubdita rationi, cùm modò repugnet rationi. Colligitur hæc veritas ex Scriptura, Geneſis 3., vbi primi parentes poſt peccatum cognouerunt ſe eſſe nudos & erubuerunt: ex quo Patres & Doctores id colligunt. In Concilio etiam Arauſic. dictum eſt, humanam naturam in illo conditam in ſtatu integritatis, quam per peccatum amiſit. Et Trident. ſeſſ. 5 can. 5. declarauit, concupiſcentiam ab Apoſtolo vocari peccatum, quia ex peccato eſt, ſcilicet quia ex peccato Adami deordinata eſt, eo modo quo de facto in nobis reperitur. Item Auguſt. 6. de Geneſi ad litt. cap. 26. & 27. & lib. 14. de Ciuit. cap. 17., Chryſoſt. & alij ſuper eundem locum Geneſis, aliiſquè in locis hanc veritatem frequenterq; docuerunt. Vbi etiam certum eſt, huiuſmodi donum integritatis non fuiſſe debitum humanæ naturæ, ſed fuiſſe beneficium Dei gratuitum: licèt fortaſse in viribus ſenſitiuis non eſsent habitus ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales: ſed certè donum gratuitum dici debet, non ſolùm quod eſt ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturale, ſed etiam quodcumque non erat ad inſtar naturalis proprietatis & operationis debitum humanæ naturæ. Plura autem de hoc dono, qualenam eſſet, & quomodo ſubijceret partem ſenſitiuam rationi, & reliqua de felicitate illius primi ſtatus, per peccatum amiſſa, explicauimus prima parte cum D Thoma quæſt. 75. ſect. 4. & 5. de Statu primorum hominum ante peccatum, & poſterorum ſi illi non peccaſsent.

SECTIO SECVNDA.

An Effectus peccati ſit, etiam naturam lædere.

Pelagius vt refert D. Auguſt. lib. de Natura & gratia cap. 19., inter alia quæ aduerſus doctrinam catholicam de peccato originali infectabatur, erat hoc quod dicebatur, per peccatum Adami læſam & debilitatam eſſe humanam naturam.

Per peccata actualia natura læditur Sed in primis, per omnia peccata lædi quodammodo naturam, colligitur ex Scriptura, quæ ad hanc rem explicandam vtitur variis nominibus, infirmitatis, corruptionis, vulneris, plagæ, & ſimilibus. Sic etiam Patres loqui ſolent. Et ratio eſt manifeſta: quia omne peccatum dedecet naturam rationalem, & dicitur eſſe contra naturam: ergo hac ſaltem ratione lædit quodammodo ipſam naturam. Sed quonammodo certos effectus inferat, quibus natura lædi dicatur, magis ex ſequentibus apparebit.

Per ſpeccatum originale valdè læſa eſt humana natura. Deinde, ſpecialiter contra Pelagium, communis & certa eſt Theologorum doctrina, per peccatum Adami & noſtrum originale valde læſam eſse humanam naturam. Ita S. Thomas & ſequaces hic, Scholaſtici in 2. diſt 30. Et in re eſt certa de fide. Nam Geneſis 2. conſtat, hominem per peccatum incurriſse mortem: & mortis nomine ſimul intelliguntur ægritudines & aliæ moleſtiæ huius vitæ. Imò expreſsè Geneſis 3. homines facti ſunt ſubiecti labori, dolori, aliiſque ærumnis, propter peccatum: quibus omnibus certè læditur humana natura. Inſuper Geneſis 6. & 8, ad Romanos 7., & alibi, expreſsa eſt inclinatio humanæ naturæ ad malum, & deordinatio ipſius naturæ: cùm tamen Deus

ex ſe feciſset hominem rectum, Eccleſiaſtes 7. Rurſus pleriquè Patres ſuper Lucæ 10., per hominem illum, qui deſcendens ab Hieruſalem in Hiericò incidit in latrones, à quibus ſpoliatus & vulneratus fuit, intelligunt genus humanum in Adamo; dicentes, ita fuiſse ſpoliatum in gratuitis & vulneratū in naturalibus. Ad idem ſpectat, quòd in Arauſicano & Trident. definitum eſt, totum hominem, ſecundùm corpus & animam, per peccatum Adami, in deterius fuiſse mutatum: & in eodem Arauſicano can. 13. & 25., & Trident. ſeſs. 6. cap. 1. de Iuſtificatione, liberum arbitrium per peccatum Adami attenuatū eſse & infirmatum. Patres quoquè & Sacri Doctores frequenter eandem veritatem docent.

Dicuntur quatuor vulnera inflicta eſſe humanæ naturæ

Ad explicandam autem magis hanc naturæ læſionem, S. Thomas art. 3. aliiquè communiter approbant, quod notauit Beda ſuper Lucæ 10. ſub metaphora plagarum & vulnerum: nempe quatuor præcipuè vulnera inflicta eſse naturæ per peccatū in quatuor præcipuis potentiis: vulnus ignorantiæ in intellectu, malitiæ in voluntate, infirmitatis in iraſcibili, & concupiſcentiæ in concupiſcibili. Etenim intellectus deſtitutus eſt ordine ad verum, voluntas ordine ad bonum, & appetitus ſenſitiuus quoad paſsiones iraſcibilis & concupiſcibilis deordinatus eſt à recta ſubiectione ad rationem. Plura adhuc ad hæc vulnera explicanda affert Bellarm. lib. 1. de Amiſsione gratiæ & ſtatu peccati.

Præterea S. Thomas art. 3. declarat, etiam per peccata actualia infligi ſuo modo hæc vulnera humanæ naturæ: quia nimirum per peccatum ratio hebetatur præcipuè in agendis, voluntas induratur ad bonum, in iraſcibili difficultas benè operandi accreſcit, & concupiſcentia magis exardeſcit. Sed adhuc alia quoquè damna & detrimenta ſibi incommoda, incurrit humana natura per peccatum originale & per actualia peccata, ob quæ meritò dicimus, effectum eſse peccati, naturam lædere. Quonam verò modo fiat hæc naturæ læſio per peccatum, mox explicabimus.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Effectus peccati ſit, aliquam perfectionem naturalem tollere vel minuere.

Sententia affirmans

LVtherus & recentiores Hæretici, mirum in modum exagerantes læſionem humanæ naturæ per peccatum Adami, dixerunt, hoc peccatum abſtuliſse homini liberum arbitrium, & facultatem ſeruandi legem, ita vt homo in ſtatu naturæ lapſæ non poſſit non peccare in cunctis ſuis operationibus. Præterea olim Origenes homil. 1. in Geneſim poſt medium, & Auguſt. lib. 6. de Geneſi cap. 27. & 28., dixerant, peccatum tollere imaginem & ſimilitudinem Dei ab anima peccatoris. Gloſa ordinaria ſuper illud ad Roman. 2. *Gentes quæ legem non habent*, indicat, legem naturalem in humanis mentibus impreſſam, deleri per peccata. S. Thomas hic art. 1. affirmat, per peccatum minui naturalem inclinationem humanæ naturæ ad bonum. Idem affirmant Caietanus & alij Thomiſtæ, Vaſquez diſputat. 136., Salas diſputat. 13. de Peccatis ſect. 2., Alenſis, Bonauent., Riccardus, Gregor., & alii apud eoſdem. Addit S. Th. art. 2., non per hoc ſi multiplicentur peccata, poſse aboleri prorſus inclinationem naturæ ad bonum.

Per peccata non oblitur vlla perfectio naturalis.

Dico primò, Neque per peccatum Adami & noſtrum originale, neque per peccata actualia, amittitur per ſe loquendo vlla perfectio naturalis debita humanæ naturæ. Hæc concluſio eſt planè Theologorum communis, cum Dionyſio cap. 4. de Diuinis nominibus aſserente, naturalia in Dæmonibus integra permanſiſse; ex quo Theologi idem colligunt de hominibus. Probatur autem: quia aſsignari non poteſt, quænam naturalis perfectio per peccatum amittatur. Non liberum arbitrium, vt eſt de fide, definitum in Trident. ſeſs. 6. cap. 1. & 5. de iuſtificat., & conſtat ex aliis, quæ iuxta fidem, experientiam & rationem, humanam libertatem in ipſo

in ipſo præſenti ſtatu demonſtrant. Non deletur naturalis imago Dei: ſic enim docuit idem Auguſt. lib. de Spiritu & littera cap. 18., & eſt res certa apud alios Patres, & omnes Doctores, reprehendentes Origenem qui oppoſitum dixerat. Auguſtinus verò lib. 2. Retractationum cap. 24. ſe explicauit, dicens, *Non quòd nulla remanſerit imago Dei in peccatore, ſed quòd tàm deformis vt reformatione indigeat*. Sic etiam fortaſſe poterit explicari Origenes. Et ſenſus eſt, per peccatum amitti gratiam, quæ eſt imago Dei ſupernaturalis, & maximus decor imaginis Dei naturalis: vel, imaginem ipſam naturalem obſcurari & deturpari per peccatum. Omnino autem hæc naturalis imago deleri non poteſt: quia conſiſtit in ipſamet eſſentia animæ cum ſuis potentijs, quæ certè per peccatum non amittuntur. Nec peccatum delet legem naturalem ex humano corde: ſic enim docuit Auguſt. lib. 2. Confeſſionum cap. 4., & explicat S. Th. infra quæſt. 94. art. 6., quia licèt incurri poſſit ignorantia alicuius præcepti naturalis, non tamen poterit rationis lumen penitus obſcurari, quominùs ſaltem quædam vniuerſalia principia nota ſint. Nec demum vlla alia perfectio vel potentia naturaliter debita humanæ naturæ, dici poteſt per peccatum aboleri. Dixi, per ſe loquendo: quia ex accidenti poteſt fieri, vt aliquis naturali quapiam perfectione deficiat. Sic poſt lapſum Adami multi naſcuntur mõſtruoſi, & abſquè aliquo corporis membro: cùm tamen in ſtatu innocentiæ, omnes nati fuiſſent integri & perfecti. Item, in peccatis actualibus, qui ſe occidit, vel ſibi membrum abſcindit, aut vſum rationis aufert, vtiquè priuat ſe quadam naturali perfectione.

Nec minuitur.

Dico ſecundò. Nec etiam per peccatum originale, vel per peccata actualia, propriè & intrinſecè minuitur vlla perfectio naturalis, aut natiua inclinatio ad bonum. Ita Scotus in 2. diſt. 37. quæſt. 2. §. *Iſta quæſtiones*, Durandus diſt. 34. quæſt. 4., & alij communiter: neque S. Thomas alijquè Auctores ſupra allegati diſſentiunt. Explicatur & probatur concluſio: intrinſecè minui, eſt per ablationem alicuius partis vel gradus formæ, quæ dicitur minui: ſed ſubſtantia hominis, & potentiæ naturales eius, non amittunt vllam partem vel gradum quando peccamus: & ſpecialiter natiua inclinatio ad bonum, non ſuſcipit magis & minus, quod auferri vel addi poſſit: ergo non poteſt intrinſecè minui. Notauit autem benè Durand., inclinationem acquiſitam, id eſt virtutem acquiſitam, vere minui, imò & poſſe penitus amitti per peccata, ſcilicet per actus oppoſitos ipſis virtutibus: quòd certum eſt ex communi doctrina de habitibus.

Dicitur minui inclinatio ad bonũ.

Dico tertiò. Aliqua naturalis perfectio, ſcilicet natiua inclinatio ad bonum, quodammodo extrinſecè minuitur per peccatum, non tamen penitus tollitur. Hoc voluerunt S. Thomas & alij allegati. Probat & explicat S. Thom., reiectis quibuſdam rationibus, vt videre eſt art. 2., quia peccata ingerunt inclinationem ad malum, nempe habitus vitioſos; at potentia quæ ſe habet ad duo oppoſita, quò magis inclinatur ad vnum, eò minus inclinatur ad aliud. Vnde patet, in re idem eſſe, hoc modo minui, atquè impediri ab aliqua operatione. Et poteſt magis explicari: quia conſiderando facultatem ſeu habilitatem operatiuam, cum omnibus quæ iuuant potentiam, ac etiam cum remotione impedimentorum: ſic quò magis additur aliquod impedimentum, eò minuitur hæc habilitas, ne videlicet ſit tam prompta & expedita ad operandum. Verè tamen, habilitas hoc modo ſumpta, non eſt penitus innata; ſiquidem connotat aliqua extrinſeca. Conſiderando autem potentiam naturalem ſecundùm ſe & in ſua natiua virtute: ſic non ſatis propriè dicetur minui per appoſitionem impedimenti, ſed magis propriè dicetur impediri. Adhuc autem, quatenus hæc potentia dicitur inclinare ad bonum, & ex oppoſito habitus vitioſus ad malum: ſic potentia affecta habitu vitioſo, dicitur minùs inclinare ad bonum: & hoc ſenſu concedendum eſt, minui inclinationem ad bonum.

Nunquã autem deleri.

Reddit quoquè rationem S. Thomas, quare hæc inclinatio non poſſit penitus extingui: quia cùm non minuatur per ablationem vllius partis, ſed tantùm per appoſitionem impedimenti; ſemper

permanet potentia naturalis cum ſua natiua habilitate. Clariùs addi poteſt, tunc ad ſummum per appoſitionem impedimenti diceretur omnino tolli inclinatio ad bonum, quando habitus vitioſus imponeret neceſſitatem potentiæ, ne poſſet tendere in bonum: ſed habitus vitioſus nequaquam poteſt tollere libertatem: ergo nec vnquam dicetur tollere & delere inclinationem ad bonum.

Ex his patet, hunc effectum minuendi inclinationem ad bonum modo explicato, conuenire peccatis actualibus. Peccato vero originali non conuenit, quaſi hoc peccatum addat aliquam prauam diſpoſitionem naturæ, vt videbimus ſect. ſequenti. Sed tamen, quatenus hoc peccatum tollit iuſtitiam originalem, & relinquit concupiſcentiam inordinatam, vtique affert voluntati difficultatē ad bonum, & ſic dici poteſt minuere promptitudinem ad bonum.

Nec habitus infuſi dicuntur minui.

Demum, aliqui iuxta hæc dixerunt, pariter admitti poſſe, gratiam, charitatem, & virtutes infuſas, minui in homine iuſto per peccata venialia, quæ in ſuo gradu minuunt promptitudinem ad bonum. Hic tamen modus loquendi non recipitur; ſed communiter dicuntur habitus infuſi non diminui per venialia peccata. Et Vaſquez cap. 3. addit rationem: quia habitus vitioſus inclinans ad malum, acquiſitus per actus malos, non imprimitur in ipſamet gratia, & charitate, ac virtutibus infuſis, quaſi illis inhærens, ſed in potentia naturali: & ideo huius potentiæ inclinatio ad bonum dicitur minui, non autem inclinatio habituum infuſorum.

SECTIO QVARTA.

An Effectus peccati ſit, aliquam diſpoſitionem noxiam inferre naturæ.

Quidam Hæreticorum error

LVtherus & alij recentiores Hæretici opinati ſunt, peccatum originale poſitiuè ingenerare concupiſcentiam & inclinationem ad malum, imò concupiſcentiam ipſam eſſe peccatum. Dixerunt quoquè, peccatum originale tàm intrinſecè vitiare & inficere hominem, vt omnia opera eius reddat mala, nec poſsit homo verè & realiter iuſtificari à peccatis, ſed ad ſummum poſſe peccata tegi & occultari nè imputentur.

Quedam Theologorum ſententia.

Ex Theologis, Henricus, Gregor., & alii, qui ſupra quæſt. 82. ſect. 2. dicebant, peccatum originale eſſe morbidā qualitatem, opinati ſunt, hanc qualitatem ortam eſſe poſitiuè ex Adami peccato, & per ſe inclinare humanam naturam ad malum. Corduba lib. 1. quæſt. 45. puncto 2. ait, concupiſcentiam ſiue ſenſualitatem, deordinatam eſſe poſitiuè per peccatum originale, ita vt vehementiùs modò & præter naturam inclinet ad malum, quàm ſi homo conditus fuiſſet in puris naturalibus: & hanc maiorem inclinationem concupiſcentiæ oriri ex immutatione corporis quoad temperamentum & complexionem naturalem. Hancquè ſuam ſententiam conciliat cum alia antiquiorum Theologorum de morbida qualitate. Adhæret etiam Aluarez lib. 6. de Auxiliis diſp. 45. & 47.

Facit pro hac ſententia, quòd humana natura per peccatum, non ſolùm dicitur ſpoliata gratuitis, ſed etiam vulnerata in naturalibus: ergo præter amiſſionem iuſtitiæ originalis, humana natura poſitiuè vulnerata eſt per aliquam noxiam diſpoſitionem. Concilium etiam Arauſicanum & Trident. affirmant, hominem fuiſſe in deterius immutatum: quod non ſolùm intelligendum videtur per comparationem ad ſtatum innocentiæ, ſed etiam per reſpectum ad ſtatum puræ naturæ. Inſuper concupiſcentia in nobis appellatur fomes peccati, languor, morbus, corruptio naturæ: ſed certè non deberet ſic appellari in ſtatu puræ naturæ: ergo alio modo deteriori nunc ſe habet. Eſt etiam de facto effectus peccati: at eo modo quo fuiſſet in ſtatu puræ naturæ, eſt potiùs naturæ defectus, ergo modo per aliquam poſitiuam ac noxiam diſpoſitionem vitiata eſt.

Originale peccatum non indidit naturæ poſitiuam inclinationem ad malū.

In primis tamen certum eſt, peccatum originale non lædere humanam naturam illo modo quo dicebant Hæretici. Nam concupiſcentia, prout dicit appetitum ſenſitiuum inclinatum ad bonum ſenſibile, eſt potentia naturalis hominis: ergo non eſt poſitiuè inducta per peccatum. Hic autem idem appetitus, quando inclinat ad ſuum obiectum contra ordinem rationis, dicitur inclinare ad ma-

ma-

malum. Et præterea, non omnia opera noſtra eſſe peccata, ſed verè eſſe poſſe bona & totaliter laudabilia, diximus ſupra q. 18. ſect. 2. Poſſe etiam hominem verè iuſtificari, oſtendemus poſtea q. 113.

Secundò aſſerendum eſt, peccatum originale non inferre diſpoſitionem vllam noxiam poſitiuã humanæ naturæ, præter illum ſtatum quem ipſa natura ex ſe requirit, & quem in puris naturalibus haberet. Hæc concluſio eſt Theologorum communis. Et probatur: quia non datur morbida illa qualitas: nec enim eſt vnde producta ſit, nec propagari poteſt per generationem, nec poteſt dici infundi à Deo, vt notauimus ſupra. Item non eſt neceſſaria ad verificandam inclinationem ad malum, & repugnantiam ſenſus contra rationem, quam patimur: etenim appetitus ſenſitiuus ex natura ſua taliter tendit in obiectum ſenſibile. Sed quia plerumquè contingit hoc eſſe præter ordinem rationis, hinc eſt quod inclinare ſolet ad malum: at hoc totum fuiſſet etiam in ſtatu puræ naturæ. Nec oportet dicere concupiſcentiam modò vehementiùs tendere in obiectum ſenſibile: nec dici poſſet prouenire ex immutatione complexionis corporalis; quinimò hæc non eſt immutata per peccatum, ſed talis eſt, qualis fuiſſet in ſtatu puræ naturæ.

Peccata actualia imprimũt habitus vitioſos. Tertiò tandem concedendum eſt, per peccata actualia inferri diſpoſitionem aliquam noxiam rationali naturæ, nempe habitus vitioſos, qui vtiquè malè afficiunt ipſam naturam, cùm inclinent ad malum. & non ſunt ei conuenientes, ac debiti tanquam proprietates naturales, nec ſunt ab ipſa natura, ſicut ſunt potentiæ ſenſitiuæ: ſed ſi homo conderetur in puris naturalibus, non vtiquè conderetur cum his habitibus vitioſis, qui ſolùm actuum exercitio acquiruntur.

Quomodo differat ſtatus naturæ lapſæ à ſtatu puræ naturæ. Ex his explicandum eſt, quomodo dicatur homo per peccatum, non ſolùm ſpoliatus in gratuitis, ſed etiam vulneratus in naturalibus: & non ſolùm dicatur amiſſa gratia cum aliis donis, ſed etiam læſa natura: quia videlicet iuſtitia originalis emendabat & ſanabat defectus quos ipſa natura ſecum fert: per amiſſionem ergo iuſtitiæ dicitur vulnerata & læſa natura: non quaſi aliud ſit eam eſſe donis gratuitis ſpoliatam, & aliud læſam ac vulneratam: ſed quia idem detrimentum vtroquè modo ſignatur & appellatur. Vel dici poteſt, naturam ſpecialiter dici ſpoliatam in gratuitis quoad dona ſupernaturalia gratiæ, vulneratam verò in naturalibus quoad amiſſionem donorum, quæ perficiebant ipſam naturam intra genus perfectionis naturalis, non tamen debitæ ipſi naturæ ad modũ propriæ paſſionis. In qua re altus loquendi modus ſatis receptus eſt, hominem in ſtatu naturæ lapſæ, ac in ſtatu puræ naturæ ſi in eo conditus fuiſſet, tantùm differre, ſicut hominem ſpoliatum ſeu nudatum, ab homine nudo: ambo enim carent omnino veſtibus, ſed alter nunquam fuerat veſtitus, alter vero poſtquam veſtitus erat, nudatus eſt: ita homo lapſus ſe habet eodem modo, ac ſe haberet in ſtatu puræ naturæ; niſi quòd tunc nunquam fuiſſet originali iuſtitia præditus; modò verò, cùm eã accepiſſet in primo parente, ſua culpa amiſit.

Quomodo differat à ſtatu innocentiæ. Concilia autem quæ dixerunt, totum hominem per peccatum in deterius fuiſſe mutatum, plane loquebantur comparatione facta inter ſtatum naturæ lapſæ in quem de facto incidit per peccatum, & ſtatum naturæ integræ quem de facto habebat ante peccatum. Concupiſcentia verò appellatur nunc fomes peccati, languor, corruptio, & ſimilibus nominibus, quibus non appellaretur in ſtatu puræ naturæ: eo quòd hæ denominationes connotant ordinem originis ad peccatum, ob quod concupiſcentia quæ per iuſtitiam originalem ſubdebatur rationi, deordinata eſt, & reddita illi ſtatui quem ex ſe habuiſſet. Demum, iidem ipſi qui ſunt naturæ defectus, ſunt etiam peccati effectus, vt de morte aliiſquè incommodis corporis explicat S. Thom. art. 6. Quoniam, licèt per ſe conueniant ipſi naturæ, quæ quidem ſub iis condi potuiſſet à Deo abſquè dono iuſtitiæ originalis: tamen cùm iam emendati eſſent dono ipſius iuſtitiæ, rurſus per peccatum amiſſa iuſtitia redierunt. Vnde verum eſt, peccatum non eſſe eorum cauſam poſitiuam, quaſi per ſe efficientẽ, ſed ſolùm tanquam remouens prohibens, quia abſtulit iuſtitiam prohibentem illos defectus.

QVAE-

QVÆSTIO OCTVAGESIMASEXTA

De Macula Peccati Seu de Peccato habituali.

CONSIDERAT S. Thomas hac quæſtione hunc peculiarem peccati effectum, ex quo ducitur generalis peccati diuiſio in actuale & habituale. Quæ hactenus de peccatis tractauimus, fuerunt de peccato actuali, exceptis iis quæ de peccato originali. Modò ergo breuiter de habituali peccato tractandum eſt: de quo ſub nomine maculæ duo docet S. Thomas. Primò, in ſpiritualibus dici maculam ad ſimilitudinem corporalium, dum anima per peccatum perdit nitorem ſpiritualis luminis, ex contactu & veluti adhærentia rerum contra lumen rationis & legis. Secundò, maculam remanere in anima etiam poſt actum peccati, quandiù ſcilicet homo caret dicto nitore, vſquè dum redeat ad ſpirituale lumen per conuerſionem & gratiam.

SECTIO PRIMA.

Num omne actuale peccatum cauſet & poſt ſe relinquat maculam ſeu habituale peccatum in anima peccantis.

Peccatum actuale cauſat maculam in anima.

CErtum eſt cum S. Thoma & aliis Theologis communiter, peccatum actuale cauſare, & poſt ſe relinquere maculam in anima peccantis. Probat S. Thomas in argumento *Sed contra* ex illo Eccleſiaſtici 46., *Dediſti maculam in gloria ſua*. Ibi tamen Scriptura potiùs loquebatur de macula dedecoris & infamiæ, quam Salomon in ſenectute incurrit. Clariùs, pro macula peccati eſt illud Ioſue 22., *Vſquè nunc macula huius ſceleris in vobis manet*. Faciunt & alia loca, in quibus peccatum appellatur immunditia, ſordes, & ſimilibus modis: item in quibus peccatores dicuntur maculati, immundi, ſordidi, inquinati: vt Ieremiæ 2., Prouerbiorum 30., Apocalypſ. 20. & 22., & ſæpè alibi. Rurſus faciunt alia loca, in quibus iuſti dicuntur ſine macula, vt Pſal. 14., ad Epheſ. 5., & in quibus dicuntur immaculati, puri, mundi, &c. Facit etiam, quòd peccatores, dum iuſtificantur, dicuntur lauari, mundari. Hanc etiam peccati maculā expreſsit Aug. lib. 1. de Nuptijs & concup. cap. 26., cùm dixit, peccatum dum tranſit actu manere reatu. Declarat autem S. Thom. art. 1., maculam peccati in anima dici per ſimilitudinem ductam ex rebus corporalibus, in quibus propriè dicitur macula: quando enim corpus aliquod nitidum perdit ſuum nitorem ex contactu alterius corporis, dicitur maculari: ſic anima, cùm adhæret rebus temporalibus contra ordinem rationis, perdit nitorem ſpiritualem, & ſic dicitur maculari.

Cauſat peccatum habituale in anima.

Similiter certum eſt, poſt actum peccati remanere peccatorem habitualiter in peccato: deinceps enim habitualiter & permanenter denominatur peccator. Sic in Scriptura frequenter appellantur peccatores, impii, iniuſti; ac in peccato manere dicuntur, donec ad Deum conuertantur, & à peccato iuſtificentur: atquè hoc eſt quod dicimus habituale peccatum. Quod quidem eſſe concedendum tanquam verè & propriè peccatum, conuincitur ex originali, quod verè & propriè peccatum eſt: peccatum enim originale eſt habituale: & illud quod in nobis eſt originale, fuit vtiquè in Adamo poſt peccatum eius actuale, dicique debet perſonale originale reſpectu illius. Sic ergo & alia noſtra peccata,

ta, in ſingulis cauſant, ac poſt ſe relinquunt habituale peccatum in anima, donec peccator iuſtificetur. Vnde hoc nomine non intelligitur habitus vitii, qui per actus acquiritur: nam etiam ſi hic habitus non daretur, adhuc remaneret habituale peccatum: & quando impius iuſtificatur, remanent in illo habitus vitioſi priùs acquiſiti, & tamen iuſtificatus non dicitur ampliùs manere in peccato.

Idem eſt macula & habituale peccatum.

Cæterùm, Durand. in 2. diſtinct. 32. quæſt. 1. num. 5. diſtinguit hęc duo, maculam, & culpam habitualiter ſumptam qua homo denominatur eſſe in peccato. Et Caiet. hic art. 1. ait, ſaltem formaliter diſtingui maculam & habituale peccatum: quia priuatio gratię quatenus coniunctionis cum Deo, eſt inquit peccatum habituale, quo ſcilicet formaliter denominatur peccator; priuatio autem gratiæ quatenus nitoris ſeu pulchritudinis, eſt macula ſeu effectus peccati. Conſentit Valentia quæſt. 16. de Peccatis §. *Tertiò ſequitur*. Attamen macula & habituale peccatum cõmuniter a Theologis confunduntur, qui pro eodem reputant, hominem remanere maculatum, peccatorem, & in ſtatu peccati. Colligitur quoquè ex modo loquendi Scripturæ: dicuntur enim peccatores emundari, lauari à peccato: mundari verò & lauari propriè eſt à macula: & peccata ipſa dicuntur ſordes, immunditia, &c.

Et ſanè non debet à parte rei diſtingui macula & habituale peccatum. Vbi non negamus, poſſe quidem per nomen maculæ intelligi aliquid diſtinctum; ac per nomen peccati habitualis: vtpotè ſi quis, habitum vitii, vel carentiam virtutis oppoſitæ, velit appellare maculam. Sed iuxta communem Theologorum loquendi modum, pro eodem accipi debet macula & habituale peccatum. Nec etiam oportet, vt formaliter diſtinguantur: niſi quòd diuerſa ratio aliquatenus reddi poteſt huius duplicis appellationis, videlicet ex pluribus nominibus, quæ ipſi gratiæ attribuuntur. Etenim eadem ipſa gratia, prout eſt coniunctio cum Deo, amicitia cum Deo, & prout ordinat hominem ad finem ſupernaturalem, realiter eſt nitor & pulchritudo animæ: quatenus tamen appellatur amicitia cum Deo & forma iuſtificans, eius priuatio dicitur inimicitia cum Deo, & habitualis iniuſtitia, ſeu habituale peccatum; quatenus verò appellatur nitor & pulchritudo, eius priuatio dicitur macula. Itaquè deinceps de peccato habituali & macula, pro eodem abſquè diſtinctione loquemur.

Omne actuale peccatũ cauſat maculã et habituale peccatum in anima.

Omne autem actuale peccatum ſuo modo cauſat & relinquit maculam habitualem in anima. Quod certius quidem eſt de peccatis mortalibus: quamuis difficultas eſſe poſſit in ſtatu puræ naturæ, ſed in eo etiam ſtatu rem explicabimus ſect. ſequenti. De peccatis venialibus, S. Thom. infra quæſt. 89. art. 1. negat propriè cauſare maculam: ſed 3. parte quæſt. 87. art. 2. ad 3. concedit aliquo modo cauſare maculam. Et hæc pars colligitur ex Scriptura, Prouer. 20. *Quis poteſt dicere, mundum eſt cor meum, purus ſum à peccato?* Vbi videtur ſenſus eſſe de peccato veniali: & cùm dicatur nemo mundus & purus, ſequitur per peccata venialia dici etiam homines immundos, impuros, atquè adeo maculatos. Ioannis 13. *Qui lotus eſt, non indiget niſi vt pedes lauet, & eſt mundus totus:* ſuper quem locum Auguſt. per lotionem pedum intelligit expiationem venialium peccatorum. Accedit communis loquendi modus: quia dicuntur adhuc iuſti habere venialia peccata, manere in venialibus peccatis, & ſimilia. S. Thom. verò hoc loco negauit peccata venialia cauſare illam maculam, quam cauſant mortalia, ſcilicet priuationem gratiæ: alio autem loco explicauit, quænam ſit macula, quę veniali peccato cauſatur, vt ſequenti ſectione videbimus.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit macula, ſeu habituale peccatum.

Theologorum ſententia.

Scotus in 4. diſt. 14. quæſt. 1. §. *Dico ergo*, & in Reportatis ibidem, Maior eadem diſt. quæſt. 1., Gabriel quæſt. 4. art. 2. Almaynus diſt. 19. quęſt. 1. art. 1., Ioan-

Ioannes Medina Codice de Pœnitentia tract. 1. quæſt. 7. & quidam alii, dixerunt eſſe reatum pœnæ. Fauet Durand. in 2. diſt. 32. quæſt. 1. & diſt. 42. quæſt. 3. Significauit autem Scotus, hunc reatum eſſe relationem rationis. Sed eſſe relationem realem, citatur de mente S. Thomæ in margine Scoti: attamen immeritò. Gabriel verò dixit, eſſe denominationem extrinſecam, quæ ſumi poteſt, vel ex voluntate Dei deputante ad pœnam, vel ex peccato præterito exigente pœnam: & ita aliqui ſumpſerunt reatum pro obligatione pœnæ, concernendo voluntatem Dei: & aliqui pro dignitate pœnæ, etiam præciſa voluntate Dei.

Alia ſententia eſt, idem eſſe, hominem eſſe habitualiter maculatum & peccatorem, atque actualiter peccaſſe & non ſufficienter retractaſſe, ſeu non obtinuiſſe remiſſionem à Deo: vnde rationem maculæ conſtituit in denominatione extrinſeca à peccato præterito, cum conditione non retractationis. Ita Vaſquez diſp. 139. cap. 5., qui tamen hanc denominationem explicat etiam per relationem rationis. Et alij quoquè ſunt, qui hunc modum explicandi maculam recipiunt: non tamen in hac ſola denominatione, ſed etiam in priuatione gratiæ conſtituunt maculæ rationem. Idem voluiſſe videntur alij dicentes, maculam eſſe conuerſionem habitualem ad creaturam, in cuius inordinato amore quis peccauit; eſſe auerſionem à Deo, diſconformitatem cum lege, & ſimilia. Et Granadus Controu. 6. tract. 8. diſp. 1., contendens, peccatum habituale non eſſe aliud, quàm ipſummet actuale moraliter perſeuerans.

S. Thomas hic art. 1. docet, maculam eſſe priuationem duplicis nitoris, quem in anima diſtinguit, ſupernaturalem per gratiam, & naturalem per lumen rationis. Pro hac eadem ſententia intelligi poſſunt Magiſter in 4. diſt. 18. cap. *Hic quæritur*, Alenſis prima parte quæſt. 14. membro 6. art. 4., aliiquè veteres, qui dixerunt, maculam eſſe elongationem à Deo qui eſt vita & munditia mentis, eſſe diſsimilitudinem mentis a Deo, eſſe priuationem pulchritudinis, aliiſuè ſimilibus modis loquuti ſunt. Expreſsè autem in priuatione gratiæ maculam conſtituunt, Caiet., Medina, Conrad., & alii hìc, Sotus in 4. diſt. 15. quæſt. 2. art. 2., Capreol. diſt. 14. quæſt. 1., & ex parte Vaſquez diſput. 139. cap. 4., abſolutè Valentia quæſt. 16. de Peccatis, Lorca diſp. 50., Monteſin. diſp. 16. quæſt. 4., Bonacina Diſput. de Peccatis q. 2. puncto 1., Azor. Tomo 1. lib. 4. cap. 8. quæſito 8. Alios refert Salas diſp. 14. ſect. 3. opin. 9. Ipſe ſect. 4. hanc & alteram ſententiam priùs relatam, in vnum complectitur.

Reſolutio huius rei petenda eſt ex dictis quæſt. 82. de eſſentia originalis peccati. Itaque iuxta doctrinam ibi traditam, In primis macula & peccatum habituale, ex actuali mortali remanens in anima, in ſtatu præſenti, poteſt ac debet taliter aſſignari, vt ſit velut intrinſecè in anima: & propriè eſt priuatio gratiæ ſanctificantis, connotando peccatum actuale, per quod amittitur gratia. *Macula eſt priuatio gratiæ connotans actuale peccatum* Colligitur manifeſtè ex ibi dictis: ſicut enim peccatum originale intrinſecè eſt in vnoquoquè, ita poteſt ac debet aſſignari peccatum habituale, ex alijs actualibus, in vnoquoquè peccante proueniens. Nec eſt aliqua noua forma poſitiua, vt facilè conſtat: nec in re eſt aliquid rationis: nihil ergo aliud poteſt aſſignari, quàm priuatio gratiæ ſanctificantis. Quæ priuatio, optimè dicitur macula, cùm ſit priuatio maximæ pulchritudinis ſpiritualis: optimè dicitur habituale peccatum, cùm conſtituat hominem habitualiter inimicum Deo, & auerſum à Deo. Connotare autem peccatum actuale, docet S. Tho. art. 1. ad 3. Et patet etiam: quia alioqui carentia gratiæ in ſtatu puræ naturæ, in quo eſſet negatio potiùs quàm priuatio; ac eſſet etiã priuatio, ſi Deus pro ſua voluntate auferret alicui gratiam abſque peccato eius: talis inquam carentia & priuatio non eſſet macula, non eſſet habituale peccatum, nec per eam diceretur homo inimicus Deo, manereque in ſtatu peccati: ergo priuatio gratiæ nõ eſt macula & habituale peccatum, niſi prout oritur ex actuali peccato: & hoc ipſum eſt connotare actuale peccatum.

Secundò præterea, quod docet S. Thomas, maculam conſiſtere etiam in pri- *Eſt priuatio nitoris*

prouenientis ex lumine rationis.

priuatione nitoris prouenientis ex lumine naturali, non debet intelligi, in priuatione alicuius habitus, vel vllius perfectionis poſitiuę naturalis, intrinſecè exiſtentis in anima: ſed tantùm poteſt intelligi, in priuatione denominationis extrinſecę, conſurgentis ex obſeruatione legis quam peccator violauit. Si enim legem ſeruaſſet, denominaretur rectus, & fulgeret quodammodo obſeruatione ipſius legis iuxta dictamen rationis: ſed quia ex obſeruatione legis non ſequitur realiter alia perfectio poſitiua intrinſeca homini, tantùm relinquitur denominatio extrinſeca; & illa eſt priuatio denominationis extrinſecę. Quam quidem priuationem vltrò fatemur in peccatore: ſed perinde ſe habet hæc priuatio, atquè denominatio ipſa extrinſeca conſurgens ex peccato præterito: idem enim eſt dicere, quempiam peccaſſe, ſeu non ſeruaſſe legem, quòd carere denominatione quam haberet ſi ſeruaſſet legem.

Affert dignitatem & obligationem pœnæ.

Tertiò ergo non negamus, dari denominationem extrinſecam à peccato præterito: dari etiam cum ordine ad pœnam, ita vt donec obtineatur peccati remiſsio, is qui peccauit, reus ſit pœnæ, deputatus ad pœnam, dignus pœna; qui eſt reatus pœnæ: ſed dicimus, meliùs explicari maculam & habituale peccatum, per priuationem gratiæ: quia nempe de facto datur priuatio gratiæ, intrinſecè permanens in peccatore: ergo in ea potiùs debet aſſignari macula, vt ſit aliquid intrinſecum in anima. Poteſt inſuper confirmari ex Conc. Trident ſeſſ. 6. cap. 14. & can. 20., vbi diſtinctè nominat, remitti culpam & reatum pœnæ æternæ. Clariùs ex Bulla Pij V., & Gregor. XIII., in qua propoſitio quinquageſimaſexta damnata hæc eſt, *Tranſeunte actu peccati, nihil manet, niſi reatus ſiue obligatio ad pœnam*: & quinquageſimaſeptima, *In Sacramento Baptiſmi & pœnitentia, propriè reatus peccati dumtaxat tollitur, & miniſterium Sacerdotis ſolùm liberat à reatu*. Ideo autem hæ propoſitiones damnatæ ſunt; quia Pontifices ſupponebant, aliquid aliud remanere in anima poſt actum peccati, nempe priuationem gratiæ; & hanc propriè eſſe culpam habitualem, eſſe peccatum, à quo peccator liberatur per Sacramentum.

In puris naturalibus fuiſſet denominatio ab actuali peccato.

Quartò tamen, ſi homo conditus fuiſſet in puris naturalibus, dici poſſet, in eo ſtatu non aliam eſſe maculam, nec aliunde denominari habitualiter peccatorem, quàm ex peccato præterito non retractato, ſeu non remiſſo, ſed connotante pœnam, ſiue cum reatu ad pœnam. Aliqui verò, in eo quoquè ſtatu aſſignant priuationem gratiæ: quia licèt ante peccatum in eo ſtatu gratia non erat debita, ac proinde eius carentia non erat priuatio; tamen poſt peccatum conſtituitur peccans in neceſsitate habendi gratiam vt emundetur à peccato: quia non aliter poſſet à peccato liberari, quàm per gratiam iuſtificantem; ideoque ex tunc carentia gratiæ inciperet eſſe priuatio, eſſetquè macula & habituale peccatum.

Explicatur etiam macula in damnatis

Quintò ſimiliter in Damnatis explicari poteſt macula ex peccatis quæ de nouo committunt: nempe per denominationem extrinſecam ex ipſis peccatis actualibus, & per dignitatem pœnæ. Quamuis enim Damnati, ratione ſui ſtatus, non recipiant nouam pœnam ob noua peccata, ſicut nec Beati maiorem beatitudinem ob noua opera; adhuc tamen verum eſt dicere, actum peccati quantum eſt de ſe eſſe dignum pœna, quamuis in tali ſtatu non debeat puniri. Sed aliqui explicant etiam in Damnatis maculam per priuationem gratiæ: quia licèt in eo ſtatu non poſſint ampliùs habere gratiam; tamen propter quodcunque peccatum de nouo commiſſum, incurrunt nouam indigentiam gratiæ, quoniam ob vnumquodquè peccatum eſſet neceſſaria gratia ad eius remiſsionem.

Explicatur macula venialium peccatorum.

Sextò demum patet, quomodo in peccatis venialibus poſsit ſuo modo aſſignari macula: non quidem per priuationem gratiæ, ſed per poſitiuam denominationem à peccato veniali actuali, cum ordine ad pœnam debitam ipſi peccato. Hoc indicauit S. Thomas 3. par. quæſt. 87. art. 2. ad 3. Aliqui tamen voluerunt etiam per priuationem aſsignare maculam peccati venialis, nempe per priuationem feruoris charitatis, profectus ſpiritualis, & perfectioris exercitationis in via Dei. Sed, vel tantùm aſſignatur

gnatur priuatio denominationis quæ conſurgere poterat ex vitatione peccati venialis, quæ priuatio vt diximus perinde ſe habet ac illa denominatio poſitiua. Vel ſi quid aliud afferatur, verum quidem eſt, peccata venialia ſolere inferre quædam damna homini, per quæ priuatur anima maiori pulchritudine ſpirituali, quam alioqui haberet; & vt ſic talis priuatio poſſet dici macula: tamen ſumendo maculam formaliter, prout conſtituit ac denominat hominem habitualiter eſſe in peccato, etiamſi alia damna ſecludantur, nec alius charitatis feruor amitteretur; adhuc daretur macula, qua homo diceretur habere veniale peccatum: & hanc maculam nos aſsignauimus.

Exponuntur quædam auctoritates. Obiicit primo Scotus, vt probet maculam peccati eſſe reatum pœnæ. Auguſt. ſuper illud Pſal. 31. *Beati quorum remiſſa ſunt iniquitates*, ait, Deum remittere peccata, idem aſſe ac Deum nolle punire: vnde ſequitur, quòd manere in peccato, non ſit aliud quàm manere obligatum ad pœnam. Addit, quod idem Auguſt. lib. 6. contra Iulianum cap 8. & lib. 1. de Nuptijs cap. 26. ait, peccatum tranſiens actu manere reatu. Inſuper Dionyſ. cap. 4. de Diuinis nominibus ait, puniri non eſſe malum, ſed fieri pœna dignum: ergo dignitas pœnæ eſt habituale peccatum. Imò Scriptura ipſa, Exodi 32. & Deuter. 21., peccatum appellat reatum. Accedit etiam, quòd peccata ſolent appellari, debita, vincula, & ſimilibus modis ſignificantibus hominem manere obligatum & addictum pœnæ.

Reſpondetur. Diuus Auguſt. ita dixit, quia concomitanter ſimul coincidit, Deum remittere peccatum, ac nolle punire: formaliter tamen remiſsio peccati ſit per infuſionem gratiæ inhærentis in anima. Aliis in locis, per reatum intellexit peccatum & culpam, vt explicauimus quæſt. 82. ſect. 3. Dionyſ. dicere tantùm voluit, quòd committere illud quo redditur quis pœna dignus, eſt malum, ideſt actuale peccatum. Scriptura etiam nomine reatus intellexit culpam: quia reatus non ſolùm ſumitur pro reatu pœnæ, ſed culpæ, ideſt pro ipſa culpa. Meritò demum peccata dicuntur debita & vincula, quia reuera ligant & obligant hominem ad pœnam: non autem quaſi ipſamet obligatio ad pœnam, ſit ratio formalis peccati: ſed quia peccatũ inducit hanc obligationem.

Obiicit ſecundò contra priuationem gratiæ. Sequeretur, non plus maculatum & peccatorem reddi hominem, dum peccata congerit & multiplicat: quia nimirum non amittit denuò aliam gratiam, nec acquirit aliam priuationem gratiæ. Itaquè non eſſent plures maculæ in eodem homine ob plura peccata, contra illud, *Qui in ſordibus eſt ſordeſcat adhuc*. Nec vna macula eſſet diuerſæ ſpeciei ab alia, nec vna eſſet maior alia, quamuis ex diuerſis & inæqualibus peccatis oriantur: ſicut vtiquè originale peccatum eſt vnum ſpecie & æquale in omnibus, quia eſt priuatio eiuſdem gratiæ. *Quo pacto maculæ ſint plures diuerſa, et inæquales*

Reſpondetur cum S. Thoma hic art. 1. ad 3., Caietano ibidem, & aliis communiter. Licèt non adſit diuerſitas ex parte priuationis gratiæ, ſatis eſſe diuerſitatem ex parte cauſæ, hoc eſt ex parte actualium peccatorum. Quod ſic debet intelligi; non quaſi ſola cauſa ſit diuerſa: ſed quia, cùm priuatio gratiæ ſit macula inquantum connotat actuale peccatum, diuerſitas actualium peccatorum refunditur etiam in maculam. Vnde qui plura peccata multiplicat, cùm propter quodcunque peccatum debeat carere gratia, eadem priuatio gratiæ prout connotans diuerſa actualia peccata, habet rationem multiplicis maculæ: & iuxta diuerſitatem peccatorum in ſua ſpecie, ac inæqualitatem in ſua grauitate, eſt etiam diuerſa & inæqualis macula. Ideoquè non reddimus talem rationem vnitatis & æqualitatis peccati originalis, per ſolum reſpectum ad vnam & æqualem gratiam: quinimo in caſu noſtro contingere poteſt, vt vnus qui habebat maiorem gratiam, committat leuius peccatum, quo amittat gratiam, & adhuc eius macula dicetur minor quã alterius. Sed dicimus, quia vnum quoquè & æquale eſt pro omnibus, actuale peccatum Adami, ex quo deriuatur noſtrum originale. Alia quæ contra priuationem gratiæ obiici ſolent, iam diluimus quæſt. 82. ſect. 6.

Obii-

Non redeunt macula ſemel deleta.

Obijcies tertiò. Si peccatum habituale eſt priuatio gratiæ, connotans etiam actuale peccatum; ſequitur, peccata aliquando remiſſa, iterum redire, quando pœnitens reincidit in aliquod aliud peccatum: nam tunc caret gratia, & datur connotatio priorum peccatorum, quia ſemper verum eſt dicere, hunc feciſſe illa peccata. Reſpondetur, ad peccatum habituale connotari actuale vt non retractatum, ſeu vt non remiſſum: quæ connotatio tollitur, dum primò infunditur gratia: non ergo redeunt priora peccata.

Quanta ſit oppoſitio inter gratiã & maculam

Obijcies quarto. Sequitur etiam, non poſſe, nec per Dei potentiam abſolutam, conſtitui ſimul gratiam cum peccato, non poſſe remitti peccatum abſquè infuſione gratiæ. Difficile eſt etiam explicare, num ad remiſſionem peccati ſit ſimpliciter neceſſaria conuerſio & pœnitentia peccatoris per proprium actum liberum. Reſpondetur, de his omnibus agendum eſſe quæſt. 113. quæ erit de iuſtificatione.

Quomodo conueniat peccatum habituale cum actuali.

Demum explicandum eſt, quonam modo peccatum habituale cum actuali conueniat, vniuocè nè vel analogicè? Vbi obſeruandum eſt, hunc loquendi modum, quòd peccatum habituale ſit analogicè & non vniuocè peccatum, poſſe reddere talem ſenſum, quòd non ſit propriè peccatum, ſed tantùm metaphoricè & impropriè: ſic autem dici non debet analogicè ſed vniuocè peccatum. At verò, quatenus etiam id quod eſt propriè tale, poteſt eſſe analogicè tale, ideſt analogicè cum altero extremo conuenire; ſicut accidens eſt propriè ens, analogicè tamen conuenit cum ſubſtantia: ſic peccatum habituale dicetur cum actuali analogicè conuenire: tum quia peccatum actuale ſolet conſiſtere in actu poſitiuo, peccatum verò habituale conſiſtit in priuatione gratiæ: tum etiam quia peccatum habituale dicitur per deriuationem & dependentiam ab actuali.

QVÆSTIO OCTVAGESIMA SEPTIMA

De Reatu pœnæ; & Pœna peccati.

NOTISSIMA res eſt, culpæ correſpondere pœnam: & notiſsimus peccati effectus eſt, pœnæ reatus. De quo S. Th. per octo art. hæc pertractat. Primò docet, vere per peccatum induci reatum pœnæ; quoniam peccatum eſt actus inordinatus, & qui peccat, contra ordinem agit; vnde debet deprimi & puniri. Secundò docet, non poſse vnum peccatum per ſe eſſe pœnam alterius, quia peccatum eſt ex voluntate, pœna autem contra voluntatem: per accidens autem poſſe eſſe, nempe penès ſubtractionem diuini auxilij, aut per afflictionem quam inducit, aliumuè effectum quem cauſat. Tertiò docet, quædam peccata inducere pœnam æternam, nempe illa quæ de ſe peruertunt ordinem irreparabiliter, quæ ſcilicet auferunt charitatem. Quartò docet, his peccatis ratione auerſionis a Deo correſpondere pœnam infinitam, quæ eſt pœna damni: ratione autem conuerſionis ad bonum commutabile quod eſt finitum, correſpondere pœnam finitam, quæ eſt pœna ſenſus. Quintò docet, non omnia peccata inducere reatum pœnæ æternæ: quia non omnia repugnant ordini irreparabiliter, ſed quædam dicunt ſolum inordinationem circa ea quæ ſunt ad finem, ſaluo ordine ad ipſum vltimum finem. Sextò docet reatum peccati manere etiam poſt peccatum, quia ordo violatus debebit recompenſari per ſolutionem pœnæ: remanere etiam reatum alicuius pœnæ poſt remiſſum peccatum & deletam maculam, alicuius nempe pœnæ ſatisfactoriæ. Septimò docet, omnem pœnam eſſe ob aliquam culpam, & pœnam quidem ſatisfactoriam poſſe eſſe ob alienam cul-

culpam, pœnam verò ſimpliciter non niſi ob propriam culpam, vel perſonalem, vel originalem. Octauò ſimiliter docet, poſſe vnum ſubire pœnam ſatisfactoriam pro alio, non autem pœnam ſimpliciter ſub ratione pœnæ, poſſe etiam vnum ſubire pro alio pœnam ſub ratione medicinæ.

SECTIO PRIMA.

Vtrum omne ac ſolum peccatum inducat reatum pœnæ.

Omne peccatum inducit reatum pœnæ

OMne quidem peccatum inducere reatum pœnæ, docet S.Thom.art. 1., & ſimiliter alij omnes, qui dum abſolutè id de peccato affirmant, vniuerſaliter loquuntur de omni peccato. Conſtat manifeſtè ex Scriptura, quæ dum affirmat peccatis deberi ſupplicia, ſine dubio abſolutè loquitur de omnibus peccatis. Affert S. Thom. in argumento *Sed contra*, illud ad Rom. 2. *Tribulatio & anguſtia in omnem animam operantis malum*. Et rurſus, non ſolùm omni peccato actuali, ſed etiam originali, deberi pœnas, docuit Apoſt. ad Roman. 5. & alibi. Et non ſolùm peccatis grauioribus, ſed etiam leuioribus, conſtat Matthæi 5. *Amen dico tibi, non exibis inde, donec reddas nouiſſimum quadrantem*: & cap. 12. *De omni verbo otioſo reddent homines rationem*: & cap. 18. *Iratus dominus eius, tradidit eum tortoribus, donec redderet vniuerſum debitum*.

Vbi patet, omne peccatum inducere reatum pœnæ, non ſolùm quoad dignitatem, hoc eſt quòd omne peccatum ſit pœna dignum: ſed etiam quoad ordinationem volũtatis Dei & deputationẽ ad pœnã, hoc eſt quòd nullum peccatum erit relinquendum abſquè ſufficienti recompenſatione. Verè tamen, non omnia peccata de facto plectenda erunt quantum ipſa in ſe merentur: ſolent enim à Deo remitti peccata, & ſolet etiam homo per Dei gratiam ſatisfacere ne patiatur pœnam alioqui ipſi debitam pro peccato. Idcirco dicimus, nullum peccatum relinquendum abſquè ſufficienti recompenſatione: quia nimirum pro omni peccato oportet, vel ſubire pœnam, vel exhibere Deo ſatisfactionem æquiualentem pro pœna, conſiderata etiam ſuperabundanti ſatisfactione Christi pro omnibus peccatis, quæ nobis ex diuina miſericordia remittuntur.

Ratio verò huius rei facilis eſt: quoniam quicunquè peccat, vt inquit S.Thomas, inſurgit contra debitum ordinem: ergo conſentaneum eſt, vt à Principe ordinis deprimatur. Supra etiam quæſt. 21. dicebamus, bonitatem ſecum afferre meritum, malitiam vero demeritum. Ordo demum diuinæ iuſtitiæ poſtulat, vt nulla culpa abſquè pœna ſeu ſatisfactione relinquatur.

Solum peccatum inducit reatum pœnæ

Deinde, Durand. in 2 diſt. 36. quæſt. 3. contendit, non omnem pœnam per ſe infligi propter culpam: quare indicat non ſolo peccato induci reatum pœnæ. S. Thomas hìc art. 7. docet, pœnam propriè dictam non infligi niſi propter culpam. Sed diſtinguendum eſt: pœnam poſſe ſumi dupliciter; vel materialiter pro incommodo, ſiue per priuationem alicuius boni, ſiue per poſitiuam afflictionem & moleſtiam: vel formaliter & propriè pro vindicta & ſupplicio. Primo modo poteſt dari pœna abſquè culpa: vt de facto patet in paſsionibus Iuſtorum, de quibus Scriptura toties teſtatur, non propter eorum peccata, ſed ad exercitium patientiæ, ad cumulum meriti, ad exemplum aliorum, ac tandem ad gloriam Dei, iuſtos talia perpeti. Et Ioan. 9., diſcipulis interrogantibus, num ob peccatum proprium vel parentum, homo ille natus fuiſſet cæcus, reſpondit Chriſtus, *Nequè hic peccauit neque parentes eius, ſed vt manifeſtentur opera Dei in illo*: vbi ſenſus eſt; nec propter peccatum proprium, neque parentum, ſed ob gloriam Dei, hic natus eſt cæcus. Concedit hoc totum S.Thomas art. 7., qui appellat medicinam potiùs quam pœnam, illam quæ interdum immittitur à Deo ob maiorem noſtrum ſpiritualem prouentum, ſiue ad præſeruandum hominem à culpa: ſicut Medici auſteras potiones præbent infirmis, non vt eos affligant, ſed vt ad ſanitatem eos perducant. Hoc ipſum etiam voluit Durandus. Secundò modo pœna infligitur pro culpa, ſoloque peccato inducitur reatus pœnæ. Eſt res certa. Et

patet

patet Iob 4., *Quis vnquam innocens perijt, aut quando recti deleti ſunt? quin potiùs vidi eos qui operantur iniquitatem flante Deo perijſſe.* Et ſic poſſunt explicari & conciliari varia loca Scripturæ, alia quæ affirmant iuſtos multa perpeti, & alia quæ eos faciunt immunes à pœnis. Et D. Auguſt. lib. 1. Retractat. cap. 9. *Omnis pœna, ſi iuſta eſt, peccati pœna eſt.* Et ratio huius rei in promptu eſt, ex ipſo nomine pœnæ & reatus: quia pœna hoc modo dicitur correlatiuè ad culpam, & reatus eſt demeritum, ſeu meritum pœnæ: patet autem manifeſtè, neminem ſine culpa mereri pœnam.

Quomodo quædam leges & regula obligant ad pœnā abſque culpa

Difficultas ſolùm circa hoc eſſe poteſt: quia ſunt quædam leges humanæ, merè pænales, vt dicuntur, ideſt obligantes tantùm ad pœnam, non ad culpam: & in quibuſdam Religionibus, regulę ſunt, obligantes ad pænam, non ad culpam, vt de ſuo Ordine fratrum Prædicatorum teſtatur S. Thomas 2. 2. quæſt. 186. art. 9., vbi Caiet. notat eandem eſſe rationem de aliis Ordinibus ſimilem regulæ declarationem habentibus. Sed reſpondet benè Caiet ibi ad primum dubium, pœnam ſic dici latiori modo pro afflictione quadam & moleſtia, iuxta primam ſignificationem pœnæ: quæ afflictiones, dum ſine culpa contingunt, appellantur potiùs pænalitates. Quomodo vero poſſunt eſſe leges, & regulæ, non obligantes ad culpam, infra in tract. de legibus, & eo loco in 2. 2. cum S. Thoma tractandum erit.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum peccatum ſoli peccatori inducat reatum pœnæ, vel poſſit vnus puniri pro peccato alterius.

Reatus pœna eſt ſolùm in eo qui peccauit.

Reatus propriè in eo tantùm eſt qui peccat: nam eſto alter ſubire poſſit pro illo pœnam & ſatisfacere pro culpa, tamen non dicetur propriè reus pœnæ, ſed dicetur ſoluere pro reatu alterius.

Pœna poteſt extendi etiam ad alios.

Poteſt autē verè vnus ſoluere pœnā & ſatisfacere pro peccato alterius, vt docet S. Th. art. 7. & 8., vocans hanc pœnam ſatisfactoriam: & manifeſtum eſt in Chriſto Domino, qui ſatisfecit pro peccatis noſtris: & nos etiam in hac vita ſatisfacimus pro defunctis in purgatorio patientibus. Pœna verò propriè dicta, quæ eſt vindicatiua, qua homo eam patiens dicitur plecti & puniri, nulli conuenit niſi pro peccato proprio, vt docet S. Tho art. 8. Et patet: quia ſi quis non peccauit, dici non poterit ipſemet puniri, ſed ad ſummum ſubeundo pœnam pro alio qui peccauit, dicetur in ipſo plecti & puniri ille qui peccauit.

Et quidem poſſe hoc modo infligi pœnam vni pro peccato alterius, concedit S. Thom. ibidem, qui propterea hanc pœnam reſpectu patientis appellauit medicinalem, quia conſiderauit referri ad ſalutem eius, non negans reſpectu eius qui peccauit eſſe vindicatiuam. Conſtat hoc ex Script., Exod. 20. & 34., & ex alijs Hiſtorijs, in quibus narratur, Deum puniſſe peccata quorundam in aliis, vt parentum in filijs, regum in ſubditis. Aliqui tamen hoc non admittunt, & exponere tentarunt loca Scripturæ, tunc quando filii vel ſubditi participes ſunt in peccatis parentum & principum. Vaſquez tamen diſp. 135. & alii hanc expoſitionem impugnant, apud quem, & Salas diſp. 15. de peccatis ſect. 15., & Lorca hìc ad art. 8., plura de hac re videri poterunt. Breuiter autem, ratio quare vni poſſit infligi pœna pro peccato alterius, quæ communiter redditur, hæc eſt: quia vnus ſe habet vt aliquid alterius, filius eſt aliquid patris, ſubditus eſt aliquid regis: incommoda ergo filiorum & ſubditorum, poterunt eſſe pœnæ parentum & regum. Et hæc quidem detrimenta ac ſupplicia poteſt Deus infligere ratione ſupremi dominii quod ſuper omnes homines pleniſsimè habet. Vnde non licebit humanis iudicibus, punire parentes in filiis, præſertim pœna corporali, vt tractant iidem Auctores.

An etiam pœna ſpiritualis.

Addit inſuper S. Thomas, vnum non puniri pro peccato alterius, pœna ſpirituali: quia inquit, intantum fieri poteſt vt quis ſubeat pœnam alterius, in quantum hæc pœna ſit illi medicinalis & ſalubris: ſed pœna ſpiritualis non eſt

huiuſmodi: ergo. Et præterea, quia pœna ſpiritualis eſt in anima, ſed filius quoad animam non eſt res patris, ſicut quoad corpus. Verùm, non eſt ſimpliciter neceſſarium, vt omnis pœna pro peccato alieno, ſit ſalubris illi qui eam patitur, licèt frequenter ita ſit. Et rurſus, aliqua etiam pœna ſpiritualis, poteſt eſſe ſalubris, nempe ad acquirendum aliquod maius bonum ſpirituale præ illo cuius detrimentum quis patiatur: vnde prima parte quæſt. 23. dicebamus, poſſe inter prædeſtinationis effectus computari, etiam ſubtractionem aliquorum auxiliorum, & permiſsionem quorundam peccatorum. Ac demum exploratum eſt, Deum denegare hominibus dum concipiuntur, gratiam ſanctificantem, ob peccatum Adami. Alias tamen pœnas, non ob ſolum peccatum Adami, ſed ob proprium ſuum originale conſiſtens in priuatione ipſius gratiæ, conſequenter homines incurrunt.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Reatus pœnæ & pœna exoluenda remaneat etiam poſt remiſſum peccatum.

NOtat optime S. Thomas, poſt peccatum commiſſum & tranſactum, remanere reatum poenæ, & poenam exoluendam eſſe pro tali peccato præterito. Videndum eſt autem, an etiam poſtea quando remittitur peccatum, & deletur macula, remaneat etiam poenæ reatus. Et in hoc compertum quidem eſt, in remiſsione culpæ merentis damnationem æternam, omnino remitti reatum talis poenæ æternæ: vt expreſsit Trident. ſeſſ. 6. cap. 14. de iuſtificat.: & eſt res notiſsima apud fideles ex Scriptura & totius Eccleſiæ ſenſu. Ratio quoquè eſt manifeſta: quia dum iuſtificatur quis ab huiuſmodi peccato, redditur filius Dei & heres gloriç, cui proinde debetur vita æterna: non ergo ampliùs manet reus pænç æternæ. Poteſt quoquè contingere, in remiſsione peccati ſimul etiam remitti totius prorſus poenæ reatum. Sic de facto in Baptiſmo dum culpa deletur, tota etiam poena relaxatur, ſaltem inquam tota poena alterius vitæ. Et præterea, ſicut poteſt homo per actus ſequentes ſatisfacere pro tota poena, fatendum erit, poſſe ab initio tàm perfectam poenitentiam & validam contritionem exercere, quæ non ſolùm deleat culpam, ſed etiam totius poenæ reatum.

Remittitur pœna æterna, & interdum tota pœna in remiſſione peccati

An autem poſsit & ſoleat remanere alicuius poenæ reatus poſt remiſſam culpam, negant huius temporis Hæretici, Lutherus in aſſertione art. 6., Caluinus lib. 3. Inſtitutionum cap. 4. Cui errori annexi ſunt alii eorundem Nouatorum negantium purgatorium in vita futura, vtilitatem indulgentiarum & ſatisfactionum in vita præſenti. Oppoſita Theologorum ſententia docet, poſſe & ſolere remanere reatū alicuius poenç tēporalis & aliquam poenam exoluendam eſſe, poſt remiſſam culpam. Ita S. Thomas hìc art. 6. & 3. par. quçſt. 86. art. 4., aliiquè communiter hoc loco & in materia de Poenitentia, & Scriptores Catholici contra memoratos errores. Eſtquè res certa de fide: Definita in Trident. ſeſſ. 6. cap. 14. de Iuſtificat. & Can. 30., item ſeſſ. 14. cap. 8. & Can. 12. de Poenit., & rurſus ſeſſ. 25. in decreto de Purgatorio. Colligitur ex Scriptura, Numeri 14. & 20., lib. 2. Reg. cap. 12. & 24., & aliis multis in locis, in quibus narrantur ſupplicia illata à Deo poſt remiſſa peccata. Conſtat etiam experientia: quia paſsim homines, poſt obtentam remiſsionem peccatorum, multa adhuc incommoda patiuntur, vtique ex merito peccatorum quæ priùs commiſerant. Conſtat ratione quam affert S. Thomas, & latiùs explicauit in 4. diſt. 14. art. 1. quæſtiuncula 2., quia ordo diuinæ iuſtitiæ poſtulat, vt reddatur Deo ſufficiens compenſatio pro illata iniuria: ergo quamuis, dum remittitur mortale peccatum, redintegretur amicitia inter Deum & hominem, tamen ſatisfaciendum remanet diuinç iuſtitiæ per recompenſationem poenæ. Plura videri poſſunt hic apud Valent. quçſt. 17. de Peccatis puncto 5. qui Hçreticorum argumenta diſſoluit. Plura etiam de Satisfactione, Purgatorio, & Indulgentiis, 3. par. tractanda ſunt.

Poteſt autem & ſolet manere reatus pœna temporalis.

Ait

Habetquè veram pœnæ rationem. Ait vero S. Thomas, pœnam quæ exoluitur poſt remiſſum peccatum, minùs habere de ratione pœnæ, quàm pœnam pro peccato non remiſſo, eamq; propriè eſſe pœnam ſatisfactoriam: quia, inquit, de ratione pœnæ eſt, quod ſit inuoluntaria: ſed ea pœna minus habet de inuoluntario, quoniam vel ſponte aſſumitur, vel à Deo immiſſa patienter toleratur. At certè S. Thomas non intendebat negare, nec poteſt negari, etiam pro peccato remiſſo pœnam eſſe verè & propriè vindicatiuam: quia illa ratio minoris inuoluntarij non tollit propriam pœnæ rationem. Dicique poteſt ſatisfactoria, quia tandem aliquando per illam Deo ſatisfiet, & finietur ipſa pœna: ſed pro peccato non remiſſo, nunquam Deo ſatisfiet; atquè adeo pœna erit æterna, per ſe quidem pro peccato mortali, & per accidens etiam pro veniali coniuncto cum mortali, vt poſtea videbimus.

Demum, poſſe in quodam caſu ita remitti culpam, vt remaneat totus totius pœnæ reatus, non quidem pro peccato mortali, in cuius remiſſione dictum eſt ſemper remitti æternitatem pœnæ, ſed pro peccato veniali, non tamen dum remittitur in hac vita, ſed ſi remittatur in primo inſtanti ſeperationis animæ à corpore, affirmat Suarez tomo 4. 3. par. diſp. 11. ſect. 4. Quia videlicet, in hac vita poſſumus quidem per actus noſtros ſatisfacere Deo pro pœna, atquè adeo ille actus quo conſequimur remiſſionem culpæ, ſimul etiam valet ad relaxandam partem pœnæ: animæ tamen ſeparatæ non poterunt amplius ſatisfacere, ſed in purgatorio ſatiſpati debebunt totam pœnam temporalem debitam, ſolumquè alienis ſuffragijs poterunt adiuuari.

SECTIO QVARTA.

Quid ſit Reatus pœnæ & pœna peccati.

Reatus pœnæ poteſt ſumi dupliciter. Vno modo pro deputatione & ordinatione ad pœnam; ſic concernit voluntatem Dei qui ſtatuit punire peccatum. Alio modo pro ſola dignitate pœnæ, quæ conuenit peccato etiam non conſiderata voluntate Dei de infligenda pœna; & quoad hoc dicere valet, ideo Deus ſtatuit) ac determinat punire peccatum, quia peccatum ipſum eſt dignum pœna.

Hiſpalenſis in 4. diſt. 14. quæſt. 1. art. 3. & 4. ait, reatum pœnæ eſſe relationem realem ad pœnam, ſiue ad Deum ordinantem pœnam. Scotus in 4. diſt. 14. quæſt. 1. §. *Dico ergo*, ait, eſſe relationem rationis. Et alij communiter non niſi relationem rationis agnoſcunt in eo qui peccauit in ordine ad pœnam: ſed non omnes in hac relatione conſtituunt reatum pœnæ, ſed aliqui in fundamento relationis. *Reatus pœnæ non eſt relatio.*

Et quidem ad hanc rem excogitanda non eſt relatio vlla realis, reſultans ex peccato, & permanens in peccatore: quia eſto admittantur huiuſmodi relationes; ſaltem requirunt terminũ actualiter exiſtentem: ſed reatus pœnæ datur etiam antequam infligatur pœna, imò etiam ſi nec ſit realiter infligenda, vtpotè ſi poſtea remittatur. Nec dici poteſt hæc relatio terminari ad Deum: quia adhuc dici deberet terminari ad Deum vt punientem: vnde eadem ratio vrget. Pluribus idem probat Scotus. Admittimus verò, poſſe ab intellectu excogitari relationem rationis, tum ad pœnam, tum ad Deum ipſum: & poteſt hæc relatio intelligi ſub nomine reatus. Tamen explicare oportet, quidnam in re ſit reatus: reuera enim, & non per fictionem intellectus, peccator eſt dignus pœna, eſt obligatus ad pœnam: vnde meliùs aſſignabitur fundamentum huius relationis.

Eſt peccatũ ipſum cum connotatione pœnæ. Cùm autem non inueniatur quicquam reale diſtinctum, quod propriè ſit reatus; nihil aliud erit reatus in re, quàm ipſummet peccatum, vel actuale, vel etiam habituale, cum connotatione pœnæ: ipſum enim peccatum ratione ſui à parte rei eſt dignum pœna. Et præter hoc, reatus prout inuoluens obligationem ad poenam, connotat voluntatem Dei ſtatuentis punire peccata. Et hinc facile poterit explicari, an reatus ſit forma intrinſeca, vel denominatio extrinſeca, ſaltem quoad connotata, & etiam quoad conditionem aliquam ne-

gatiuam, quia vt dicatur quis eſſe reus pœnæ, requiritur quòd adhuc non ſit ſufficienter compenſatum debitum peccati, alioqui per hanc compenſationem extinguitur poenæ reatus.

Pœna eſt quoddam malū differens à malo culpæ.

Deinde, vt videamus quid ſit poena, S. Thomas prima parte quæſt. 48. art. 5. aſſerit, poenam eſſe malum quoddam, & in hoc conuenire cum culpa: differre autem, quia culpa eſt defectus actus ſecundi, ſcilicet operationis debitæ, poena vero eſt defectus actus primi, ſcilicet alicuius formæ vel integritatis debitæ. Idem indicat Durand. in 2. diſt. 36. quæſt. 2. num. 4., vbi teſtatur, ſe frequenter idem dixiſſe, Et certum quidem ac manifeſtum eſt, poenam eſſe quoddam malum, quia eſt incommodum eius qui poenam patitur. Sed, vt benè notauit Valent. quæſt. 17. de Peccatis puncto 1., poena non eſt tantùm defectus, quaſi priuatio perfectionis debitæ: ſed etiam datur poena poſitiua, quæ eſt aliquod poſitiuum incommodum patienti, vtpotè dolor & ſimilia. Idemquè docuit Scotus in 2. diſt. 37. in fine. Vlteriùs, poena priuatiua, non eſt ſolùm priuatio perfectionis in actu primo, ſed etiam poteſt eſſe priuatio operationis in actu ſecundo: vtpotè poena eccleſiaſtica, inquit Valentia, ſuſpenſionis ab actuali exercitio ordinum: & maximè priuatio viſionis beatificæ eſt poena peccati. Dictum verò S. Thomę poteſt intelligi, quòd poena priuatiua eſt defectus alicuius perfectionis, quatenus hic defectus non fit formaliter ex voluntate patientis, ſed potiùs contra voluntatem eius, & ſic non ſe habeat ad inſtar operationis liberæ in actu ſecundo, ſed ad inſtar formæ in actu primo.

Quomodo pœna ſit inuoluntaria, & culpa voluntaria.

Alio modo diſtinguit poenam à culpa S. Thomas hic art. 2. & eodem illo loco prima parte quæſt. 48. art. 5. De ratione poenæ, inquit, eſt vt ſit inuoluntaria, ſeu contra voluntatem patientis poenam; de ratione verò culpæ eſt vt ſit voluntaria. Idem dixerunt Fulgentius lib. de Fide ad Petrum cap. 21., & Anſelmus lib. de Conceptu Virgin. cap. 4., & plerique Theologi affirmare ſolent. Quòd tamen videtur difficile: tum quia de facto paruuli cum ſolo originali decedentes, patiuntur pœnā damni, de qua tamen iuxta multorum ſententiam non triſtantur, vnde hæc poena non eſt illis contra voluntatem: tum quia omnis alia poena poteſt dici poſitiuè volita, ſcilicet in cauſa; qui enim vult peccare, vult in cauſa poenam: tum etiam poteſt poena in ſe, imò formaliter vt poena eſt, eſſe volita; nempe in eo qui libenter ſuſtinet poenas à Deo immiſſas, & qui ſponte aſſumit poenas vt ſatisfaciat Deo. Tum prætereà ex alia parte, culpa poteſt eſſe inuoluntaria aliquo modo: imò formaliter vt culpa eſt, non ſolet eſſe voluntaria, quaſi placeat ipſa culpæ malitia.

Ex quibus facilè patet, non ſatisfacere Medinam art. 2. in fine, dicentem, non eſſe de ratione poenæ, quòd ſit contra voluntatem, ſed ſolùm quòd non approbetur à voluntate. Similiter non ſatisfacere alios dicentes, non eſſe de ratione poenæ ſenſus, ſed tantùm poenæ damni, vt ſit inuoluntaria. Meliùs dicunt alii, de ratione poenæ ſatis eſſe inuoluntarium velut in actu primo, hoc eſt quòd ſit aptum diſplicere voluntati ſecundùm inclinationem ſuam; quod idem eſt ac dicere, poenam debere eſse aliquod incommodum homini: vt enim tale eſt, vtiquè aptum eſt diſplicere voluntati. Diſcrimen verò inter poenam & culpam hoc eſse: quòd licèt vtraquè poſſit eſse partim voluntaria, & partim inuoluntaria; tamen ad culpam per ſe facit voluntarium, & per accidens inuolūtarium; ad poenam verò è conuerſo: hoc eſt culpa intantum eſt culpa, inquantum eſt voluntaria, non verò inquantum eſt inuoluntaria; ſed poena intantum eſt poena, inquantum eſt inuoluntaria, ſcilicet quatenus incommodum quoddam contra inclinationem voluntatis.

Quomodo pœna ſit minus malum quā culpa.

Demum docet S. Thomas quæſt. cit. 1. par. art. 6., poenam eſse minus malum quàm culpam: quia inquit, per culpam fit homo ſimpliciter malus, non verò per poenam: & rurſus culpa eſt defectus vltimæ perfectionis, nempe bonitatis, in vſu voluntatis. Hoc tamen difficultate non caret: quia poena quædam, eſt priuatio maioris boni, quàm ſit culpa: vtpotè poena damni, quæ eſt priuatio viſionis Dei; hæc enim viſio eſt maius bonum, quàm actus cuiuſcunquè virtutis, in cuius defectu conſiſtit peccatum.

Imò,

imò, ita in vniuerſum ſe habere videtur culpa ad poenam, ſicut meritum ad præmium: ſed præmium eſt maius bonum merito: ergo & poena maius malum quàm culpa. Ad hoc tamen exemplum reſpondet S. Thom. eo art. ad 1., diſparitatem eſſe, quia non intenditur culpa propter poenam, ſicut meritum propter præmium, ſed potiùs inſtituta eſt poena vt vitetur culpa. Verùm, cùm de ratione mali, non ſit intendi, ſicut eſt de ratione boni, ſed potiùs malum debeat refugi; comparatio hoc modo fieri debet: ſicut voluntas intendit meritum propter præmium, ita poteſt rectè fugere culpam vt euadat poenam: imò pro eodem eſt; quempiam velle ſeruare præceptum vt aſſequatur viſionem beatificam, ac nolle violare præceptum ne priuetur viſione beatifica, & quæcunquè formalitas ſeu conſideratio poteſt excogitari in vno, poterit pariter inueniri in alio operandi modo. Hinc verò ſequitur, ſicut præmium eſt maius bonum quàm meritum, ita poenam eſſe maius malum quàm culpa. Et ſimiliter addi poteſt, ſicut poena inſtituta eſt vt vitetur culpa, ita præmium proponitur vt bona opera fiant.

Itaquè admittendum erit, aliquam poenam in ratione mali incommodi eſſe maius malum, quàm ſit culpa reſpectu ſubiecti, hoc eſt eſſe illi maius incommodum: ſiue priuare ſubiectum maiori perfectione. Aliis tamen modis culpa eſt maius malum, nempe in ratione mali moralis: imò in hoc genere, culpa, non verò poena, eſt malum morale, ſcilicet inhoneſtum: peccare enim eſt inhoneſtum, pati verò poenam non eſt inhoneſtum. Item in ratione mali reſpectu Dei, culpa eſt iniuria & offenſa Dei, poena vero nō ſolùm non eſt huiuſmodi, ſed eſt vindicta in honorē Dei. Vnde rurſus in ratione mali ſimpliciter, culpa eſt ſimpliciter malum, quod non poteſt intendi à Deo; ſed poena, ſuppoſita culpa, eſt in ſe quoddam bonum, quod à Deo intenditur. Quare tandem, in ratione mali deteſtabilis, & execrandi, deteſtabilius eſt, magiſquè ab vnoquoquè vitandum, malum culpæ, quam omne aliud incommodum quod perpeti poſsit.

SECTIO QVINTA.

Quænam ſit pœna peccati, An peccatum poſſit eſſe pœna peccati.

CVm dictum ſit, poenam eſse malum quoddam, & duplex ſit malum, ſcilicet culpæ & pœnæ; conſequenter vt videamus, quodnam malum ſit pœna, & quænam ſit peccati pœna, in primis examinandum eſt, an ipſum culpæ malum poſsit eſſe peccati pœna. D. Auguſt. lib. 1. Confeſſ. cap. 12. indicauit, omne peccatum eſſe ſui ipſius pœnam, dicens, *Iuſsiſti Domine & ſic eſt, vt omnis inordinatus animus ipſe ſibi ſit pœna*. Idquè opinatus eſt Bonauent. in 2. diſt. 36. art. 1. q. 1. Vnum verò peccatum poſſe eſſe poenam alterius peccati, affirmant Magiſt. in 2. diſt. 36., Maior, Gabriel, Bonauent., & alii eadem diſt., Scot. diſt. 37. quæſt. 2. §. *Ad quæſtionem tertiam in ordine*. Sequuntur Valent. quæſt. 17. de Peccatis puncto 3., & Conrad. hac quæſtione art. 2., qui ſententiam S. Thomæ quæ videbatur oppoſita conciliat cum ſententia Scoti. At S. Thomas hìc art. 2. negat, peccatum per ſe poſſe eſſe poenam peccati: concedit tantùm per accidens, videlicet ratione alicuius antecedentis, vel effectus conſequentis. Conſentit Durandus in 2. diſt. 36. quæſt. 2., & ſequuntur Caiet., Medina, Zumel hìc art. 2. Sed Caietanus in illud 2. Reg. 12. *Ecce ego ſuſcitabo &c.*, & cap. 16. *Dominus præcepit ei vt malediceret*, admittit, Deum eſſe authorem peccati, prout vnum peccatum eſt pœna alterius. Sequuntur etiam Vaſq. diſp. 140., Salas diſp. 15. de Peccatis ſect. 2., Lorca diſp. 51. Et pro eadem ſententia Vaſq. cap. 3. refert Magiſt., Alenſ., Altiſiodorenſ. *Duæ oppoſitæ ſententiæ.*

Et primò quidem facilè conſtat, peccatum ratione ſuimet non eſſe poenam ſui ipſius: poena enim prorſus intelligitur eſſe aliquod detrimentum, cuius dignum ſe reddit qui delinquit: ergo poena omnino eſt aliquid diſtinctum a peccato cuius eſt poena. Nec Auguſt. docuit oppoſitum, qui potius iuxta ſequentem concluſionem loquutus eſt. *Peccatum per ſe non eſt pœna ſui ipſius.*

Peccatum poteſt per accidens eſſe pœna alterius peccati ac etiam ſui ipſius.

Secundò etiam facilè conſtat, peccatum poſſe per accidens eſſe poenam peccati: ideſt non ipſummet peccatum in ſe, ſed aliquid antecedens vel conſequens ad peccatum. Ita affirmant S. Thomas & alii omnes. Explicatur & probatur: aliquid antecedens ad peccatum, eſt ſubtractio diuini auxilij, in qua conſiſtit peccati permiſſio: ſubtrahere autem ſolet Deus huiuſmodi auxilium, in pœnam alterius peccati antea commiſſi: vnde hoc non poteſt intelligi de vno peccato reſpectu ſui, ſed tantùm reſpectu prioris peccati. Sed neque hoc approbauit Scotus loco citato: quia inquit, ſi Deus ſubtrahit auxilium, peccatum non erit liberum, & ſic non erit peccatum. Ideo intelligi ſanè non debet ſubtractio omnis diuini auxilii, ſed tantùm auxilii abundantioris & efficacis, conceſſo aliquo auxilio ſufficienti. Ratione effectus conſequentis explicat S. Thomas, peccatum poſſe eſſe pœnam peccati, non tantùm alterius diſtincti, ſed etiam ſui ipſius: vtpotè ira, inuidia, grauem cruciatum animo infert; & peccata quædam externa grauem laborem ingerunt, iuxta illud Sapien. 5. *Laxati ſumus in via iniquitatis*. Vlteriùs, ex peccatis ſequi ſolent, infamia, inopia, morbi, ac etiam mors: qui omnes effectus meritò dicuntur poena peccati. Et huc etiam ſpectat, remorſus conſcientiæ, & inquietudo animi, quæ ex peccato relinquitur: ratione cuius docet S. Thomas art. 1., conſcientiam ipſam & naturalem rationem exigere ab homine poenam & vindictam peccati, quam quidem non ſolùm in hac vita, ſed etiam in alia vita, nominat Sacra Scriptura ſub nomine vermis. Et de hac poena loquutus eſt Auguſt. cùm dixit, *Vt omnis inordinatus animus ipſe ſibi ſit pœna*.

Vnum peccatum poteſt etiam per ſe dici aliquo modo pœna alterius.

Tertiò concedendum eſt, vnum peccatum, poſſe ratione ſui dici aliquo modo poenam prioris peccati, quando intuitu illius permittitur a Deo. Pro hac aſſertione referri poteſt S. Thomas in 2. diſt 36. q. 1. art. 3. Et probari poteſt pluribus Scripturæ locis, in quibus ſignificatur, vnum peccatum permitti a Deo in poenam alterius: ad Rom. 1. *Propter quod tradidit illos Deus in deſideria cordis eorum &c.*, & alibi ſimilia habentur. Item ex Patribus, Auguſt. lib. 5. contra Iulianum cap. 3., Gregor. homil. 11. ſuper Ezechielem, & aliis. Vbi, iuxta modum loquendi Scripturæ & Sanctorum, non ſolùm ſubtractio antecedens diuini auxilii, vel alius effectus conſequens, ſed etiam peccatum ipſum dicitur pœna peccati. Probatur etiam ratione: quia peccatum ipſum eſt graue malum, inconueniens rationali naturæ: non enim ſolum malum iniucundum, ſed etiam inhoneſtum, rationali naturæ diſconuenit: & poteſt Deus permittere, vt homo incurrat huiuſmodi malum, prouocatus ad iuſtam iram ex alio priori peccato: ergo peccatum ipſum, quatenus hac ratione à Deo permiſsum, dici poterit pœna peccati prioris.

Licèt minùs propriè.

Quartò tandem aſserendum eſt, peccatum ſecundùm ſe dici minùs propriè poenam alterius peccati. Probari ſolet hæc aſsertio ex Dionyſ. cap. 4. de Diuinis nominib., *Puniri non eſt malum, ſed fieri pœna dignum*. Sed Dionyſ. planè loquutus eſt de poena in vniuerſum: hoc eſt poena ex communi ratione ſua non eſt peccatum: quod non impedit, quominus inter varias pœnas poſſit etiam annumerari peccatum. Ratione probat S. Thomas: quia pœna eſt inuoluntaria, peccatum verò voluntarium. At ex dictis ſect. præcedenti conſtat, pœnam poſſe eſse aliquo modo voluntariam, & peccatum aliquo modo inuoluntarium. Poteſt tamen ratio ſic intelligi: quòd de ratione pœnæ eſt, vt poſſit à ſuperiore infligi ipſi peccatori penitus inuito ac reluctanti: cuiuſmodi certè non eſt peccatum. Clariùs probatur aſsertio: quia pœna propriè dicta, eſt volita & ordinata a ſuperiore ad puniendum, & pœna peccati eſt volita a Deo, vt patet Iſaiæ 45., & Amoſ. 3. Pœna exigitur ad ſatisfactionem offenſi, cui vtique non ſatisfiet per aliam iniuriam & offenſam. Pœna infligitur peccatori ad redintegrãdum ordinem peccato violatum. Pœna, licèt reſpectu patientis ſit malum & incommodum, tamen reſpectu communitatis, & principis, ac perſonæ offenſæ, ſuppoſita culpa, eſt bonum quid & optabile. Quæ omnia patet quàm longè abſint à peccato: ergo iuxta hæc omnia deficit peccatũ à propria ratione pœnæ.

Atquè

Et ſic conciliantur duæ ſententiæ. Atquè penès has duas concluſiones conciliari poterunt duæ priores ſententiæ. Nempe, ſi per pœnam intelligatur illa ſola, quam modò deſcripſimus, peccatum non eſt pœna, iuxta ſententiam S.Thomæ. Si verò pœna accipiatur abſolutè pro malo quod quis ob peccatum incurrit, ſiue tale malum ſit per ſe intentum, ſiue tantùm permiſſum à Deo; ſic peccatum dici poterit pœna peccati, iuxta ſententiam Scoti, qui dixit, peccatum non vt actio eſt, ſed vt paſſio quædam eſt, eſſe pœnam, ideſt prout malum quoddam diſconueniens ipſi peccanti. Vnde nec etiam peccati quatenus dicitur pœna alterius peccati, admitti debet quòd Deus ſit poſitiuè cauſa vel author: ſed dici debet tantùm permiſſor, quia permittit Deus quædam peccata in pœnam aliorum.

SECTIO SEXTA.

De Duplici pœna peccati, ſcilicet pœna damni, & poena ſenſus.

Diſtinguitur pœna damni & ſenſus. Per hanc duplicem pœnam adæquatè aſſignari ſolet omnis pœna peccati. Et in primis ſic poteſt vtraquè explicari: pœnam damni eſſe carentiam boni, vel poſitiuæ perfectionis conuenientis ſubiecto: pœnam ſenſus eſſe poſitiuum aliquod detrimentum illatum homini. Quod idem eſt ac dicere, vnam eſſe pœnam priuatiuam, & alteram poſitiuam. Quæ diuiſio ſine dubio adæquata eſt, non ſolùm de pœna peccati in altera vita, ſed etiam in præſenti: dummodo per pœnam damni intelligatur, non ſolùm carentia viſionis beatificæ, ſed etiam cuiuſcunquè perfectionis; & per pœnam ſenſus, non tantùm moleſtia noſtrorum ſenſuum corporeorum, ſed quodcunquè poſitiuum incommodum, etiam reſpectu animæ: quo pacto pœna ſenſus etiam conuenit animæ ſeparatæ, ac Dæmonibus ipſis.

Specialiter de pœna alterius vitæ. Deinde, quia ſpecialiter hæc diuiſio traditur de pœna alterius vitæ, ſic aliter poteſt intelligi, pœnam damni eſſe pœnam eſſentialem, pœnam ſenſus eſſe accidentalem; ſicut diſtinguitur beatitudo eſſentialis & gloria accidentalis: atquè ita, poena damni erit illa præcisè quæ opponitur beatitudini eſſentiali, poena verò ſenſus includit quodcunquè aliud incommodum & defectum.

Ad quam pœnā ſpectet triſtitia de amiſſione beatitudinis. Sed quia, ij qui in futura vita excludentur, vel in perpetuum, vel ad tempus, à cæleſti beatitudine, vehementer de hac excluſione dolebunt; dubitatur num hæc triſtitia de amiſsione beatitudinis, ſpectet ad eandem ipſam poenam damni, vel ad poenam ſenſus. Dico, triſtitia de hac amiſsione: quia de aliis incommodis, ſine dubio ſpectabit ad poenam ſenſus; ſed dubium inquam eſt de triſtitia quæ habetur ob ipſam dictam poenam damni quæ eſt amiſsio beatitudinis. Et aliqui volunt ſpectare ad poenam damni. Aliqui verò ad poenam ſenſus: & ita defendit Vaſq. 1. parte diſp. 242. cap. 2., quia per poenam damni debet tantùm intelligi amiſsio perfectionis debitæ, non autem alia moleſtia poſitiua: & quia paruuli qui cum ſolo originali deceſſerint, incurrent integram poenam damni, abſquè tamen triſtitia de amiſſione ſuæ beatitudinis.

Hæc contentio ſolùm poteſt de nomine, num illa triſtitia appellari debeat poena damni vel poena ſenſus: & cum ſufficienti explicatione poterit quo libuerit nomine appellari. Accommodatius tamen eſt, vt ad poenam ſenſus potiùs quàm damni pertinere dicatur: ſicut gaudium quod beati habebunt de ſua beatitudine, ſpectat ad gloriam accidentalem potiùs quàm ad eſſentialem. An vero paruuli hanc triſtitiam patientur, ſectione octaua tractabimus.

Quo pacto pœna dãni reſpondeat auerſioni, & pœna ſenſus conuerſioni. Docet autem S. Thomas hic art. 4., poenam damni reſpondere peccato ratione auerſionis, pœnam ſenſus ratione conuerſionis. Sed tamen hoc non eſt accipiendum ita diſcretè in re, quaſi non etiam ipſa auerſio debeat puniri poena ſenſus, & conuerſio ad bonum commutabile poena etiam damni: cùm inſuper non in omni peccato formaliter diſtingui poſſint auerſio & conuerſio. Sed ſolum accipiendum eſt ſecundùm accomodationem quandam & appropriationem: quatenus enim peccator deſerit Deum, appropriatur peccato carentia viſionis Dei: & quatenus illicita fruitur

voluptate, appropriatur peccato poſitiua afflictio ſenſus.

Grauior eſt pœna dãni quã pœna ſenſus.

Tandem, comparando vtramquè poenam inter ſe, aliqui ex Auguſt. in Enchirid. cap. 93., & lib. 5. contra Iulian. cap. 8., colligunt, leuiorem eſſe poenam damni quàm ſenſus: quia Auguſt. ait, mitiſſimam poenam fore eorum, qui præter peccatum originale, nullum inſuper addiderunt. Sed vel Auguſt. loquutus eſt de quadam poena ſenſus, quam etiam paruulis tribuiſſe videtur, vt ſect. 8. referemus: vel quia ſola poena damni, erit minor quam poena ſimul ſenſus & damni aliorum Damnatorum. Communis ergo ſententia meritò docet, ex Chryſoſt homil. 24. in Matth. & homil. 47. ad Populum, longe grauiorem in re eſſe poenam damni, quia hæc eſt priuatio maximi boni. Vnde S. Thom. art. 4. docet, poenam damni eſſe infinitam quatenus priuat Deo bono infinito, poenam verò ſenſus eſſe finitam. Sed adhuc diſtinctè & in ſpeciali de vtraque poena tractandum eſt.

SECTIO SEPTIMA.

De Pœna Damni.

Pœna dãni eſt priuatio beatitudinis.

POena damni eſſentialis formaliter conſiſtit in priuatione beatitudinis eſſentialis. Et ſicut iam quæſt. 3. dicebamus, ad eſſentiam beatitudinis ſpectare duplicem operationem beati circa Deũ, ſed magis præcipuè viſionem quæ eſt operatio intellectus, quam fruitionem quæ eſt operatio voluntatis: ita nunc ſentiendum eſt, poenam damni totaliter conſiſtere in priuatione vtriuſque operationis, ſed magis principaliter in priuatione beatificæ viſionis.

Non conuenit hominibus in hac vita.

Non conuenit hæc pœna hominibus in hac vita, quamuis non videant Deum: quia nimirum non eſt illis debita pro tempore huius vitæ viſio Dei, ideoquè hæc carentia non eſt in viatoribus propriè priuatio moralis, nec vtique eis infligitur propter culpam, ſed conuenit ratione ſtatus. Tantùm ergo hæc poena hominibus imminet pro ſtatu vitæ futuræ.

Non deberi autem paruulis pro ſolo originali peccato, putauit Pelagius, qui cùm peccatum originale non agnoſceret, nec poenam concedere poterat: ſed paruulis ſine baptiſmo decedentibus tribuebat vitam quamdam æternam, tamen extra regnum cælorum; & compertum non eſt, an per hanc vitam æternam intelligeret beatificam viſionem. Bellarm. autem lib. 6. de Amiſsione gratiæ cap. 1. putat, Pelagium voluiſſe ſolùm naturalem beatitudinem iis paruulis attribuere. Præterea Vincentius quidam, vt refert D. Auguſt. lib. 1. de Anima & eius origine cap. 9. & lib. 3. cap. 13, cùm agnoſceret originale peccatum, dicebat adhuc, paruulos ſine baptiſmo decedentes non ſolùm habituros eſſe vitam æternam, ſed paradiſum & regnum cælorum. Vnde Auguſt. illum grauiter reprehendit, quia plus concedere auſus ſit paruulis cum originali peccato, quam Pelagius qui negabat originale peccatum. Sed idem poſtea dixerunt Zuinglius & alij Hæretici apud Bellarm. eodem loco.

Debetur paruulis pro ſolo originali.

Res tamen eſt certa de fide: poenam damni, hoc eſt excluſionem a viſione beatifica, à vita æterna, à regno cælorum, verè deberi pro originali peccato, & infligendam eſſe paruulis abſquè baptiſmo decedentibus. Conſtat ex Scriptura, Definitionibus Eccleſiæ, & Traditione Patrum, iuxta doctrinam catholicam de Originali peccato. Nec admittenda eſt diſtinctio illa Pelagij inter regnum cælorum & vitam æternam, quæ planè pro eadem beatitudine Sanctorum in Scriptura ſumuntur.

Conuenit ad tempus animabus Purgatorij.

Peccatis deinde perſonalibus, poena temporanea puniendis in vita futura, per ſe non deberi poenam damni, ſignificat Valent. quæſt. 17. de Peccatis puncto 5. §. *Et ſi autem* vbi inquit, *Licèt animæ in Purgatorio priuentur ad tempus viſione Dei, tamen Deus nõ per ſe intendit eas hac pœna punire, ſed tantùm pœna ſenſus, & ideo per accidens tunc non aſſumuntur ad beatitudinem*. Verùm, non ſolùm poenam ſenſus, ſed dilationem ipſam gloriæ, eſſe poenam temporaneam, qua Deus per ſe intendit animas punire atque purgare, magis communiter alij docent, vt refert & ſequitur Suar. tomo 4. 3. partis diſp. 46. ſect. 1. Et ratio eſt manifeſta: quia

quia ſine dubio illa dilatio gloriæ, illa priuatio ad tempus, eſt graue detrimentum animarum, & per ſe aptum ad plectenda peccata pro tempore.

Debetur in æternũ Damnatis in Inferno.

Pro peccatis demum in æternum puniendis, præcipuam eſſe hanc pœnam damni, eſt res notiſsima apud Fideles, ex Scriptura & doctrina Eccleſiæ. Dubium verò eſt, num hæc poena erit inæqualis iuxta varietatem peccatorum, vel æqualis pro omnibus. Et ratio difficultatis eſt: quia ex vna parte omnes Damnati carent tota viſione: vnde hæc poena videtur in omnibus æqualis: ex alia parte inæqualibus peccatis impar poena debetur, & precipuè poena eſſentialis; ſicut inæqualibus meritis impar merces eſſentialis.

An ſit æqualis vel inæqualis

Ob priorem rationem, Vaſq. diſp. 100. cap. 5., referens Alenſem, Bonau., Durand., Palud., Capreol., aſſerit, poenam damni in omnibus Damnatis fore æqualem. Conſentiunt Salas diſp. 15. ſect. 10., & Lorca diſp. 54. de Peccatis, Granad. tract. 9. diſp. 2. Fauet S. Thom. 3. parte quæſt. 71. art. 3. ad 1. Et ad rationem in contrarium reſpondent, hanc poenam non poſſe eſſe inæqualem, atque adeo ſatis eſſe inæqualitatem ſeruari in poena ſenſus. Alij tamen conati ſunt aliquam inæqualitatem in hac poena inuenire: & Medina hic art. 4. oppoſitam ſententiam vocat falſiſſimam.

Non ſumit inæqualitatẽ ex reſpectu ad inæqualem gloriam.

Supplementum Gabrielis in 4. diſt. 44. quæſt. 3. art. 2. explicat hanc inæqualitatem: quia ex illis qui peccant, alius præhabebat ius ad maiorem gloriam, & alius ad minorem: ſic ergo alius maiorem & alius minorem amittit, vnde inæqualem poenam damni incurrunt. Verùm hoc modo non ſaluatur inæqualitas huius poenæ cum proportione ad grauitatem delictorum: quinimò contingere poteſt, quempiam priùs valde iuſtum, ob infimum aliquod peccatum mortale in fine damnari; & è contra alium qui vix modicum gradum gloriæ, aut fortaſſe nullum adhuc meruerat, grauiſsimis peccatis onuſtum decedere. Et rurſus, peccatum mortale ex vi ſua excludit prorſus hominem à gloria: vnde per accidens ſe habet ad ipſum peccatum, quòd homo maiorem vel minorem gloriam priùs meruerit: neque hinc ſumi poteſt inæqualitas poenæ.

Nec ex reſpectu ad inæqualẽ culpam.

Maior in 4. diſt. 50. quæſt. 2. concl. 4., Almain. tract. 3. Moral. ad finem, dicunt, & adhæret Monteſin hic diſp. 5. quæſt. 5., eandem ipſam priuationem gloriæ fore maiorẽ in ratione poenæ per reſpectum ad grauiora peccata, eam ſcilicet priuationem fore grauiorem poenam, quæ ob maiora delicta infligitur: ſicut eadem priuatio gratiæ eſt maior macula per reſpectum ad grauius peccatum ex quo oritur. Sed certè grauitas poenæ penſari non ſolet ex eo quòd ob grauius peccatum infligitur: quinimò ideo ſolet infligi poena ſecundùm ſe grauior, quia peccatum erat grauius: vt patet in rebus humanis, & patet in poena ſenſus infligenda Damnatis. Et alioqui, illi qui dicunt poenã damni fore ęqualem, non negant hunc reſpectum ad inæqualia peccata, ſed hoc eſt quod dicunt, æquale eſſe in ſe damnum, quod ad ſupplicium inæqualium peccatorum infligitur. Atq; longè diuerſa ratio eſt de priuatione gratiæ: hæc enim priuatio habet rationem maculæ, quatenus formaliter connotans actuale peccatum, ex cuius inæqualitate denominatur quoquè ipſa priuatio inæqualis in ratione maculæ, vt antea dicebamus.

Nec ſolũ pendès inæqualem cruciatũ.

Sotus in 4. diſt. 16. quæſt. 1. art. 1., Ledeſma prima quarti quæſt. 29. art. 1., Viguer. in Sum. cap. 16. §. 4. verſ. 35., Abulen. quæſt. 639. in caput 25. Matth., Medina hic art. 4., Suarez tomo 4. tertiæ partis diſp. 13. ſect. 2. & diſp. 46. ſect. 4., & alii plures, dicunt, pœnam damni fore inæqualem, quia inęqualiter cruciabit Damnatos, alium magis & aliũ minùs: hoc eſt qui maiorem poenam merebitur, maiorem ac maiorem cruciatum & triſtitiam de excluſione à gloria patietur: cùm enim de ratione poenæ ſit inuoluntarium, eo maior poena cenſenda eſt, quo magis inuoluntaria. At hoc pacto, triſtitia conſequens ex priuatione gloriæ, formaliter includitur in ipſa poena dãni. Et ne redeat cõtentio de nomine: illi qui volunt poenã damni fore ęqualẽ, non negant inæqualitatem huius cruciatus, ſed tantum volunt, damnum ipſum in ſe, hoc eſt priuationem gloriæ, eſſe æqualem.

Sed alio modo bucari

Tandem ergo non ſupereſt alius modus quo inæqualitas huius poenæ explicari

ius pœna inæquali tas explicatur. cari queat, niſi forraſſe hic quem indicauit Scotus in 4. diſt. 50. quæſt. 6. §. *Ad primam quæſtionem*, & quem poſſumus ſic proponere. Sicut maior peccati grauitas explicatur per hoc quòd tollit maiorem rectitudinem debitam: ita, ſi homo dum peccauit, operatus fuiſſet cum maiori illa rectitudine, prout tenebatur; tunc acquiſiuiſſet ſibi ius ad maiorem gloriam: vnde dum peccauit, non ſolùm priuauit ſe maiori rectitudine debita, ſed etiam maiori gloria, & ideo maior erit poena damni, quam pro tali peccato incurrit. Quo modo, poterit etiam ſaluari, hominem quo plura peccata adijcit, eo nouam ac nouam damni poenam ſibi mereri.

Et contra hunc modum non obſtant quę obijcit Vaſq. diſp. cit. cap. 4. dicens: malitia peccati commiſsionis non conſiſtit in priuatione: nec ille qui per intenſiorem actum peccat, tenebatur tunc intenſiorem actum virtutis elicere: & quando quis peccat contra virtutes morales, non acquiſiuiſſet ius ad gloriam operando præcisè iuxta eas virtutes. Non inquam hæc obſtant: quia ratio peccati poteſt ac debet eo modo per priuationem explicari: & ratio debiti ac meriti hìc debet intelligi ex ſuppoſitione; hoc eſt ſtante quòd homo eſſet in tanta intenſione & in tanta moralitate operaturus, tenebatur in tanta bonitate & dignitate ad præmium operari: igitur peccando, tantam damni pœnam incurrit, quantum gloriæ meritum tunc comparare ex hypoteſi debuiſſet.

SECTIO OCTAVA.

De Poena Senſus.

Pœna ſenſus ſpectat ad corpus & animã POena ſenſus includit omnem cruciatum, dolorem & moleſtiam, & omne aliud detrimentum, præter dictam poenam damni: cruciatum inquam & detrimentum, non ſolùm quoad corpus & ſenſus corporeos, ſed etiam quoad animam. Pleraque autem de hac poena quoad omnes Damnatos ſumenda ſunt ex dictis prima parte quæſt. 68. de Pœna Dæmonum. Quoad corpus verò Damnatorum, ſatis exploraca ſunt, quæ ex Scriptura & Sanctis de hac poena dicuntur: nempe Damnatos in ſuis corporibus & corporeis] ſenſibus torquendos eſſe igne alijſquè tormentis. De animabus verò in Purgatorio expiandis, alio loco tertia parte tractari ſolet.

Dubium modò eſt, an hæc pœna debeatur etiam pro ſolo originali peccato paruulis abſque baptiſmo decedentibus. *An conueniat paruulis pro ſolo originali.* Affirmare videtur D. Auguſt. ſerm. 14. de Verbis Apoſt. & alibi, Fulgentius quoque de Fide ad Petrum cap. 27. & 44. & de Incarn. cap. 20. Fauet Gregor. lib. 4. Moral. cap. 12. Probabile putat Ariminenſ. in 2. diſt. 30. quæſt. 3. Sequitur Driedo tract. 3. de Gratia & libero arbitr. cap. 2. par. 5. Affirmant etiam Lutherus, & alii ex recentioribus Hæreticis, vt refert Bellarm. lib 6. de Amiſſ. Grat. cap. 1. Hi autem omnes ſpecialiter loquuti ſunt de pœna & cruciatu ignis. Colligit hoc Auguſt. ex Script. Matth. 25., vbi duo erunt ordines hominum in iudicio, aliis dicetur *Venite benedicti ad regnum*, alijs *Ite maledicti in ignem*. Nec eſt alius ordo medius. Sed certè paruulis qui in originali deceſſerint, non dicetur *Venite ad Regnum*: ergo dicetur, *Ite in ignem*. Præterea Matth. & Lucæ 3. Ioannes Baptiſta comparauit Eccleſiam granis & paleis, grana dixit colligi ad vitam, paleas mitti in ignem; dixit arborem non facientem fructum mittendam eſſe in ignem: & Apocal. 3. *Omnis qui non eſt inuentus ſcriptus in libro vitæ, miſſus eſt in ſtagnum ignis.* Vnde vlteriùs dixerunt aliqui, hos paruulos collocandos & cruciandos eſſe in eodem inferno Damnatorum, abſquè ſeparatione aut diſcrimine loci.

At verò, non pœnam ignis; ſed ſaltem triſtitiæ & doloris interni, paſſuros eſſe paruulos ob ſuum originale, refertur dixiſſe Magiſter in 2. diſt. 33., qui tamen cap. *Alioqui*, ait, pro peccato originali non aliam pœnam ignis vel vermis deberi paruulis, niſi quòd Dei viſione carebunt. Planè autem id affirmant Valent. diſp. 7. de Peccatis puncto 4., Bellarm. lib. 6. de Amiſſione gratiæ cap. 6., Abulenſ. & alij quos refert Salas diſp. 11. de Peccatis num. 80. Fauent & aliqui Patres quos refert Bellarm. Ratione probant: quia hi paruuli cognoſcent ſuum

ſtatum,

ſtatum & excluſionem à gloria ad quam ordinati erant. Et ſaltem quando in iudicio comparebunt, id noſcent: quamuis enim Durand. in 2. diſt. 33. quæſt. 3. dixerit, eos ibi non affuturos; communis tamen ſententia docet oppoſitum, vt attingemus 3. par. quæſt. vigeſimaſexta. At ex hac notitia non poterunt non triſtari: ergo.

Non conuenit.

Alij Theologi communiter docere ſolent, paruulos cum ſolo originali decedentes nequaquam paſſuros eſſe pœnam ſenſus, ſcilicet nec ignis, nec etiam triſtitiæ de amiſſa beatitudine. Ita S. Th., Bonau., Scot., Durand., Riccard., & alii in 2. diſt 33., Sotus primo de Nat. & grat. cap. 14., Catherin. Opuſc. de Statu puer. in pec. origin. decedentium, ſequaces S. Thomæ hic quæſt. 83.; Vaſq. diſputat. 134., Salas diſp. 15. ſect. 6. quæſt. 1. & 2., Lorca diſp. 44. Memb. 4. & 6. Granad. tract. 9. diſp. 3.; & alij.

Suadetur authoritate.

Probari ſolet primò authoritate: quia Scriptura aſſignare ſolet pœnam ſenſus ſpecialiter pro actualibus & perſonalibus peccatis: vt Apocal. 18. *Quantum glorificauit ſe & in delicijs fuit, tantum date ei tormentum & luctum*. Præterea Innocent. tertius cap. *Maiores* §. *Sed adhuc*, affirmat, pœnam peccati actualis eſſe cruciatum gehennæ, originalis verò priuationem viſionis Dei. Et Florent. ſeſſ. vlt. declarat, eos qui in peccato mortali vel originali decedunt, mox in infernum deſcendere, pœnis tamen diſparibus puniendos: quod ſic intelligunt, decedentes cum ſolo originali ſolam damni pœnam ſubituros. Fauent etiam ex Patribus, Nazianz. orat. in Sanctum lauacrum, Ambroſ. in illud Roman. 5. *Propterea ſicut per vnum hominem*, & Auguſt ipſe lib. 3. de Libero arbitrio cap. 23.

Suadetur ratione.

Secundò probari ſolet ratione: quia pœna ſenſus correſpondet conuerſioni quæ eſt in peccato: ſed in peccato originali non inuenitur conuerſio, cùm non ſit propria voluntate contractum: ergo. Hæc tamen ratio, non eſt ſatis apta: quia nec ad pœnam ſenſus neceſſe eſt per ſe & formaliter inueniri conuerſionem in peccato: & quia etiam in originali peccato excogitari & aſſignari poteſt aliquo modo conuerſio per alienam voluntatem. Sed addunt: pœna ſenſus ſe habet vt increpatio & flagellatio pro peccato: ſed qui non deliquerunt propria voluntate, non ſunt increpatione & flagellatione digni: ergo.

Tertiò. Potiſsima ratio huius rei eſt: quia peccatum originale contrahitur per amiſſionem doni gratuiti, indebiti humanæ naturæ, quod Deus omnibus promiſerat Adamo non peccante, & ideo per hanc Dei diſpoſitionem nullum præiudicium illatum eſt humanæ naturæ: ergo ſimiliter non alia aſſignari debet pœna peccati originalis, quam amiſsio alterius doni ſupernaturalis, quod Deus contuliſſet ſi homines conſeruaſſent illud primum donum: & primum quidem donum erat gratia ſanctificans, aliud donum fuiſſet gloria beatificans: igitur pœna ſufficiens peccati originalis, eſt amiſsio gloriæ: nec debet eſſe etiam poſitiua afflictio & pœna ſenſus: nec paruuli plus detrimenti pati debent, quam in puris naturalibus habuiſſent: ſed quod tunc fuiſſet tantùm naturæ defectus, modò eſt pœna peccati.

Nec illis conuenit locus inferni.

Quartò. Paruulos non ſolùm fore immunens à cruciatu ignis, ſed etiam à loco inferni in quo erunt alii Damnati, eſt communis Theologorum ſententia in 4. diſt. 45. Alioqui, ſocietas Damnatorum blaſphemantium Deum, ſtridor dentium, & horror inferni; non poſſet non ingerere grauem moleſtiam paruulis, ob notitiam quam harum rerum haberent. Ideoque aſſignatur paruulis, peculiaris quidem locus, qui vulgò appellatur Limbus puerorum, etiam tamen intra terræ ſinum, ideoque à Conc. Florent. communi inferni nomine appellatur.

In quo nã loco manſuri ſint.

Sed tamen aliqui opinati ſunt, poſt diem iudicij educendas eſſe animas paruulorum ex dicto carcere, atque aſſumptis corporibus habitaturos eſſe ſuper hanc terræ ſuperficiem, omnes qui cum ſolo originali deceſſerint, vt luce & pulchritudine huius mundi fruantur. Ita affirmant Catherin. Opuſc. citato, Pighius controuer. 1., Hieronym. Sauanarola lib. de Triumpho Crucis, Salmeron ſuper ad Rom. 5. diſp. 48. Idem vt probabile refert Suar. tertia parte q. 52. ſuper. art.

art. 2., & plures alios refert Salas hic diſp 11.ſect.6.quæſt.3., dicentes, id eſſe probabile, vel incertum. Imò tribuunt naturalem felicitatem illis hominibus in eo ſtatu, ita vt veluti in terreſtri Paradiſo commorentur, & habituros quoque conſolationes & viſitationes Angelorũ & Beatorum.

Bellarminus tamen lib.6.de Amiſſ.gratiæ c.1.2.& 3., quem imitatus eſt Lorca diſp.18.de Peccatis mem bro 5., putat, eſſe certum, hos homines in limbo detinendos fore, illucq; poſt iudiciũ reducendos: ac etiam putat errorem Pelagii concedentis vitam æternam paruulis, non fuiſſe de vita æterna ſupernaturali quæ eſt viſio Dei: ſed de naturali felicitate, quam eis tribuit Catherinus. Et quidem Auguſt. lib. 1. de Anima & eius origine cap.9.ait, *Nemo promittat his paruulis, quietis aut felicitatis cuiuslibet & vbilibet locum*. Item Aluarez diſp.114. de Auxilijs contendit, paruulos qui cum originali deceſſerint, perpetuò recluſos in limbo retinendos. Iuxta quem dicendi modum, explicare oportebit, paruulos non habituros poenam ſenſus poſitiuam, nempe cruciatum & tormenta; habituros tamen aliquam ſaltem priuatiuam, ſcilicet priuationem lucis, & operationum naturalium, quas alioqui cum honeſta ſenſuum iucunditate exercere poſſent.

Quare nō triſtentur paruuli de amiſſione gloriæ.

Quintò demum. Cur paruuli non ſint habituri triſtitiam & dolorem de amiſsione beatitudinis, varijs rationibus conati ſunt defendere. Alij denegando illis cognitionem huius rei, alii referendo ad rectam diſpoſitionem voluntatis ne inde triſtentur: alii dicendo ad diuinam prouidentiam ſpectare, ita continere illorum voluntatem vt non triſtentur: alii excuſando, modum eſſe incertum. Vnde fortaſſe dici poſſet: quòd ſi paruuli cognoſcent, ſe ob originale peccatum carere beatitudine ad quam fuerant ordinati, quando in hanc cogitationem deuenient, habebunt quidem inde aliquam diſplicentiam per modum effectus naturaliter conſequentis, non tamen per modum poenæ intentæ & inflictæ à Deo: quia Deus non per ſe intendit hac poena eos afficere, ſed tantùm concurret vt iuxta naturalem eorum facultatem operentur.

Explicantur quædã authoritates.

Ad Auguſt. alioſquè Patres initio allegatos, S. Thom. in 2. & quæſt. 2. de Malo art. 2. ad 1. reſpondet, eos accepiſſe ſpeciem pro genere, ideſt ignẽ pro poena: nec aliud docere voluiſſe, niſi quòd paruuli ſint æterna poena damnandi. Ad loca Scripturæ, communis expoſitio eſt, vel in ijs ſermonem eſſe tantùm de adultis: vel nomine ignis intelligi ſimpliciter poenam damnationis æternæ, & prout refertur ad paruulos non inuoluere poenam ſenſus.

SECTIO NONA.

Quanta ſit Poena peccati.

Pœna eſt proportionata peccato ex merito culpæ & ordinatione Dei.

POenam eſſe debere proportionatam culpæ, colligitur ex Scriptura, Deuter. 25. *Iuxta menſuram delicti erit & plagarum modus*: ad Rom. 2., Apocal.18.,& alibi, idem exprimitur. Valentia quæſt. 17. de Peccatis puncto 4. ait, proportionem poenæ ad culpam eſſe præcipuè determinatam ex voluntate & lege Dei, iuxta doctrinam Auguſt. lib. de Nat.boni cap. 31., & lib de Fide contra Manich. cap.9. Concedit tamen, Deum in taxanda poena habere rationem culpæ: ſed non præcipuè ex natura culpæ, ſed ex diuina æſtimatione taxari poenam.

At dicendum potiùs eſt, ex vtraque cauſa principaliter determinari poenam, in diuerſo tamen genere cauſæ: ex natura culpæ in genere cauſæ moralis: ex voluntate Dei in genere cauſæ effectiuæ: ita vt ideo Deus æſtimet hoc peccatum tanta poena dignum, ideo huic peccato tantam poenam decreuerit, quia peccatum ipſum ex natura ſua tanta poena dignum eſt: ſicut etiam de merito bonorum operum ad gloriam queſt.114. dicemus.

Sed de facto eſt minor quia Deus punit citra condignũ.

De facto autem, infligi minorem poenam à Deo, quam peccatum ex natura ſua mereatur, affirmant communiter Theologi, in hoc ſenſu aſſerentes, Deum punire citra condignum, vt ex aliqua parte dicunt remunerare vltra condignum. Ita Magiſt. in 2.diſt.46., vbi ad idem refert Caſsiod. & Auguſt., ex illo

Pſal 76,

Pſal. 76. *Nunquid obliuiſcetur miſereri Deus?* Item alij Scholaſtici ibidem, Altiſiodor. lib. 1. Summæ cap. 15., & expreſsè S. Tho. 1. par. quæſt. 21. art. 4. ad 1.

Tum in hac vita.

Et quidem facilè conſtat, Deum in hac vita non punire peccata quantum ipſa merentur: poſſet enim Deus morte punire ſtatim peccatores, poſſet plurima auxilia gratiæ eis denegare, quæ tamen miſericorditer elargitur vt ad pœnitentiam conuertat, & alia beneficia confert quibus ipſi indigni ſunt: & hanc Dei miſericordiam ſæpè magnificat Sacra Scriptura, ad Rom. 2. *Benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit*, & alia frequenter.

Tum in alia vita

In vita quoquè futura, Durandus in 2. diſt. 45. quæſt. 3. num. 7. & Caiet. hac quæſt. art. 5. explicant, Deum punire citra condignum, quia non annihilat peccatorem, quod de condigno facere poſſet in poenam peccati. Verùm, maiorem poenam eſſe, in æternum cruciare damnatos, quàm eos annihilare, notant aliqui Patres & Theologi ex illo Matth. 26. *Melius erat ei ſi natus non fuiſſet.* Et ab hoc ſolum excipiunt illos qui pro ſolo originali puniuntur, Auguſtinus lib. 5. contra Iulianum cap. 8., & Niſſenus oratione de Infantibus. Alij ergo magis communiter explicant, Deum punire citra condignum, quia relaxat aliquid de poena quam iuſtè infligere poterat: non quidem quaſi quicquam remittat de poena iam taxata, quinimò in hoc ſenſu Matth. 5. & 18. dicitur, reddendum eſſe totum debitum: ſed quia in taxanda poena locum habuit diuina miſericordia: & ſic intelligi plurima loca Scripturæ, in quibus diuina miſericordia operibus iuſtitiæ interponitur. Procedit autem hoc de poena ſenſus: alioqui de poena damni nihil relaxari poteſt. Sed nihilominus, etiam paruulos pro ſolo originali puniri citra condignum, explicauit Altiſiod. loco citato: quia inquit, Deus confert plurium rerum notitiam his qui in originali deceſſerint, quam potuiſſet non tribuere in poenam originalis peccati. Addit Salas diſp. 15. ſect. 9., quia dabit eis Deus corpora incorruptibilia.

Quanta ſit pœna peccati quoad durationem.

Quanta demum ſit poena peccati quoad durationem, ac etiam quoad intenſionem ſeu acerbitatem; in hoc iam diſtinguere oportebit, alijs peccatis deberi poenam æternam, aliis ſolummodò temporaneam; eſſequè pro omnibus valde acerbam ex modo loquendi Scripturæ & doctrina Sanctorum. Sed quia etiam videndum eſt, an differentiam dictam durationis, comitetur quoquè differentia acerbitatis, diſtinctè modò tractandum eſt de iis peccatis quæ poena æterna vel temporali plectenda erunt.

QVÆSTIO OCTVAGESIMAOCTAVA
Et Octuageſimanona.

De Peccato puniendo pœna æterna vel temporali, Hoc eſt de Peccato Mortali & Veniali.

EX reatu poenæ æternæ & temporalis deſumit S. Thomas diſcrimen peccati mortalis & venialiſi: non quaſi hæc ſit prima ratio diſtinctionis inter vtrumquè peccatum, ſed quia eſt notior ad explicandam diſtinctionem. Et duplicem de hac re inſtituit quæſtionem; vnam de diſtinctione ipſa peccati

peccati venialis à mortali, ſeu de peccato veniali per comparationem ad mortale: alteram de peccato veniali in ſe abſolutè ſpectato. Sed nobis magis accomodatum viſum eſt, totam de peccato mortali & veniali doctrinam, tàm de vtroquè abſolutè ſpectato, quàm de diſtinctione & comparatione inter ſe, ſimul in vnum colligere.

Priorem quæſtionem in ſex diuidit articulos S. Doctor. Primò docet, rectè diſtingui peccatum veniale à mortali: quia alia peccata ſunt quæ deſtruunt vitam ſpiritualem, & dicuntur mortalia; alia quę important inordinationem quandam, & dicuntur venialia. Secundò docet, quædam peccata mortalia & venialia differre ex genere ſuo, nempe ex obiecto: quædam autem conſtitui mortalia aut venialia ex parte agentis. Tertiò docet, peccata venialia diſponere ad mortale, vel directè intra idem genus, vel indirectè in alio genere. Quartò docet, peccatum veniale poſſe fieri mortale, non quidem in indiuiduo, nec quaſi multa venialia poſſint conſtituere vnum mortale, ſed quia quod erat ex genere veniale tranſeat ad ſtatum mortalis. Quintò docet, circunſtantiam poſſe facere de veniali mortale, afferendo deformitatem alterius generis, & ſic ſe habendo vt differentiam ſpecificam moralem. Sextò tandem docet, peccatum mortale poſſe fieri veniale, per imperfectionem actus, hoc eſt per imperfectam deliberationem rationis.

Poſteriorem quæſtionem in ſex pariter diuidit articulos. Primò docet, peccatum veniale cauſare maculam in anima, auferendo quemdam nitorem ab anima, non quidem habitualem, ſed actualem. Secundò docet, conuenienter deſignari ab Apoſtolo peccata venialia, per lignum, fænum, & ſtipulam; quia ſicut hæc poſſunt comburi remanente ædificio, ita peccata venialia multiplicantur & purgantur in homine, manente ſpirituali ædificio. Tertio docet, hominem in ſtatu innocentiæ non potuiſſe peccare venialiter, videlicet nec per imperfectionem actus, nec per inordinationem circa media ſeruato ordine debito ad finem. Quartò docet, Angelos non poſſe peccare venialiter: quia Angeli boni ſemper operantur ſecundùm ordinem ad finem debitum, Angeli verò mali ſemper ſecundùm ordinem ad finem mortalem, nempe ſuperbiæ eorum. Quintò docet, primos motus ſenſualitatis in infidelibus non eſſe mortalia peccata, ſicut nec in hominibus fidelibus. Sextò demum docet, non poſſe coniungi peccatum veniale cum ſolo originali, abſq; mortali, quia dum homo attingit vſum rationis; vel tunc ordinat ſe ad vltimum finem, & ſic iuſtificatur ab originali, vel non ſe ordinat, & ſic peccat mortaliter.

SECTIO PRIMA.

Num aliquod peccatum puniendum ſit pœna æterna, ſcilicet mortale: & an ex natura ſua, vel ob prohibitionem Dei.

Refertur Origenis error, poenas Dãnatorum aliquando habituras finem, ac etiam beatitudinem Sanctorum. Aliorum referuntur errores, peccata fidelium, vel eorum qui deceſſerunt ante Chriſtum, vel eorum qui decedunt poſt Chriſtum, non punienda eſſe in æternum.

Peccata mortalia punienda Veritas catholica de fide certiſsima eſt, quædam peccata eſſe, quæ merentur pœnam æternam, hoc eſt nunquam finiendam; ac de facto omnes qui in talibus peccatis è vita deceſſerint, puniendos eſſe in æternum: & hæc ſunt peccata mortalia. *ſunt in æternum.* Eſt res manifeſta ex quamplurimis Scripturæ locis, Matth. 25. *Ite in ignem æternum*, & alibi ſepè. Eadem veritas expreſſa eſt in Symbolo Athanaſii, in Conciliis, & apud Patres: eſtquè apud fideles notiſsima. Ratione probatur à S. Thoma quęſtione pręcedenti art. 3. Quoddam peccatum tollit principium vitæ ſpiritualis, ſcilicet gratiam ſanctificantem: principium autem alicuius ordinis, cùm amittitur, eſt per ſe irreparabile: ſed dum non reparatur gratia amiſſa, homo ſemper eſt pœnæ reus: ergo huiuſmodi peccatum meretur pœnam æternam. Et hoc eſt quod appellatur mortale: quia videlicet, tollendo gratiam, affert homini mortem

ſpiritualem: & priuatio etiam gloriæ quam peccator incurrit in æternum, eſt quoquè ſecunda mors ſpiritualis.

Ob plures rationes. Aliæ prætereà rationes excogitatæ ſunt, quare peccatum, quòd eſt in te tàm breue, mereatur æternam pœnam. Tum ex infinitate Dei offenſi: tum ex incurabilitate peccati quantum eſt ex viribus naturæ: tum ex peruerſitate peccantis, qui peccando contemnit Dei amicitiam & præmia æterna: tum ex obſtinatione Damnatorum in malo: & aliæ ſimiles rationes. Sed propria ratio huius veritatis aſſignanda eſt, dignitas ipſa peccati ex deformitate quam habet: quia ſcilicet peccatum ipſum, v. g. homicidium, & ſimilia, dignum eſt æterna pœna, non obſtante breuitate ipſius peccati: quoniam non debet adæquari & commenſurari duratio poenæ cum duratione peccati commiſſi, ſed cum dignitate & demerito ipſius peccati: ſicut actus bonus hominis iuſti, factus cum debitis circunſtantijs, breuis cùm ſit, eſt meritorius de condigno æternæ gloriæ. Sic D. Tho. quęſt. 87. art. 3. ad 1. ex Auguſt. inquit: *In nullo iudicio requiritur, vt pœna adæquetur culpæ ſecundùm durationem: non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur; ſed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte, in qua non conſideratur occiſionis mora, ſed potiùs quòd in perpetuum auferatur à ſocietate viuentium, & ſic repræſentat ſuo modo, æternitatem pœnæ inflictæ diuinitus.* Hæc verò dignitas, tum æternæ poenæ in peccatis, tum æternæ gloriæ in bonis operibus, maximè ex diuina reuelatione nobis notificata eſt. Licèt vero peccatum mortale propriè denotet peccatum actuale & perſonale; tamen hæc doctrina communis eſt etiam originali, quo pariter ſpiritualem mortem anima incurrit, & pro quo æternam damni poenam patietur.

Sententia aſſerens, reddi mortalia ex prohibitione Dei cognita peccanti. Adhuc verò aliqui Theologi, inſiſtentes veſtigiis eorum qui dicebant, opera noſtra reddi mala ex lege Dei æterna, & ideo eſſe mala quia prohibita; opinati ſunt, hoc ſaltem procedere quoad grauitatem peccatorum mortalium & dignitatem poenæ æternæ: ita videlicet, quòd ex prohibitione diuina factum ſit, vt blaſphemia, homicidium, adulteriũ, & ſimilia, mereantur poenam æternam, ſintquè mortalia. Quod rurſus dupliciter poteſt intelligi: vel ita vt hæc prohibitio fuerit voluntaria & libera in Deo circa quæcunque noſtra opera & obiecta: vel ita vt fuerit neceſſaria & inſeparabilis reſpectu talium peccatorum. Item aliqui opinati ſunt, ad grauitatem peccati mortalis & meritum poenæ æternæ, requiri, vt qui peccat habeat notitiam Dei, ſciatquè peccatum prohiberi à Deo, per peccatum offendi Deum: alioqui ſi quis inuincibiliter ignoraret Deum, aut prorſus non cogitaret de Deo, vel prohibitione diuina, quantumuis diſcerneret homicidium v. g. & adulterium eſſe deforme & contra rationem, eius peccatum non eſſet mortale, non mereretur poenam æternam, non eſſet graue vt dicunt grauitate theologica: atque ita volunt, peccatum conſtitui mortale ex prohibitione diuina cognita, ſiue ex oppoſitione contra Deum nota ipſi peccanti. Ita nuper defendunt Suarez diſp. 2. de Peccatis ſect. 1. & latè Ioannes de Lugo diſp. 5. de Incarnat. ſect. 5. & 6., afferens etiam alios ex Recentioribus & ex Antiquioribus, ac preſertim D. Thomam hic quæſt. 37. art. 1. ad 1. & quæſt. 87. art. 4., & 2. 2. quæſt. 20. art. 3. & quæſt. 34. art. 2., & Quodl. 5. art. 20., dum grauitatem peccati mortalis, & meritum poenæ æternæ, aſſignant ratione auerſionis à Deo, ſiue contemptus Dei, & offenſæ Dei. Probat etiam hac præcipuè ratione: quia prorſus peccatum mortale ſtare non poteſt cum perfecta dilectione Dei ſuper omnia: ſed cum hac perfecta dilectione Dei ſtare poteſt v. g. furtum commiſſum ex ignorantia inuincibili offenſæ diuinæ, licèt cogitando & aduertendo ad deformitatem furti contra rationem: ergo nullum erit peccatum mortale abſque notitia diuinæ prohibitionis & offenſæ.

Sed potiùs dici debet eſſe mortalia ex ſua Dicendum tamen abſolutè eſt, illa peccata mortalia quæ ſunt contra legem naturalem, eſſe ex natura ſua mortalia & meritoria poenæ æternæ, etiam præ-

ſcin-

natura & deformitate. ſcindendo ab omni alia diſtincta prohibitione Dei, ac etiam abſque notitia talis prohibitionis ſeu offenſæ diuinæ, dummodo cognoſcatur deformitas & turpitudo peccati contra rationem. Dico quæ ſunt contra legem naturalem: quia alioqui vltrò ſupponimus, inueniri alia quæ ſunt contra legem poſitiuam, ſiue diuinam, ſiue humanam, quæ ex ſe non erant mala, ſed modò ſunt mala, quia prohibita, & non ſunt mala nec imputantur, niſi aliqua notitia habeatur de huiuſmodi prohibitione. Dico, præſcindendo ab alia diſtincta prohibitione Dei: quia alioqui ipſumet dictamen humanæ rationis proponens peccatum tanquam turpe ac deforme, poteſt vocari quædam prohibitio Dei, quia reuera lumen rationis eſt participatio quædam veritatis diuinæ. Dico eſſe mortalia & meritoria æternæ poenæ: quia alioqui actualis ac futura inflictio pænæ verè dependet ex libera voluntate Dei, & potuiſſet Deus de potentia abſoluta non ſtatuere, non infligere talem poenam: ſed ſemper adhuc valeret dicere, peccatum eſſe dignum æterna poena, eſſe mortale. Hæc ſanè videtur communis ſententia. Pro qua Salas hic tract. 13. diſp. 16. ſect. 22., oppoſitam doctrinam requirentem notitiã Dei & legis eius, cenſet ac vocat improbabilem, & parum tutam, & periculoſiſsimam in fide, ac pernicioſiſsimam.

Suadetur auctoritate & ratione. Poteſt colligi ex ipſa Scriptura & Patribus, dum abſolutè damnantur huiuſmodi delicta & crimina ob ſuammet deformitatem & inordinationem, videlicet homicidia, adulteria, rapinæ, & ſimilia; & hoc ipſo qui talia agunt, cenſentur digni æterno ſupplicio. Et ſic etiã videtur accipiendum illud Apoſtoli ad Roman. 2. *Tribulatio & anguſtia in omnem animam hominis operantis malum: Quicunque enim ſine lege peccauerunt, ſine lege peribunt: Ipſi ſibi ſunt lex, qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, teſtimonium reddente illis conſcientia ipſorum &c.* Vbi planè Apoſtolus ſignificat, illam ſolam notitiam, quę habetur præcisè ex lumine rationis de turpitudine peccatorum, prorſus ſufficere ad condemnationem hominis, vtique ad pænam æternam. Ratione etiam ſuadetur: quia certè ſecluſa quacunque aliâ prohibitione externa Dei, & quacunque alia notitia Dei & legis eius, ſed per ſolam cognitionem turpitudinis intrinſecæ talium operum, homicidia, adulteria, & alia crimina, per ſe reddunt delinquentem, ita odibilem & ſupplicio dignum, vt meritò Deus hoc ipſo excludat illum à ſua amicitia, habeat illum pro inimico, & iuſtè poſſit in æternum à ſe repellere, & non ſolùm pæna damni afficere, ſed etiam æterno ſenſus ſupplicio plectere. Ac ſine dubio valde adhuc differrent talia delicta, à verbis otioſis & ſimilibus peccatis leuibus. Neque differrent ſolùm, quòd intra latitudinem poenæ temporalis, mereantur longiorem ac diuturniorem: nam hæc differentia inuenitur etiam in ipſis peccatis leuibus inter ſe. Sed omnino different tanquam peccata grauia à leuibus, & per ſe mererentur poenam vltra omnem menſuram temporis, ideſt ęternam.

Explicatur magis. Si infans baptizatus, atque adeo iuſtificatus, ſiue etiam olim per remedium legis naturę, perueniens poſtea ad vſum rationis, antequam quicquam audiret aut cognoſceret de Deo & lege eius, apprehendens ſolùm deordinationem ac turpitudinem contra rationem, committeret cædes, incendia, rapinas, atque cuiuſuis generis immunditias & crimina carnis: quis dicere audebit, quòd talis non per hoc amitteret Dei gratiam, quòd adhuc permaneret amicus & carus Deo; & quòd moriens in tali ſtatu, eſſet ſolùm ad tempus plectendus in purgatorio, deberetquè adhuc introduci in ęternam hereditatem glorię? Fatendum ergo eſt, talia delicta per ſe eſſe peccata mortalia, excludentia Dei gratiam, & merentia poenam ęternam, etiam ſi fierent abſque alia notitia Dei & legis eius, ſed cum ſola notitia turpitudinis contra rationẽ. Et rurſus ſpecialiter dici non poteſt, quòd ad conſtituenda peccata mortalia requirebatur prohibitio Dei voluntaria ac libera, quæ potuiſſet non adhiberi à Deo. Nam ſic talis prohibitio non poterat agnoſci ſolo lumine rationis, ſed debuiſſet notificari & promulgari alia reuelatione diuina, & fuiſſet quædã lex po-

ſitiua.

ſitiua. At de facto Deus non promulgauit nec tulit talem legem poſitiuam ante Moyſem: ac etiam poſtea in manu Moyſi non tulit legem ad vniuerſum orbem & omnes populos ac nationes, ſed ſolùm ad filios Iſrael. Quare toto illo tempore antecedenti, ac etiam poſtea apud alias nationes, nulla peccata fuiſſent mortalia: nimirum non extante tali prohibitione Dei, ex qua ſumi debuiſſet grauitas peccati mortalis. De facto etiam, ſuppoſita iam & promulgata prohibitione Dei, inconueniens erit dicere, quòd ſi quis occidat, fornicetur, ac ſimilia faciat, nullatenus aduertens ad Deum, ſiue ad prohibitionem eius, ad offenſam eius, ſed cogitans tantùm deformitatem talium operum aduerſus rationem, in rigore non eſſet reus peccati mortalis, non incurreret indignationem Dei, non amitteret gratiam & gloriam, non teneretur (loquendo de Fidelibus baptizatis) illa ſacramentaliter confiteri.

Satisfit auctoritati & rationi oppoſita.

Iam verò ad modum illum loquendi D. Thomæ & aliorum Theologorum, dicendum eſt, illos in peccato mortali conſideraſſe & propoſuiſſe id quod modò de facto notiſsimum eſt apud Fideles, ſcilicet auerſionem à Deo, contemptum & offenſam Dei. Conſideraſſe id quod reuera interuenit in peccato mortali, ex hoc ipſo quod ita opponitur rontra rationẽ. Nam hæc ipſa oppoſitio eſt re ipſa auerſio à Deo, eſt contẽptus & offenſa Dei: eo pacto quo antea q. 21. cum D. Th. dicebamus, actum malum eo ipſo habere has omnes denominationes. Itaque non per hoc requirere voluerunt aliam diſtinctam prohibitionem Dei, aut ex parte peccantis aliam notitiam de ipſo Deo, vel lege & offenſa eius: ſed potiùs ſic explicarunt grauitatem ipſam deformitatis, quæ per ſolam ipſam oppoſitionem contra rationem, & per ſolam notitiam huius oppoſitionis, reuera auertit hominem à Deo, & Deum ab homine, reddit hominem inuiſum & odibilem Deo, indignum eius amicitia, indignum gratia & gloria. Sicquè importat contemptum & offenſam Dei, quamuis is qui peccat, id ignoret, aut non aduertat: quia ſatis eſt quod ſciat & velit violare ordinem ac debitum rationis, & ita formaliter quidem & expreſsè contemnit ipſum dictamen rectæ rationis: dumquè hoc dictamen rationis reuera eſt participatio diuini luminis, is qui peccat denominatur etiam eo ipſo contemnere & offendere Deum.

Ad rationem denique, equidem putaſsẽ, inde potiùs ſumi debere argumentum contra oppoſitam ſententiam, inferendo tanquam inconueniens, poſſe ſimul ſtare voluntatem depredandi, occidendi, adulterandi, aut aliam quamuis enormem turpitudinem committendi, ſimul cum actu perfectæ dilectionis Dei ſuper omnia, actu inquam ſufficienti & valido ad iuſtificationem: atque adeo hunc hominem in illa actuali voluntate, cum aduertentia deformitatis contra rationem, iuſtificari & ſanctificari apud Deum, ſiue de condigno mereri augmentùm gratiæ & gloriæ. Nec ſanè crederem, hoc apud prudentes Theologos tolerandum, nedum admittendum: ſed vel hinc debere concludi, omnino eam voluntatem eſſe mortale peccatum, prorſus incompoſſibile cum perfecta dilectione Dei. Aduertendum ergo pro ſolutione eſt, dilectionem Dei perfectam quæ dicitur ſuper omnia, intrinſecè importare efficacem voluntatem obſeruandi omnia præcepta, iuxta illud Chriſti Io. 14. *Qui habet mandata mea & ſeruat ea, ille eſt qui diligit me*: & ſub his præcepti debent intelligi non tantùm quæ Deus ſua voluntaria lege pręſcribit, ſed vniuerſaliter quæcunque per lumen ipſum rationis tanquam debita proponuntur, cum abſtinentia ab omnibus illicitis quæ grauiter ipſi rectæ rationi opponuntur. Et ita dum perfecta dilectio Dei dicitur eſſe voluntas placendi Deo in omnibus & per omnia, omninò ſupponitur, quòd debet eſſe voluntas faciendi omnia quæ ex graui obligatione rectæ rationis debent fieri & adimpleri: hoc eſt enim obiectum reale & materiale ipſus dilectionis: additur autem & explicatur formalis ratio ſeu motiuum, nempe quatenus eſt id placitum & gratum Deo. Quare ex hac voluntate placendi Deo, non excipitur quicquam quod cadat ſub obligationem rectæ rationis: & hæc eſt dilectio perfecta ac ſuper omnia, quæ habet vim iuſtificandi, & quæ excludit omne mortale pecca-

tum. Patet autem cum hac dilectione nullatenus poſſe conſiſtere vllum opus ſeu vllam voluntatem faciẽdi opus quod cognoſcitur repugnare rectæ rationi. Et hæc repugnantia ac notitia ſufficit, vt conſtituatur mortale peccatum: quod proinde dicetur mortale ex ipſa natura ſua, non indigens alia diſtincta prohibitione Dei, aut ex parte peccantis alia notitia & aduertentia de ipſo Deo eiuſquè lege aut offenſa: & eo ipſo meretur pœnam æternam.

Num in aliquo peccatore diſpenſatum ſit de æternitate pœna.

Cæterum, eſt alia difficultas apud Theologos, num peculiari aliqua diſpẽſatione diuina factum ſit, vt vllus in peccato mortali defunctus, atquè adeo reus æternæ pœnæ, per diuinam miſericordiam liberatus ſit. Refert Damaſc. in Orat. de Fidelibus defunctis, præcibus Beatæ Teclæ fuiſſe ab inferno liberatam animam cuiuſdam Falconillæ. Et tanquam celebrem hiſtoriam, toto oriente & occidente notam, narrat, præcibus Diui Gregorij Papæ liberatam fuiſſe animã Traiani Imperatoris. Putat etiam, quando Chriſtus poſt mortem deſcendit ad inferos, prædicaſſe Damnatis ſuam fidem, & aliquos credidiſſe, ac liberatos fuiſſe. Aliqui etiam ſuſpicantur, quoſdam ex defunctis, miraculosè reſuſcitatis, deceſſiſſe priùs in peccato mortali, & poſtea vitæ redditos accepiſſe ſpatium pœnitentiæ.

Certum tamen eſt apud Theologos, non fuiſſe vllos ex Damnatis liberatos à Chriſto per deſcenſum ad inferos, vt tractant 3. par. circa illud Chriſti myſterium. Sed de reliquo, propter hiſtoriam illam de Traiano, S. Thomas, & vt plurimum alij Scholaſtici in 4. diſt. 45., aliquam diſpenſationem pro Traiani anima admiſerunt: vel dicentes, exemptam ſolùm fuiſſe à pœna ignis: vel fuiſſe ſolùm exemptam vſquè ad diem iudicii: vel verè redditam fuiſſe corpori, & reuixiſſe Traianum, ac pœnitentiam egiſſe. Pro qua re latè ſcripſit in ſua Apologia Alphonſus Ciacconus, & hanc diſpenſationem defendit Salas diſp. 25. ſect. 4. Alii ſunt qui volunt, eam hiſtoriam non eſſe recipiendam: & vel ſermonem illum non eſſe Damaſceni, vel ei falſam hiſtoriam fuiſſe narratam. Et pro hac parte ſcripſit Bellarm. lib. 2. de Purgat. cap. 8., & Suar. tomo 2. tertiæ part. diſp. 43. ſect. 3. Et copiosè, tanquam in re propria, Baronius tomo 8. Annalium ſub Anno Domini 604., qui & antea tomo 2. ſub anno Domini 100. quo Traianus cæpit imperium, oſtendens eum non ſolùm fuiſſe aduerſus Chriſtianam religionem crudelem, ſed & moribus impium, rectè dixit, *Nec patiemur hac lenitate, Chriſtianæ religionis maieſtatem amplius traduci, hominemquè impuriſſimum dici inter ſanctos in cælo cooptatum.* Sed quicquid de hoc ſit: certum prorſus eſt, ob communem Dei legem, non licere ſperare vel petere hanc Dei diſpenſationem pro anima vllius Damnati. Imò Abulenſis 4. Reg. cap. 4. quæſt. 56. cenſet, grauiter peccaſſe Gregorium orando pro Traiano: ideoquè vexatum fuiſſe deinceps ſtomachi pedumquè doloribus. Sed hoc improbat Bellarminus dicto loco.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum aliquod peccatum puniendum ſit pœna temporali, peccatum ſcilicet veniale: & an ex natura ſua vel ex miſericordia Dei.

Error negans venialia peccata.

QVædam peccata mereri pœnam tantùm temporalem, quæ dicimus venialia, negarunt aliqui Hæretici. Et præſertim Pelagius apud Hieronimum Dial. 1. & 2. putaſſe videtur, omne peccatum eſſe mortale, atquè adeo poſſe iuſtum in hac vita abſquè omni peccato degere. Quod quidem de Pelagio referre ſolet Auguſt., & habetur in Concil. Paleſt. art. 9. Rurſus Vuicleffus apud Vualdenſem tomo 2. de Sacramentis cap. 54., Luther., Caluin., & alii apud Bellarm. lib. 1. de Amiſſ. gratiæ cap. 4., omne peccatum in ſe ſumptum fecerunt mortale: ſed ratione perſonarum dixerunt aliqua reddi venialia, hoc eſt à Deo remitti. Vuicleffus peccata prædeſtinatorum dicebat eſſe venialia, reproborum mortalia. Lutherus et multi ſequaces dixerunt, peccata ſtante fide eſſe venialia, amiſſa fide eſſe mortalia.

Cal-

Caluinus vtrumque modum dicendi cōplexus, dixit, peccata cum fide eſſe venialia, ſed fidem non niſi prædeſtinatis contingere. Ex Catholicis Gerſon de Vita ſpirit. Alphabeto 63. litt. A., Almainus tract. 3. Moral. cap. 20., & Roffenſis contra artic. 32. Lutheri, putarunt, omne peccatum ex natura ſua mereri pœnam æternam, atquè adeo eſſe mortale; ſed Deum ex ſua miſericordia ſtatuiſſe, quædam peccata leuiora, v. g. verba otioſa, & ſimilia, non punire in æternum, & ſic ea reddidiſſe venialia.

Verè dantur peccata venialia punienda tantū ad tēpus.

In hac re, certum in primis de fide eſt, eſſe quædam peccata leuiora, quæ de facto non merentur pœnam æternam, non tollunt gratiam & amicitiam cum Deo, & rectè venialia appellantur, atquè à mortalibus diſtinguuntur. Patet ex Scriptura. Prouerb. 39. *Septies in die cadit iuſtus, impij autem corruent in malum*. Eccleſ. 7. *Non eſt homo iuſtus in terra qui non peccet*. Matth. 6. omnes etiam iuſti monentur orare, *Dimitte nobis debita noſtra*. Item 1. Ioan. 1., Iacobi 3., & alijs in locis, expreſſum eſt, iuſtos labi ſolere in quædam leuia & ordinaria peccata, per quæ non deſinunt eſſe iuſti, atquè adeo non amittunt gratiam & ius ad gloriam, nec merentur ęternam pœnam. Definita quoq; eſt hæc veritas in Conc. Paleſt. Can. 9. contra Pelagium, *Vt fateatur, filios Dei vocari poſſe illos qui quotidie dicunt, Dimitte nobis debita noſtra*. Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. de Iuſtificat. *Licèt in hac vita mortali, quantumuis ſancti & iuſti, in leuia ſaltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata, quandoquè cadunt, non deſinunt eſſe iuſti, nam iuſtorum illa vox eſt, & humilis & verax, Dimitte nobis debita noſtra.* Patres etiam, ex antiquiſſimo & communi Eccleſiæ ſenſu docent, non diſcrimine perſonarum, ſed culparum, alia eſſe peccata mortalia, alia venialia: nempe fuiſſe mortalia, inobedientiam Adami, adulterium Dauidis, negationem Petri, quamuis hi eſſent prædeſtinati: eſſe autem venialia, verba otioſa, leuem motum iræ, & ſimilia, à quocumquè committantur. Pluraquè videri poſſunt apud Bellarm. Et præterea aduerſus errores adiunctos ab Hæreticis in ſua illa falſa doctrina, proprijs in locis agendum eſt.

Suntquè ex natura ſua venialia.

Deinde communis & veriſsima Theologorum ſententia eſt, huiuſmodi peccata eſſe venialia ex natura ſua: eſtquè hæc concluſio tàm certa, vt Recentiores hoc loco, & alij Scriptores contra Hæreticos, oppoſitam ſententiam tanquam improbabilem & temerariam reijciant. Probatur primò authoritate Scripturæ, quæ ita diſtinguit hæc peccata à mortalibus, vt ſignificet ob ſuam leuitatem eſſe venialia. Matth. 5. *Qui iraſcitur fratri ſuo, reus erit iudicio; qui autem dixerit fratri ſuo Raca, reus erit concilio; qui autem dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis*: vbi poſtremum eſt mortale, quia continet grauem contumeliam; duo priora ſunt venialia, quæ ſignificant leuem motum iræ. Rurſus Matth. 23. & Luc. 6. diſtinguuntur peccatum mortale & veniale, ſub nominibus cameli & pulicis, trabis & feſtucæ. Item 1. Cor. 3, peccata venialia deſignantur per lignum fenum & ſtipulam, vt habet S. Thom. queſt. 89. art. 2. Dum ergo ſic nominantur huiuſmodi peccata, ſignificantur ex propria ſua leuitate eſſe venialia. Probari etiam poteſt alijs Scripturæ locis, in quibus expreſſum eſt, Deum exquiſito rigore iuſtitiæ iudicare noſtra peccata, & ex illo. Matth. 16. *Reddet vnicuiq; ſecundū opera eius*: ergo peccata quæ ſunt venialia, dici nō poſsūt mereri quidē de ſe pœnam æternam, & repugnare diuinæ amicitiæ, ſolumquè ex Dei miſericordia exiſtimari venialia. Idem ex modo loquendi Patrum obſeruat Bellar. lib. cit. cap. 10. Et perſpicuè in Bulla Pij V., propoſitio 25. Michaelis Baij damnata, hæc eſt, *Nullum eſt peccatum ex natura ſua veniale, ſed omne peccatum meretur pœnam æternam*.

Sunt venialia iuxtà moralem ipſam æſtimationem.

Probatur ſecundò ratione, ex morali ęſtimatione & analogia ad res humanas. Peccata enim venialia cenſentur & ſunt hęc, verbum otioſum, mendacium iocoſum, & ſimilia, quæ prorſus exiſtimari non debent per ſe digna pœna æterna, & repugnantia diuinæ amicitiæ. Atquè in rebus humanis, leuiora quædam errata ſunt, quæ non merentur apud iudices & principes pœnam mortis, & ob quæ non cenſetur delinquens inimicus patriæ. Similiter inter amicos,

non omnis offenſa cenſetur ſufficiens ad diſſoluendam amicitiam: ſed aliqua eſt leuis iniuria, quæ ſeruata ſimpliciter amicitia aliquantum contriſtat amicum. Non omnes morbi ſunt læthales: ſed aliqui citra mortis periculum corpus vexant. Sic ergo apud Deum, non omnia peccata ſunt digna æterna morte & pœna, non omnia apta ſunt diſſoluere amicitiam cum Deo, & extinguere vitam gratiæ; ſed quædam ex propria natura & leuitate ſua ab intrinſeco venialia ſunt.

Tertiò. Cùm non ſit notum ex reuelatione diuina, intra varietatem omnium peccatorum, quænam ſint tantùm venialia: ſi alioqui omnia peccata ex natura ſua merentur æternam pœnam; deberent potiùs cuncta iudicari mortalia: nec eſſet vnde conſtaret, quædam per diuinam miſericordiam æſtimari venialia. At verò de facto ex natura ipſorum peccatorum, & morali iudicio, diiudicare ſolemus, quænam peccata ſint venialia. Vnde concludendum eſt, ideo ob hæc peccata non auferri à Deo gratiam, non inferri æternam pœnam, quia talia peccata ex natura ſua id non merentur.

Sed potuiſſet à Deo grauiùs prohiberi. Sed non per hæc negamus, quòd potuiſſet Deus pro ſua voluntate, quædam grauiùs prohibere, ſcilicet ſub mortali, quæ ex natura ſua non ſunt mortalia. Si enim de facto prohibuit aliqua, quæ alioqui ex ſe nullo modo erant mala; vtique potuiſſet etiam grauiter prohibere aliqua, quæ ex ſe erant tantùm venialiter mala. Et hoc quidem attribui poteſt diuinæ miſericordiæ, quod ſcilicet Deus non grauiùs hæc prohibuerit, ſicut ſimpliciter potuiſſet. In quo fortaſſe ſenſu intelligi poſſunt illi Authores catholici antea relati: & ſic Vega lib. 14. ſup. Concil. cap. 16. concedit, potuiſſe Deum grauiter prohibere peccata venialia, quæ tunc reddita eſſent mortalia. Excipi tamen debent peccata venialia quæ dicuntur ex ſurreptione, ſcilicet ex imperfecta deliberatione: quia hæc, cùm alioqui ſint circa materiam peccati mortalis, ob imperfectionem deliberationis ſunt venialia, & difficillimè caueri poſſunt. Argumenta autem Hæreticorum, & alia pro ſententia Gerſonis, ex dictis facilè ſolui poſſunt.

SECTIO TERTIA.

Vtrum peccatum veniale, vt mortali coniunctum, ſit per accidens puniendum æterna pœna.

Authorū placita. Contingere poteſt, vt decedens quis in peccato mortali non remiſſo, habeat ſimul peccata venialia, quæ ſecundùm ſe quidem merebantur temporalem tantùm pœnam, ſed ob coniunctionem cum mortali, & ob ſtatum damnationis, punienda quoquè eſſe in æternum, non per ſe, ſed per accidens, concedit S. Thom. quæſt. 87. præcedenti art. 5. ad 3., & defendunt Thomiſtæ eodem loco, Vaſq. diſp. 141., Suar. tomo 4. tertiæ part. diſp. 11. ſect. 2. & diſp. 36. ſect. 2. concl. 2. Salas hic diſp. 15. ſect. 11., Monteſin. diſp. 17. quæſt. 2. Et hoc intelligunt, etiam ſi veniale peccatum fuerat antea remiſſum quoad culpam, ſed reliquerat alicuius pœnæ reatum, & poſtea lapſus homo fuerit in mortale, in eoquè deceſſerit. Scotus verò in 4. diſt. 21. quæſt. 1. §. *In iſta quæſtione*, & alii quos refert Salas diſp. cit. num. 67., ex aduerſo volunt, pœnam peccati venialis, etiā non remiſſi quoad culpam, licèt coniuncti cum mortali, & in inferno, habituram ſuo tempore finem, iuxta meritum intrinſecum ipſius peccati venialis: quia Scotus putat, non ſolùm pœnam, ſed etiam culpam venialem, penitus remitti & deleri per ſolutionem & paſſionem condignæ pœnæ.

Durandus in 4. diſt. 21. quæſt. 2., ſub diſtinctione reſpondet: ſi peccatum veniale, inquit, non fuerat remiſſum quoad culpam, puniendum erit pœna æterna; ſi remiſſum fuerat, ſed reliquerat alicuius pœnæ reatum, puniendum erit tanta ſolummodò pœna temporali, cuius reatum reliquerat. Et diſt. 22. quæſt. 1. num 11., ſic declarat, peccata mortalia priùs remiſſa quoad culpam, relicto tamen reatu pœnæ temporalis, non redire quoad æternitatem pœnę per ſequens mortale peccatum, ſed punienda adhuc

eſſe

eſſe in inferno ſola ipſa temporali pœna. Hanc ſententiam ſequitur Lorca diſp. 55. de Peccatis: pro qua intelligit Riccardum & alios ex antiquis, qui intantum dixerunt peccatum veniale coniunctum cum mortali plectendum eſſe pœna æterna, inquantum veniale non poteſt remitti in ſtatu peccati mortalis, & dum non remittitur, ſemper eſt pœnæ obnoxium. Idem quoque indicat S. Thom. loco allegato, cùm dicat æternitatem pœnæ reſpondere irremiſſibilitati peccati: ergo vult tunc tantùm pœnam peccati venialis fore æternam, quando peccatum veniale non erat antea remiſſum quoad culpam. Et clariùs in 4. diſt. 22. quæſt. 1. art. 1. ad 5. ait, pœnam temporalem alicuius peccati mortalis priùs remiſſi quoad culpam, habituram eſſe finem in inferno, quãdo ob aliud ſequens mortale peccatum homo damnatur: licèt diſt. 21. quæſt. 1. art. 2. quæſtiuncula 3. videretur oppoſitũ de venialibus docuiſſe.

Peccatum veniale non remiſſũ quoad culpã, debebit puniri in æternum.

In hac re dico primò. Si peccatum veniale nõ erat remiſſum quoad culpam, & coniunctum ſit cum peccato mortali, erit per accidens plectendum pœna æterna. Ratio eſt quia certè non finitur pœna, durante culpa: ſed culpa, ſiue mortalis, ſiue venialis, non remittitur in inferno: ſupponimus enim, peccatum veniale non remitti per ſolã ſolutionem pœnæ, quia non conſiſtit tantùm in reatu pœnæ; ſed remitti debere per donum gratiæ, vel per pium actum pœnitentiæ eius qui peccauit, quorum neutrum habebit locũ in inferno: ergo ibi nunquam finietur pœna peccati antea non remiſſi quoad culpam. Hinc verò aliqui dixerunt, eandem eſſe rationem, ſi peccatum veniale cum ſolo originali inueniretur coniunctum. Sed de hoc poſtea.

Neque huic concluſioni obſtat natura peccati venialis, quod ex ſe meretur tantum pœnam temporalem: & quia Deus alioqui non punit vltra, ſed potiùs citra condignum. Hinc enim tantùm ſequitur, peccatum veniale per ſe ſumptum, non eſſe puniendum in æternum: ſed tamen per accidens, & ob coniunctionem cum mortali, dignum eſt impius damnatus, vt etiam pro peccato veniali, vtpotè nunquam ampliùs remittendo quoad culpam, in æternum puniatur. Et hoc quidem eſt iuxtà condignum; conſiderato ſcilicet ſtatu damnationis.

Remiſſum verò quoad culpã, debebit puniri tantũ ad tẽpus.

Dico ſecundò. Si peccatum erat remiſſum antea quoad culpam, probabile eſt, eius pœnam fore tantùm temporalem; & ita aliquando habituram finem in ipſo inferno. Suaderi poteſt hæc concluſio: quia pœna temporalis, eſt pœna adæquata peccato veniali: & cum alioqui per ſe luenda tantùm eſſet pœna temporalis, neque ampliùs permaneat ipſa culpa venialis; non erit ratio, cur hæc pœna debeat eſſe æterna. Sic etiam putandum erit, pœnam peccati mortalis antea remiſſi quoad culpam, finiendam eſſe ſuo tempore in inferno, permanente pœna in æternum omnium culparum non remiſſarum. Et alioqui videretur inconueniens, quòd peccatum mortale antea remiſſum quoad culpam & quoad æternitatem pœnæ, rediret quoad æternitatem pœnæ per nouum peccatum mortale ſuperueniens. Nullam verò apparere rationem, quare peccatum dimiſſum quoad culpam, debeat plecti pœna æterna, conſtabit breuiter diſcurrendo per ſingulas rationes quæ ſolent afferri.

Non obſtãte ſtatu damnationis in inferno.

Non obſtat ergo, quòd in inferno nulla eſt redemptio: quia, vt dicunt Durand. & S. Thom. ipſe loco cit. in 4. diſt. 22., terminus pœnæ temporalis in inferno, non erit per redemptionem & remiſſionem, ſed per ſolutionem tantæ pœnæ quanta de rigore debetur. Non obſtat, quòd in inferno nulla ſit alleuiatio pœnæ vel refrigerium: vt enim docuit Durand., & fatetur S. Thom., non eſt inconueniens, quòd pœna aliqua quæ tantùm pro tempore debita erat, ſuo tempore ceſſet. Et talis quidem pœna non erat per ſe luenda in inferno: illa autem infernalis pœna quæ per ſe addicta eſt inferno, nullam admittit alleuiationem aut refrigerium. Et certè quando contingit incrementum aliquod pœnę accidentalis in inferno, non propterea debebit ſemper etiam in æternum durare. Non obſtat, quòd videatur ſequi, poſſe pro Damnatis applicari ſuffragia, vt citiùs finiantur illæ temporales pœnę: non enim poterit prodeſſe Damnatis vllum remedium, ſed omnino luere debebunt

totam illam poenam pro toto tempore quo debebatur.

Et non obſtante impatientia Damnatorum in luenda pœna.

Demum non obſtat ratio à priori, quę magis communiter affertur & acriùs vrgetur: quia Damnati in inferno impatienter tolerant poenas inflictas à Deo: ſed per hunc patiendi modum non poſſunt ſatisfacere: quia intantum poena temporalis poteſt eſſe ſufficiens pro peccato, inquantum libenter & cum patientia toleratur: alioqui pariter peccatores in hac vita, impatienter ſubeuntes moleſtias ipſis contingentes, poſſent ſic ſatisfacere pro peccatis. Addunt aliqui, Deum ita ſtatuiſſe, vt poena temporalis, non niſi patienter tolerata, ſit ſufficiens pro peccato, & alioqui debeat eſſe ęterna.

Hæc inquam ratio non obſtat: quia de ratione quidem ſatisfactionis eſt patientia in tolerando, non verò de ratione ſatiſpaſſionis, quæ propriè eſt ſolutio poenæ. Satisfactio enim valet quidem pro peccatis per modum meriti moralis, ad hoc vt Deus poenam condonet: ſatiſpaſſio verò eſt ſolùm ſolutio poenæ quãtum debetur. Vnde, quia in altera vita animæ non poſſunt pro ſe ſatisfacere, ſed tantùm ſatiſpati; quamuis animæ in Purgatorio libenter patiantur, adhuc ſoluere debent totam poenam condignam: & animæ damnatæ quamuis impatienter tolerent, nõ propterea incurrunt maiorem poenam, quàm ab initio de rigore debitam. Et rurſus, etiam ſi animæ Purgatorij nullum actum patientię exercerent, animę inferni nullum impatientię, adhuc ſingulæ ſoluere deberent totam poenam debitam; quia nec illæ merentur ſeu ſatisfaciunt per ſuam patientiam, nequè hæ plus demerentur per ſuam impatientiam. Itaquè nequè propter patientiam poena eſt temporalis, nequè propter impatientiam reddetur ęterna. Alia tamen eſt ratio vitæ præſentis: hoc enim tempus deputatum eſt, non ad ſatiſpatiendum, ſed ad ſatisfaciendum, ideoquè non niſi per ſatisfactionem, patienter tolerando moleſtias contingentes, expiare poſſumus poenam debitam peccatis. Nec tandem putandum eſt, aliud diuinum decretum in hac re inueniri, quàm iuxtà rigorem debitum poenæ condignæ pro peccatis, ſpectata grauitate culpæ & ſtatu eorum qui puniendi ſunt. Igitur ſi de rigore non debetur poena ęterna pro peccatis quoad culpam remiſſis, putandum non eſt; Deum ſtatuiſſe ea in æternum punire.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Peccatum mortale plectendum ſit pœna etiam in intenſione & acerbitate infinita, veniale verò finita.

Poenam damni eſſe aliquo modo infinitam, docuit S. Thom. quæſt. 86. art. 4., & alij facilè concedunt. Explicaturquè ex parte obiecti, quia hæc poena eſt priuatio boni infiniti, ideſt obiecti beatifici.

Poenam quoquè ſenſus deberi in intenſione & acerbitate infinitam peccato mortali, opinatus eſt Almain. tract. 3. Moral. cap. 19., dicens tamen de facto hanc poenam nõ infligi à Deo infinitam, ſed maiorem vel minorem iuxtà inęqualia peccata, cùm tamen ob ſingula peccata mortalia poſſet à Deo quantuncumque in infinitum augeri. Medina quæſt. 87. art. 4. ad vlt. ait, poenam peccati mortalis ac venialis infinitè diſtare, eſſequè poenas improportionabiles, ita vt non poſſit coæquari cruciatus vnius peccati mortalis cum cruciatu quorumcumquè venialium, non quidem quòd poena peccati mortalis ſit infinita, ſed quia ſit diuerſæ rationis à poena venialium peccatorum. Idemquè Almin. tract. 3. Moral. cap. 23. dicebat, de facto poenam peccati mortalis & venialis infinitè diſtare ex reſpectu ad ipſa peccata: quia, cùm poena eò ſit grauior, quò pro grauiori culpa infligitur; peccatum mortale in ſuà malitia infinito exceſſu ſuperat veniale.

Pœna ſenſus eſt finita in intenſione & acerbitate.

Vera tamen eſt ſententia S. Thomæ quæſt. 87. art. 4., & aliorum communis, poenam peccati mortalis eſſe in intenſione & acerbitate finitam: diſcrimen autẽ poenæ finitæ & infinitæ reſpectu peccati mortalis & venialis, eſſe quoad durationem, ſed de reliquo eſſe poenas proportionabiles quoad intenſionẽ. Probatur

tur primò, quòd poena peccati mortalis de facto non ſit in Damnato vllo intenſionis infinitæ: quia ſupponimus, dari non poſſe infinitam intenſionem: ac de facto certum eſt, pœnam ſenſus in Damnatis fore inæqualem ſub certis gradibus inæqualitatis pro menſura culparum.

Secundò ratione probat S. Thomas, ſimpliciter non deberi poenam infinitam ſenſus pro peccato mortali: quia hæc poena correſpondet conuerſioni, quæ eſt in peccato, & quæ nõ eſt infinita. Pro hac ratione laborat Caiet., præſertim ob peccatum odii Dei, quod etiam ſecundùm rationem conuerſionis, videtur infinitum. Sed cùm poena ſenſus, ſolùm per appropriationum quandam, dicatur reſpondere conuerſioni; non oportet pro hac ratione laborioſiùs diſputare.

Tertiò ergo ſufficiens ratio eſt: quia etiam ſi peccatũ mortale dicatur habere infinitam malitiam, hæc infinitudo ſatis compenſatur infinitate pœnæ quoad durationem, & infinitate dicta poenæ damni. Nec eſt etiam, cur poena ſenſus in intenſione infinita dicatur deberi peccato mortali: cùm potiùs non ſolùm ex voluntate Dei, ſed ex varietate ipſa peccatorum, debeatur eis poena inæqualis: ergo non infinita.

Et poteſt pœna peccati mortalis adæquari pœna venialium.

Quartò. Licèt poena vnius peccati venialis adæquare non poſſit acerbitatem poenę debitæ vni mortali, tamen poenam plurium venialium poſſe illam adæquare, concedunt Durand. in 4. diſt. 21. quæſt. 2. num. 5., Caiet. hìc quæſt. 88. art. 4.; Vaſq. diſp. 146. cap. 3. Et perſpicuè S. Thom. quæſt. 84. art. 4., dicens has poenas eſſe proportionabiles: inquit tamen cum particula, *Fortè*. Sed Caiet. notat, hanc particulam poſitam eſſe, non propter dubium, ſed quia res erat certa. Limitat id S. Thomas ad poenam ignis: quia inquit, quoad poenam damni & vermis, poena plurium venialium non poteſt adæquare poenam vnius mortalis. Ratio autem huius rei facilis eſt: quia cùm acerbitas poenæ ſit finita, & poena ignis ſit eiuſdem rationis pro peccato veniali, ac mortali; poterit adeo augeri hæc poena ob plura venialia, vt attingat acerbitatem poenæ peccati mortalis. At poena damni pro peccatis mortalibus denotat irremiſſibilem excluſionem à gloria, & poena vermis denotat inquietudinem & triſtitiam ob talem excluſionem, & ob inimicitiam contractam cum Deo: & ita quoad hæc verum eſt, poenam peccati mortalis in inferno, infinitè excedere poenam venialium in Purgatorio.

Quintò demum, licèt verum ſit, poenam peccati mortalis correſpondere culpæ longè maiori: tamen conſiderando acerbitatem ipſius poenæ in ſe, hæc non ſolùm non eſt infinitè maior pro peccato mortali quàm pro venialibus, ſed poteſt ſimpliciter adæquari: & de hac acerbitate ipſius poenæ in ſe fit comparatio inter poenam peccati mortalis & venialis.

Obiectiones ſoluuntur.

Sed obiicies primò. Culpa eſt maius malum quàm quęcumquè poena: ergo ipſi culpę debetur quantacumquè poena in infinitum. Confirmatur: quia vt docet Anſelmus lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 5., & eſt res nota, ob nullum detrimentum vitandum, aut bonum conſequendum, committi debet vllum peccatum: ergo nulla finita poena poterit adæquari & commenſurari peccati malitiæ. Reſpondetur, hoc argumentum procedere etiam de veniali peccato, ſed de neutro concludit: quia licèt in ratione mali deteſtabilis & fugiendi, maius malum ſit, & plus abhorreri debeat culpa quàm poena, vt explicauimus quæſtione pręcedenti ſect. 4., tamen vnicuiquè culpæ correſpondet & adæquatur certa pœna finita, quia quælibet culpa iuxta ſuam grauitatem meretur tantam certam poenam.

Obiicies ſecundò. Peccator dignus eſt annihilari: ergo poterit illi maior & maior infligi poena, conſeruata ipſius exiſtentia. Reſpondetur, neque annihilationem eſſe poenam proportionatam peccato, nequè maiorem eſſe poena æterna inferni, quinimò hæc potiùs eſt maior, licèt finita ſit in intenſione.

Obijcies tertiò. Si quis haberet ius ad quantamcumquè gloriam, totum amitteret per mortale peccatum: ergo hoc aptum eſt priuare beatitudine infinita: igitur exigit poenam etiam in intenſione infinitam. Reſpondetur, ad poenam peccati ſe habere per accidens, tollere ius ad maiorem vel minorem gloriam,

vt diximus quæſtione præcedenti ſect. 3. Et licèt verum ſit, peccatum mortale excludere hominem ab omni beatitudine, non propterea meretur poenam ſenſus infinitam.

Obijcies quartò. Si peccato mortali adæquatur poena ſolùm in duratione infinita: ergo poſſet per quamdam veluti commutationem infinitatis, adæquari illi, quædam poena, duratione quidem temporalis, ſeu etiam inſtantanea, ſed in intenſione infinita. Reſp. nec eſſe poſſibilem poenam intenſiuè infinitam: nec, ſi eſſet poſſibilis, compenſaret infinitatem durationis: quia certè vnuſquiſque mallet pati ad tempus poenam infinitè intenſam, quàm finitam in æternum: & longè maius malum eſt, poena æterna, quàm eſſet poena illa infinita.

Obijcies quintò. Saltem aliquod mortale peccatum mereri videtur poenam infinitam in intenſione: videlicet ſi quis habeat deſiderium occidendi infinitos homines, vel Deum ipſum. Sed in hoc tangitur difficultas communis ad meritum & præmium in actibus bonis. Quare ad illam commodiùs ſatisfaciemus circa meritum quæſt. 114. ſect. 22., & ſicut ibi explicabimus non creſcere meritum & præmium in infinitum, in actu attingente obiectum infinitum, ita pariter dici debebit non creſcere poenam in infinitum quoad intenſionem.

SECTIO QVINTA.

Vtrum peccatum mortale habeat malitiam & grauitatem infinitam, veniale finitam.

SAnctus Thomas quæſt. 87. art. 5. ad 1., & ſuperiùs quæſt. 72. art. 5. ad 1., docet, eſſe infinitam diſtantiam inter peccatum mortale & veniale ex parte auerſionis à Deo. Idem defendunt Caiet. & Thomiſtę iiſdem locis. Idem habent Altiſiodor lib. 2. Summæ tract. 3. cap. 4. quæſt. 1., Alenſ. 2. par. quæſt. 127. memb. 3., Scotus in 4. diſt. 21. quæſt. 1. §. *In iſta quæſtione*, & alij, qui hac ratione declarant diuerſitatem poenæ debitæ his peccatis, nempè æternæ & temporalis; & ſimiliter qui docent, quotquot venialia multiplicentur, non attingere grauitatem vnius peccati mortalis. Alij etiam ſunt, qui abſolutè affirmant, infinitam eſſe peccati malitiam, hac ratione fundantes & declarantes, neceſſariam fuiſſe ſatisfactionem Chriſti, quæ erat infiniti valoris, pro redemptione noſtrorum peccatorum, vt docet S. Thom. 3. par. quæſt. 1. art. 2. ad 1., & alij ibi tractant.

Difficultas verò eſt apud Recentiores, an malitia peccati mortalis ſit infinita ſimpliciter, vel tantùm ſecundùm quid: ſimpliciter nempe, eo modo quo eſſet longitudo infinita, intenſio infinita, & ſimilia; ſecundùm quid, eo modo quo actus in ſe quidem finitus, attingens tamen obiectum infinitum, dicitur eſſe quodammodo infinitus. Caiet. 3. parte quæſt. 1. art. 2. circa ſolutionem ad 2. §. *Ad alteram verò*, & Medina ante medium Comment. reſpondens ad quoddam ſecundum argumentum, ſignificant, eſſe infinitam ſimpliciter in genere mali, cùm dicant eſſe ſicut lineam infinitam in genere quantitatis. Communior loquendi modus, vt refert Salas diſp. 15. de peccatis ſect. 6., eſt, peccati malitiam & grauitatem eſſe infinitam ſecundùm quid, non ſimpliciter. Sed, vt veritas huius rei meliùs dignoſcatur, nec in contentionem de nomine deuoluatur, diſtinctè per plures partes rem determinare & explicare iuuabit.

Nullum peccatum eſt infinitum ſimpliciter.

Primò. Nullum peccatum eſt infinitum ſimpliciter, ſi intelligatur infinitum in omni genere, vel quod in certo aliquo genere continet formaliter aut virtualiter quidquid in eo genere reperitur, item ſi intelligatur quod formaliter conſtat partibus infinitis, ac etiam ſi intelligatur quod non admittit inæqualitatem ſeu incrementum. Patet tum ex S. Thom. 1. par. quæſt. 49 art. 3., vbi docet, non poſſe dari ſummum malum, ſcilicet ſimpliciter infinitum in genere mali: & Caietanus ipſe ac Medina locis citatis concedunt Scoto, peccatum non eſſe ſimpliciter infinitum, ſicut ens infinitum. Tum etiam ratione: nullum peccatum eſt infinitum in ratione entis vt manifeſtum eſt, nec

nec etiam in genere peccati continet formaliter aut virtualiter malitiam omnium aliorum peccatorum: nec peccatum conſtat infinitis gradibus malitiæ: & quocumquè peccato dari poteſt aliud maius & grauius, ſuntquè peccata inter ſe inæqualia.

Omne peccatum eſt infinitum aliquo modo.

Secundò. Peccatum habet infinitatem aliquam veluti ex parte obiecti: nimirum quia omne peccatum eſt offenſa Dei infiniti: & offenſa eò grauior eſt, quo dignior perſona offenditur. Et talis eſt hæc peccati infinitas, vt ſi offenderetur quæcumquè perſona infra Deum citrà offenſam ipſius Dei, ſine dubio offenſa Dei in infinitum excedit offenſam cuiuſcumque alterius; nec vnquam poſſet hæc offenſa illam adæquare. Eſt autem hoc aliquo modo commune etiam veniali peccato. Neque hæc ratio infinitatis tollitur, ex eo quòd cognitio noſtra quam habemus de Deo non eſt infinita, dignitas autem perſonæ offenſæ aggrauat offenſæ malitiam mediante cognitione quæ de tali dignitate habetur. Etenim neceſſe non eſt, vt talis aut tanta ſit cognitio, qualis aut quanta eſt dignitas perſonæ: ſed ex hac parte ſatis erit cognoſci tantam dignitatem, videlicet infinitam, licèt ipſa cognitio ſit finita. Sed præterea, ad rationem peccati & offenſę ſimpliciter, nõ eſt per ſe neceſſaria cognitio Dei; quinimo per ſolam notitiam deformitatis contra rationem, conſtituitur ratio peccati, & reuera offenditur Deus, vt iam patet ex antea dictis: cumque Deus ſit infinitus & infinitæ dignitatis, hoc ipſo offenſa eius participat quandam infinitatem.

Peccatum mortale habet infinitatẽ in qua differt à veniali.

Tertiò. Peccatum mortale habet aliam propriam infinitatem, in qua differt à veniali peccato. Patet manifeſtè à poſteriori ex diuerſitate poenæ: poena enim infinitè maior quoad durationem debetur peccato mortali præ veniali: & taliter peccatum mortale excedit veniale, quòd nulla venialium multitudine poſſit adæquari; vt dicemus ſect. 8. Ratio verò a priori eſt: quia peccatum mortale eſt grauis offenſa Dei, auertit ſimpliciter hominem à Deo, deſtruit amicitiam hominis cum Deo. Accedunt etiam alia quibus inculcari ſolet enormitas peccati mortalis, nempe peccatum mortale quantum in ſe eſt, tendere contra honorem Dei, contra vitam Dei, contra felicitatem Dei: vt dixit Chriſoſt. hom. 4. in Matth. ſuper illa verba, *Quærentes eum tenere*, vbi inquit, *Homo malus quantum ad voluntatem ſuam manus mittit in Deum, & Deum occidere tentat*: vt etiam dixit Apoſt. ad Hebr. 6., *Rurſus crucifigentes filium Dei*.

Habet infinitatem in qua differt à valore bonorum operum.

Quartò. Peccatum mortale habet etiam infinitatem, qua in infinitum excedit valorem & meritum bonorum operum cuiuſcumque puræ creaturæ. Etenim, quamuis opus meritorium dici poſſit etiam habere aliquam infinitatem ex obiecto infinito, & quia meretur præmium infinitum in duratione: tamen ſupra hanc eſt alia infinitas peccati mortalis, ita vt meritum boni operis non poſſit adæquare ipſum peccatum, nec pro eo ad æqualitatem ſatisfacere. Ratio à priori eſt: quia grauitas offenſæ creſcit ex indignitate offendentis & dignitate offenſi; obſequium verò è conuerſo potiùs eo magis æſtimatur, quò eſt à perſona ſuperiori ad inferiorem: ergo hac ratione, grauitas peccati mortalis quo homo Deum offendit, in infinitum excedit meritum boni operis quo homo Deum honorat. Atquè in hac ratione fundatur neceſſitas incarnationis & ſatiſfactionis Chriſti pro noſtris peccatis: quia nimirum debebat exhiberi Deo ſatisfactio à perſona infinitè digna, ad compenſandam peccati grauitatem: de qua re in 3. par. agemus. Nunc autem, ſi propter hæc placeat appellare peccatum mortale infinitum ſecundùm quid, vel ſimpliciter, non eſt de nomine contendendum, quando de re conſtat.

Malitia eſt infinita, licèt bonitas oppoſita ſit finita.

In contrarium obiicies primò. Peccatum ſeu malitia formaliter conſiſtit in priuatione bonitatis oppoſitæ, ergo non eſt maior quàm ipſa bonitas: ſed hæc eſt omnino finita: igitur peccati malitia eſt prorſus finita. Nec dici poterit, peccatum eſſe infinitum in ratione tantùm offenſæ & iniuriæ contra Deum, quamuis non ſit infinitum in ratione mali moralis. Nam peccatum, ſolummodo vt malum eſt, eſt offenſa Dei: ergo non eſt grauior offenſa, quàm malitia.

Reſpondetur, licèt bonitas oppoſita ſit finita: tamen priuatio talis bonitatis,

ſiue peccati malitia, eſt infinitè deteſtabilis ac fugienda. Quod poterit explicari magis: quia ſpectata ſubiectione hominis ad Deum, eſt quodammodo infinita obligatio hominis erga Deum, ad non peccandum contra bonitatem virtutis: & hinc, non ſolùm in ratione offenſæ & iniuriæ, ſed etiam in ratione mali moralis, peccatum dici debet infinitum, eo modo quo dicebamus.

Peccatum ex eo quod eſt offenſa Dei ſumit infinitat.

Obijcies ſecundò. Peccatum non aliter eſt offenſa Dei, niſi quia eſt contra voluntatem & legem Dei: ſed hoc non ſatis eſt vt peccatum inde accipiat infinitatem: nam inter homines, offenſa quidem quæ eſt contra iuſtitiam, vtpotè lædere famam aut vitam, eo grauior eſt, quo dignior perſona offenditur: ſed offenſa quæ eſt tantùm contra obedientiam generaliter debitam ſuperiori, non eo grauior eſt, quo fit aliquid contra præceptum ſuperioris dignioris.

Reſpondetur primò, potiùs admittendum eſſet, peccatum eo eſſe grauius, quo fit contra præceptum ſuperioris dignioris; quàm negandum ſit, ex infinitate Dei offenſi peccatum ſumere infinitatem. Secundò, alia ratio eſt de præcepto Dei ac ſuperioris humani, & ſimiliter de offenſa vtriuſquè: velut enim per accidens eſt ad preceptum humanum, quòd fit ab vno vel alio ſuperiore, dummodò ſit ab eo qui legitimam poteſtatem obligandi habet: ſed per ſe eſt de ratione omnis peccati, quòd ſit contra præceptum Dei, atquè adeo ſit offenſa Dei, ex cuius præcepto oritur infinita quodammodo obligatio ad parendum ipſi Deo. Tertiò, peccatum eſt offenſa Dei non ſolùm vt præcipientis, ſed etiam vt amici, cuius amicitia eſt in infinitum æſtimanda vltra omnem humanam commoditatem; & eſt etiam offenſa Dei vt vltimi finis; ad quem debet homo eſſe conuerſus, & à quo non debet per peccatum auerti.

Inter varia peccata non datur ſimile diſcrimen infinitatis

Obijcies tertiò. Ex dictis ſequitur, etiam inter ipſa peccata mortalia agnoſcendam eſſe differentiam veluti infiniti exceſſus vnius ſupra aliud: nam poteſt vnum peccatum habere aliam quoquè infinitatem præ alijs peccatis: vt potè deſiderium occidendi infinitos homines, in infinitum excedit deſiderium occidẽdi vnum hominem, duos homines, & ſimilia. Rurſus omnia peccata, quæ non ſola generali ratione, ſed etiam ſua ſpeciali tendunt contra Deum, quæ nempe ſunt contra virtutes theologicas & contra religionem, in infinitum etiam videntur excedere alia peccata, quæ dicuntur eſſe erga ſe ipſum vel proximum.

Reſpondetur, inueniri quidem magnam differẽtiam inter ipſa peccata, non tamen eſſe differentiam infiniti exceſſus, eo modo quo in alijs comparationibus dicebamus. Etenim, deſiderium occidendi infinitos homines, aut etiam ipſum Deum, non meretur poenam infinitè acerbiorem præ alijs mortalibus peccatis: quinimò poterit peccatum aliud inferioris ſpeciei, adeo aggrauari ex ſuis circumſtantijs, vt omnibus penſatis, non ſolùm adæquet, ſed etiam ſuperet aliud peccatum ex dictis. Cuius rei, eadem ratio eſt, ac de bonitate & merito bonorum operum: qui enim cuperet dare eleemoſinam infinitis pauperibus, non meretur infinitè plus, quàm cupiens dare eleemoſinam vni pauperi: vnde, quia huius rei difficultas celebrior eſt circa meritum, eam enodabimus poſtea quæſt. 114.

Sed ſemper datur inter peccatã mortale & veniale.

Obijcies quartò. Peccatum mortale & veniale poſſunt differre ex ſola quantitate materiæ, vel menſura deliberationis: ſed certè inter materiam peccati mortalis & venialis; non eſt infinita diſtantia, vt patet in furto: ergo.

Reſpondetur, ſi hoc argumentum valeret, probaret potiùs, non poſſe diſtingui peccatum mortale & veniale ex ſola quantitate materiæ vel deliberationis. Itaquè, licèt in eſſe naturæ quantitas furti notabilis non infinitè diſtet à quantitate furti venialis, tamen in genere moris infinitè diſtat: quia oportet aſſignare certam quantitatem, in qua furtum ſit peccatum mortale dignũ æterna poena, furtum verò modicæ quantitatis, ſit tantum veniale dignum poena temporali. Et ſimiliter de deliberatione.

Et inter peccata mortalia ac bona opera.

Obijcies quintò. Peccatum mortale non meretur poenam alio modo infinitam, quàm opus bonum mereatur mercedem & gloriam infinitam; nam vtriquè reſpondet compenſatio æterna: ergo peccatum mortale non habet aliam infinita-

nitatem, qua excedat valorem bonorum operum.

Reſpondetur, diſcrimen maximum aſſignari poſſe inter poenã peccati mortalis & mercedem boni operis: quòd per peccatum mortale, meretur poenam æternam, etiam ille qui erat iuſtus & in Dei gratia conſtitutus: ſed per bonum opus, non meretur vitam æternam, ille qui peccator erat, & Dei gratia carens: eſtquè hic exceſſus quodammodo infinitus. Item peccatum mortale ita meretur poenam æternam, quòd de condigno illi debetur, vt Deus in futurum iuſtè denegare poſſet auxilia ad reſurgendum, & ſtatim poſſet hominem damnare, ſed ſua miſericordia de facto non hac ſeueritate vtitur, tribuens potiùs ſpatium & auxilia ad poenitendum: at bonum opus non meretur de condigno, vt ſtatim Deus aſſumat hominem ad gloriam, ſiue vt deinceps tribuat homini auxilia efficacia ad perſeuerandum. Vnde ſæpè contingit, homines priùs iuſtos, poſtea cadere & damnari; idq; abſq; vlla iniuſtitia ex parte Dei, & abſquè eo quòd bonum opus fraudetur mercede debita. Et hic etiam eſt infinitus quodãmodo exceſſus, quem habet malitia & grauitas peccati mortalis, ſupra valorem & meritum bonorum operum.

SECTIO SEXTA.

Quanam ſit propria ratio & differentia peccati mortalis & venialis.

Differentia reatus poenæ æternæ & temporalis, non eſt prima inter peccatum mortale & veniale: quinimò, ideo aliud meretur æternam poenam, & aliud temporalem, quia in ſe diuerſa ſunt: quærenda ergo eſt prima ratio differentiæ inter vtrumquè peccatum.

Peccatum mortale dicitur eſſe circa finem, veniale circa ea quæ ſunt ad finem.

S. Thomas quæſt. 88. art. 1. & quæſt. 87. art. 5. docet, peccatum mortale eſſe deordinationem ab vltimo fine, veniale verò circa ea quæ ſunt ad finem. Caiet. & Conrad. defendunt hanc differentiam ex parte obiecti vtriuſquè peccati, dicentes tamen, non intelligi de omni veniali, ſed tantùm de veniali ex genere ſuo & obiecto. Hunc dicendi modum impugnant Scotus in 2. diſt. 21. quæſt. 1. §. *Dico ergo*, Maior in 1. diſt. 42. quæſt. 6., Riccar. in 4. diſt. 16. art. 2. quæſt. 2., Medina hic q. 88. art. 1. concl. 3., Vaſq. diſp. 143. cap. 2. Et facilè patet, hanc differentiam non poſſe intelligi ex parte obiecti; tum quia etiam circa vltimum finem, nempe Deum ipſum, dari poſſunt peccata venialia, ſaltem ex defectu plenę libertatis: tum quia ex alia parte circa creaturas, quæ ſunt media ad finẽ, dantur quoquè peccata mortalia ex obiecto, vtpotè furtum, homicidium, & ſimilia. S. Thomas autem intellexit illam differentiam, potiùs in alio ſenſu: quòd peccatum mortale auertit hominem ab vltimo fine, dum tollit gratiam, non verò peccatum veniale. Itaquè hoc diſcrimen poſuit, non ex parte obiecti, ſed ex parte effectus vtriuſquè peccati. Quæ differentia vera quidem eſt: ſed cùm ſit ab effectu, non eſt adhuc prima inter peccatum mortale & veniale.

Mortale dicitur cõſtituere vltimum finem in creatura, nõ autem veniale.

Bonauent. in 2. diſt. 42. art. 2. quæſt. 1. hanc differentiam aſſignat: peccans mortaliter, conſtituit vltimum finem in creatura, non verò peccans venialiter: quod etiam alij communiter docent, vt commemorauimus ab initio de Beatitudine quæſt. 1. ſect. 2., & notat S. Thomas ipſe hic quæſt. 88. art. 1. ad 2., & defendit Monteſin. diſp. 18. quæſt. 3. Sed tamen, vt eo loco explicauimus, hæc differentia in idem redit, quòd peccatum veniale non tollit charitatem & gratiam quæ tollitur per mortale. Eodem ſpectat quod ait Alenſ. 2. par. quæſt. 107. Memb. 2. peccans mortaliter diligit creaturam ſupra Deum, peccans venialiter diligit creaturam præter Deum. Item quod dicunt alij, peccatum mortale tollere charitatem, veniale verò minuere feruorem charitatis, ideſt actualem vſum charitatis. Rurſus quod addit Bonauent., peccato veniali non offendi Deum, ſicut mortali. Quod quidem non poteſt ſic intelligi, quaſi per peccatum veniale nullatenus offendatur Deus: nam de peccatis venialibus dictum eſt Iacobi 3. *In multis offendimus omnes*: & certè peccatum veniale diſplicet Deo: & Deus aduerſus peccantem iraſcitur, dum etiam

pro

pro peccatis venialibus pœnam infligit. Sed eſt intelligendum, quòd peccato veniali non tollitur amicitia cum Deo.

Mortale dicitur eſſe contra præceptũ, veniale contra cõſilium.

Scotus loco citato, ita peccatum mortale & veniale diſtinguit: mortale eſſe contra præceptum, veniale contra conſilium. Sequitur Gabr. in 4. diſt. 16. q. 1. art. 1. notab. 1. Impugnant Vega lib. 14 ſuper Concilium cap. 12., Medina loco citato conclu. 4., Vaſq. diſp. cit. cap. 1., & alij. Tum quia ex hoc præcisè quod aliquid eſt contra conſilium, non ſequitur eſſe peccatum: vt patet 1. Cor. 3. *De virginibus præceptum Domini non habeo, conſilium autem do: ſi acceperis vxorem, non peccaſti; ſi nupſerit virgo, non peccauit*. Et viri pij ac timoratæ conſcientiæ, non arbitrantur ſe peccare, dum pleraquè conſilia non adimplent. Tum præterea, furtum veniale, eſt contra præceptum non furandi, & alia etiam venialia videntur eſſe contra aliquod præceptum: ergo non benè diſtinguuntur illo modo mortale & veniale peccatum. Et ſanè Scotus ipſe per præcepta intellexit ea quæ ſunt ſimpliciter neceſſaria ad ſalutem, per conſilia verò quæ ſunt vtilia. Hoc tamen modo nõ ſatis adhuc explicatur diſcrimẽ vtriuſq; peccati.

Mortale dicitur eſſe contra legem, veniale præter legem.

S. Thomas quæſt. 88. art. 1. ad 1., Caiet. Conradus, Medina, & alij ibi, Alenſ. 2. par. quæſt. 106. memb. 1., Bonauent., Riccard., & alij in 2. diſt. 42., hæc peccata ita diſtinguunt: peccatum mortale eſſe contra legem, veniale præter legem. Hoc impugnant Durand. in 2. diſt. 42. q. 6. num. 12., Maior eadem diſt. quæſt. 2., Vega lib. 14. ſuper Concil. cap. 13., Vaſq. diſp. cit. cap. 3., Salas diſp. 16. ſect. 9., & alij, aſſerentes, omne peccatum, etiam veniale, eſſe contra legem. Sed certè ſumi poteſt lex pro eâ quæ ſimpliciter & perfectè obligat, ac ſimiliter tranſgreſſio legis pro plena tranſgreſsione. Sic dici poterit peccatum veniale non eſſe contra legem: in quo ſenſu ſumi videtur lex & præceptum Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi ſerua mandata*: & 1. Ioan. primo, *ſi quis dixerit ſe diligere Deum, & mandata eius non cuſtodit, mendax eſt*: & ſimilia in alijs locis habentur. Alio modo ſumi poteſt lex magis amplè, includendo etiam illam quæ imperfectè obligat, & pariter ſumendo imperfectã quoquè tranſgreſsionem legis. Sic peccatum quoquè veniale eſt contra legem. Et hoc certè modo præcepta quædam ſunt, non otiosè mentiri, non otiosè iurare, non furari etiam in parua quantitate: quæ inquam præcepta attingunt venialia peccata. Et in vniuerſum, rationis lumen dictat, non eſſe peccandum venialiter: contra hoc dictamen facit qui venialiter peccat: & in hoc dictamine conſiſtit lex naturalis. Itaquè definitio Auguſtini, *Peccatum eſt dictum factum vel concupitum contra legem*, poteſt extendi ad omne peccatum, etiam veniale: licèt S. Thomas hic quæſt. 88. art. 1. ad 1. illam appropriet peccato mortali. Atquè dum hoc modo peccatum veniale concedetur eſſe contra legem, explicandum erit quonam modo dicatur eſſe præter legem; non enim hoc intelligendum eſt merè negatiuè, eo pacto quo etiam actus indifferentes ſunt præter legem: ſed aliquo modo priuatiuè, ideſt cum aliqua oppoſitione ſaltem imperfecta. Hoc verò diſcrimen, idem eſt cum alio, quod clarioribus verbis mox pro noſtra concluſione proponimus.

Mortale eſt graue peccatum, veniale leue.

Propria ergo & prima differentia inter peccatum mortale & veniale, hæc eſt: quòd peccatum mortale eſt in ſe graue, veniale eſt leue: mortale eſt grauis offenſa Dei, veniale leuis. Ex qua differentia oritur, vt aliud tollat gratiam, aliud verò non; aliud mereatur pœnam æternam, aliud temporaneam.

SECTIO SEPTIMA.

Qualis ſit differentia peccati mortalis & venialis.

INter peccatum mortale & veniale non eſſe ſpecificam & eſſentialem differentiam, ſignificat S. Thom. quæſt. 72. art. 5. Eſſe analogicam, non vniuocam, docet quæſt. 88. art. 1. ad 1. Eſſe formaliter accidentalem, defendit Valent. quæſt. 2. de Peccatis puncto 2. & quæſt. 18. puncto 2. Eſſe analogicam, defendunt Caiet. aliiquè Thomiſtæ quæſt. 88. art. 1., Bellarm. lib. 1. de Amiſſ. gratiæ cap. 11. Et fauent alij qui aſſerunt, peccatum veniale non eſſe contra legem, ſed

ſed præter legem. Vnde Caiet. & alij Thomiſtæ concedunt, peccatum veniale non eſſe perfectè & ſimpliciter peccatum, ſed imperfectè & ſecundùm quid; atquè adeò non vniuocè, ſed analogicè. Et aliqui laborant vt explicent, quænam ſit hæc analogia, num attributionis vel proportionis.

Alij autem dixerunt, peccatum mortale & veniale differre prorſus eſſentialiter & ſpecificè. Ita Nauar. in Sum. prælud. 9. num. 6., dicens, etiam furtum mortale, & furtum veniale, quæ differunt ob quantitatem materiæ, differre ſpecie. Et Vega lib. 14. ſup. Concil. cap. 11. ait, peccatum mortale & veniale differre plusquàm ſpecie in genere moris. Rurſus alij ſunt qui dixerunt, differentiam inter hæc duo genera peccatorum eſſe vniuocam. Ita Durand. in 2. diſt. 42. q. 6., præſertim loquens de peccatis venialibus plenè deliberatis, item Maior eadem diſt. q. 6. quæſito 2., Vaſq. diſp. 144. cap. 3. loquens vniuerſaliter de omni peccato veniali, etiam contingente ex defectu plenæ deliberationis, conſiderando rationem eſſentialem peccati, alioqui ſecundùm rationem conſequentem oppoſitionis ad vitam ſpiritualem, affirmat eſſe tantùm analogicè peccatum. Conſentiunt Lorca diſp. 58. in fine, & Salas diſp. 16. ſect. 18.

Quædam peccata venialia differunt eſſentialiter à mortalibus.

In hac re certum primò eſt, quædam venialia differre à mortalibus ſpecificè & eſſentialiter, illa nempe quæ ſunt venialia ex obiecto. Ita S. Thom. art. 2., qui dixit differre genere. Et res eſt notiſſima: nam hæc peccata venialia ſunt v. g. verba otioſa, iuramentum otioſum, mendacium iocoſum, & ſimilia, quæ planè differunt eſſentialiter à peccatis mortalibus, cùm differant ex diuerſitate obiecti, ex quo præcipuè ſumitur ſpecies in genere moris.

Quædam non differunt eſſentialiter.

Secundò, quædam peccata venialia non differunt ſpecie & eſſentialiter à mortalibus, ſumendo ſpeciem peccati per oppoſitionem ad virtutem & præceptum. Hæc etiam concluſio in re eſt certa: nam inueniuntur peccata venialia ex leuitate materiæ, vt furtum rei modicę: itemquè ex defectu plenæ deliberationis, vt primus motus concupiſcentię cum aliqua negligentia: quæ peccata ſunt aduerſus eaſdem virtutes iuſtitiæ & temperantię, aduerſus præcepta, *Non furaberis*, *Non concupiſces*, contra quæ ſunt peccata mortalia. Hoc voluit S. Thom. quęſt. 18. art. 11., dicens, tollere aliena in parua aut magna quantitate, non eſſe diuerſa ſpecie: & quæſt. 71. art. 5. ad 1., in eadem ſpecie conſtituens peccatum mortale & veniale ex defectu plenæ deliberationis circa idem obiectum. Idemquè eſt ſatis communis loquendi modus apud alios Theologos & morales Authores.

Niſi quoad æſtimationem moralem.

Tertiò tamen negandum non eſt, ſumi poſſe ſpeciem moralem peccati latiori quadam ſignificatione, penes æſtimationem & maximam diuerſitatem grauitatis moralis. Sicquè peccatum veniale à mortali in vniuerſum ſpecie diſtingui. Hoc voluit Nauarr., & probauit: quia ſemper mortale inuoluit ſpecialem repugnantiam contra rationem, & quia explicandum eſt in confeſſione, quando ablata eſt quantitas notabilis per furtum, ad hoc vt innoteſcat Confeſſario furtum fuiſſe mortale, idquè etiam in eorum ſententia qui alioqui volunt, circumſtantias non mutantes ſpeciem, non eſſe neceſſariò aperiendas. Attamen ij dicunt, eſſe aperiendas circunſtantias aggrauantes in infinitum, ideſt facientes de veniali mortale, quamuis non mutent ſpeciem. Meliùs ergo probatur concluſio: quia in morali æſtimatione plus differunt mortale & veniale, quàm quæcumquè mortalia inter ſe, & venialia inter ſe: in hoc ergo ſenſu admitti poterit, peccatum mortale & veniale diſtingui ſpecie. Et in hoc ſenſu debet intelligi S. Thom. q. 88. art. 5. dicens, veniale non fieri mortale per circumſtantiam manentem in ratione circumſtantiæ, ſed per circumſtantiam transferentem actum in aliam ſpeciem. Et non loquitur tantùm de eo quod erat veniale ex obiecto, ſed ſimpliciter de omni veniali: vt patet ex ratione quam affert: *Quia*, inquit, *peccatum mortale tollit ordinem ab vltimo fine, & ſic eſt alterius ſpeciei à peccato veniali:* & art. 6. inquit, *Per ſubtractionem deliberationis, qua ex peccato mortali fit veniale, ſoluitur ſpecies.* Idem indicat quæſt. 89. art. 3.

Differunt vniuocè.

Quartò deinde, differentia peccati mor-

mortalis & venialis, non eſt analogica, ſed vniuoca, in hoc ſenſu, quòd peccatum veniale intrinſecè habet ſuam malitiam, & non per denominationem extrinſecam à malitia peccati mortalis, ſicut medicina dicitur analogicè ſana per attributionem ad animal ſanum. Item eſt propriè malum, & non metaphoricè, eo modo quo pratum dicitur per metaphoram ridere. Rurſus habet per ſe malitiam, & non per ordinem eſſentialem ad mortale peccatum, eo modo quo accidens eſt ens per dependentiam eſſentialem a ſubſtantia: nam etiam ſi non extaret mortale peccatum, adhuc optimè inueniretur & intelligeretur veniale. Idque totum verum eſt, etiam de veniali ex defectu plenæ libertatis; licèt Durand. quæſt. cit. num. 8. hanc vltimam rationem applicauerit tantùm ad peccata venialia plenè deliberata. Ideò demum, peccatum veniale in Scriptura abſolutè appellatur peccatum: vt 1. Ioan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus*: verè ergo veniale peccatum eſt propriè & vniuocè peccatum.

Et in quodam ſenſu analogicè.

In alio autem ſenſu, differentia peccati mortalis & venialis dicitur analogica, & non vniuoca: videlicet quatenus peccatum mortale, eſt perfectè peccatum, veniale verò imperfectè: ideſt illud eſt graue peccatum, aliud eſt leue peccatum. Quæ analogia, in rigore eſt illa quæ dicitur inæqualitatis, & quidem inuenitur in omnibus generibus & ſpeciebus. Et ſic etiam Caietanus concedit, aliquem actum virtutis leuiſſimũ, vt pote actum Eutrapeliæ, eſſe analogicè actum virtutis. Rurſus, ſi conſideretur peccatum mortale quoad effectum deſtruendi vitam ſpiritualem; & peccatum veniale, quatenus non tollit quidem gratiam, ſed diſponit hominem ad peccatum mortale & amiſſionem gratiæ: ſic inquam, peccatum veniale dicitur analogicè cum mortali, per attributionem. Et iuxta hæc explicari debet S. Thomas, qui hunc poſteriorem ſenſum magis indicat quæſt. 88. art. 3. ad 1. Et iuxta hæc etiam intelligi debet Scriptura, quando nomine peccati per antonomaſiam intelligit mortale: vt 1. Ioan. 8. *Qui facit peccatum ſeruus eſt peccati*: & 2. Ioan. 2. *Qui natus eſt ex Deo non peccat*.

SECTIO OCTAVA.

De Alijs comparationibus peccati mortalis & venialis.

DOcet in primis S. Thom. quæſt. 88. art. 2. & 4., peccatum veniale ex genere, ideſt ex obiecto, poſſe fieri mortale: vt potè ſi in eo conſtituatur vltimus finis, vel ordinetur ad finem peccati mortalis. Caiet. art. 5. hoc intelligit, verificari intra eandem ſpeciem peccati; & fauet S. Thom. art. 3. Sed quia poſtea art. 5. S. Doctor ait, non poſſe fieri de veniali mortale, niſi per mutationem ſpeciei; Caiet. diſtinguit, aliud eſſe loqui de ſpecie peccati, & aliud de ſpecie obiecti in genere appetibilis: & quia obiectum veniale ex natura ſua eſt appetibile propter aliud, ideo quando appetitur propter ſe vt vltimus finis, & ita fit mortale, ait tranſire ad diuerſam ſpeciem appetibilis, non verò ad diuerſam ſpeciem peccati.

Peccatum veniale poteſt fieri mortale in alia ſpecie.

Verùm, ſi peccatum veniale ex obiecto, fiat mortale per ordinationem ad finem mortalem, vtpotè ſi quis otioſè loquatur ad finem fornicandi, tunc planè peccatum veniale induit aliam ſpeciem malitiæ qua redditur mortale, & verbum otioſum tranſit ad ſpeciem luxuriæ. Si autem peccatum veniale redditur mortale, eo quod in ipſomet conſtituatur vltimus finis, hoc poteſt rurſus contingere pluribus modis. Vno modo, quòd quis adeò concupiſcat obiectum alioqui veniale, vt propter illud non vereatur committere aliud mortale: quem modum expreſſit S. Thom. 2. 2. quæſt. 132. art. 3. Et ſic peccatum veniale induit etiam malitiam illius mortalis, ſpecie diuerſam ab ipſo veniali. Alio modo conſtituitur vltimus finis in peccato veniali, quod homo magis æſtimat obiectum aliquod veniale, quàm Deum ipſum. Et hanc patet vtique, eſſe longè diuerſam ſpeciem malitiæ, à malitia intrinſeca obiecti venialis. Alio rurſus modo dici poteſt conſtitui vlti-

mus.

mus finis in peccato veniali, per hoc præcisè quòd quis appetat obiectum veniale propter ſe, ſeu propter commoditatem in eo inuentam. Et hoc certè non ſufficit, vt veniale reddatur mortale: imò frequenter contingit hoc modo venialiter peccare.

Alio præterea modo Altiſiodor lib. 2. tract. 28. cap. 4. quæſt. 2., Bonauent. in 4. diſt. 16. art. 3. quæſt. 1., Adrian. Quodlib. 7. quæſt. 2.; & quidam alii, dixerunt, conſtitui vltimum finem in peccato veniali, idquè reddi mortale, quando valde nimio & immoderato affectu fertur voluntas in obiectum ipſum veniale. Sed certè non per hoc præcisè dici debet incurrere mortalem culpā, niſi accedat alia praua & mortalis circumſtantia: dum enim non eſt mortale, velle otiosè loqui; quantumuis ſit vehemens & intenſus huiuſmodi voluntatis affectus, ſi non adſit alia circumſtantia mortalis, non imputabitur ad culpam mortalem.

Dixerunt alii, peccatum veniale reddi mortale, ſi fiat ex contemptu. Verùm ſi contemptus ſit talis qui conſtituat mortale peccatum, erit potiùs mortalis culpa ſuperbiæ, vel inobedientiæ ſpecialis: aut ſi quis eo motiuo formaliter vellit otiosè loqui ad hoc vt Deo diſpliceat, tunc erit peccatum odij Dei, aut alterius huiuſmodi ſpeciei.

Poteſt fieri mortale intra eandem ſpeciem.

Alius eandem modus eſt, quo in peccato veniali cōſtitui poteſt vltimus finis, taliter vt quod alioqui erat veniale ex obiecto, reddatur mortale intra eandem ſpeciem, ideſt contra eandem virtutem: ſi nempe ſupra obiectum alioqui leue, accedat grauis prohibitio, intuitu eiuſdem virtutis, obligans ad mortale; vtpotè ſi cuipiam ſub graui præcepto iniungatur, non mentiri. Aut etiam ſi quis per conſcientiam erroneam putet mendacium iocoſum eſſe peccatum mortale contra obligationem veritatis, & cum tali conſcientia mentiatur. Aut ſi quis habeat hunc actum conditionatum, etiam ſi mentiri eſſet mortale, vellem mentiri: tunc enim ſaltem hic actus internus, quamuis non actus externus mentiendi, eſſet mortale peccatum, ſimili ratione qua diximus quæſt. 76. de ignorantia comitante. Et iuxta hoc poteſt intelligi S. Thomas, peccatum veniale fieri mortale intra eandem ſpeciem, ſi ametur vt vltimus finis, eo modo quo in vniuerſum mortaliter peccans dicitur vltimum finem conſtituere in creatura. Cùm verò dixit, veniale non fieri mortale niſi per mutationem ſpeciei, ſumpſit ſpeciem ſecundùm æſtimationem moralem de maxima diuerſitate grauitatis peccati, vt dicebamus ſect. precedenti.

Per ſubtractionē materiæ vel deliberationis.

Secundò docet S. Thom. art. 6., peccatum mortale ex genere, poſſe fieri veniale per ſubtractionem, non verò per additionē. Per ſubtractionē quidē fieri poteſt vel quoad materiam, vel quoad deliberationem: & hoc exercetur intra eandem peccati ſpeciem: ſicquè contingit peccatum veniale ex leuitate materiæ, & ex defectu etiam plenæ deliberationis. Vbi obſeruandum eſt, furtum dici, ex genere ſuo mortale, & ex leuitate materiæ veniale: & non dici è conuerſo, ex genere ſuo veniale, & ex grauitate materiæ mortale. Et ratio eſt: quia nomen furti abſolutè prolatum magis propriè denotat furtum graue & mortale peccatum. Sic pariter res ſe habet, vbi peccatum mortale & veniale differunt ex diuerſo modo deliberationis.

Per additionem, peccatum mortale non poteſt fieri veniale intra eandem ſpeciem, vel taliter quòd malitia ipſa mortalis mutetur in venialem. Sed tamen optime fieri poteſt, vt ſtante malitia mortali, idem actus induat etiam malitiam venialem alterius ſpeciei: vtpotè ſi quis peccet mortaliter ob finem alterius peccati venialis. Et ſic debet intelligi S. Thomas, qui hoc ipſum indicauit, dum ait, *Non diminuitur peccatum eius qui fornicatur vt dicat verbum otioſum; ſed magis aggrauatur propter deformitatem adiunctam.*

Nū poſſit idem numero peccatum fieri de veniali mortale.

Tertiò. Docet S. Thomas art. 4., non poſſe eundem numero actum fieri de peccato veniali mortale. (Eademquè ratio erit, ne de mortali fieri poſſit veniale.) Aliqui verò, inter quos eſt Vaſq. diſp. 145., volunt, poſſe eundem actum, non ſolùm externum, ſed etiam voluntatis internum, variata ſolùm deliberatiua cognitione, fieri de veniali mortale, vel è conuerſo. Et quidem S. Thom. præcipuè loquutus eſt de actu ſecundùm identitatem moralem, & conſiderauit

ma-

maximam diuerſitatem moralem inter peccatum mortale & veniale. Loquendo autem de vno & eodem actu in eſſe naturæ, an poſſit mutari in genere moris, ſatis patet ex dictis antea quæſt. 19. ſect. 4. & quæſt. 20. ſect. 6. Quod verò ait S. Thomas eodem art. 4. ad 2., non ipſum motum ſenſualitatis fieri peccatū mortale adueniente deliberatione, ſed potiùs mortale peccatum conſiſtere in ipſo actu rationis, debet intelligi iuxta ea quæ diximus quæſt. 21. ſect. 6.

Non poteſt conſtitui vnū mortale ex pluribus venialibus.

Quartò. Docet meritò S. Thom. eodem art. 4., & eſt communis ſententia aliorum, vt refert Salas diſp. 16. ſect. 25. & 30., ex pluribus venialibus non poſſe fieri vnum mortale. Probatur ex S. Thoma & ex dictis: ſingulis peccatis venialibus debetur poena temporanea: ergo nulla venialium congeries attingit poenam ęternam, nec cōſtituet vnum mortale. Rurſus non amittitur gratia per peccata venialia. Et abſolutè grauitas peccati mortalis in infinitum excedit peccata venialia: ergo nunquam poterit his coæquari. Nec contradicere voluit Auguſt. Epiſt. 108. loquens de venialibus peccatis, & dicens: *Quæ ſi collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt & oppriment, ſicut vnum grande peccatum: quid enim intereſt ad naufragium, vtrum vno grandi fluctu nauis operiatur & obruatur, an paulatim ſub repens aqua in ſentinam, & per negligentiam derelicta atque contempta, impleat nauem atque ſubmergat?* Solùm enim indicare voluit, per collectionem & frequentiam venialium peccatorum poſſe perire animam, diſponendo ad mortalia peccata, ſicut quando ab initio incurritur mortale peccatum.

Sed quia in furto vulgata res eſt, eum qui ſæpiùs furatur accipiendo per ſingulas vices modicam quantitatem, tandem peccare mortaliter, dum complet materiam notabilem: ideo Nauarr. in Summa cap. 17. num. 140. ait, ſolam retentionem totius materiæ acceptæ, nullam verò acceptionem particularem, eſſe in tali caſu mortale peccatum. Sed tamen communior ſententia docet, acceptionem quoquè illam in qua completur materia notabilis, eſſe mortale peccatum. Et hoc pacto dicunt, nequaquam confici vnum mortale ex pluribus venialibus; ſed per ſe vltimam illam acceptionem, quæ alioqui fuiſſet venialis, reddi mortalem ex ſuppoſitione materiæ priùs ablatæ. Vnde hoc non contingit in omni ſpecie venialium peccatorum; vt aliquod tandem ex ſuppoſitione præcedentium reddatur mortale: ſed tantùm vbi aſſignari poteſt continuatio & moralis vnio materiæ, vt in exemplo furti. Ac etiam in materia temperantiæ ſimiliter ſolet aduerti: ſi quis pluries eadem die comedat modicum quid, quod alioqui non grauiter noceret valetudini, aut non frangeret notabiliter eccleſiaſticum ieiunium, ſed collectio totius materiæ grauiter ſaluti noceat, vel ſit notabilis comeſtio contra ieiunium; tunc committi tandem mortale peccatum. Sed plura de hac re, tum in materia furti, tum in alijs, quando hoc modo mortaliter peccare contingat, proprijs in locis dicenda ſunt.

Peccata venialia diſponunt ad mortalia.

Demum docet S. Thom. art. 3., peccatum veniale eſſe diſpoſitionem ad mortale. Et præſertim explicare conatur, quonammodo venialia ex obiecto diſponant ad mortale: tamquam clarius ſupponens, venialia ex leuitate materiæ, vel ex defectu plenæ deliberationis, diſponere ad mortalia ipſis ſimilia. Imo ſupponit, hæc diſponere directè; dum ait, venialia ex obiecto diſponere indirectè. Verè autem quæcumquè venialia, & maximè ſi frequentia ſint, diſponere ad mortalia, colligitur ex Scriptura, Eccleſiaſt. 19. *Qui ſpernit modica paulatim decidet*: traditur a Sanctis Patribus: & quotidiana experientia notum eſt: ideoque timorati viri cautè ſtudent, a venialibus abſtinere; & cùm ex fragilitate naturæ committi ſoleant, ſatagunt ſeſe corrigere, ac per pœnitentiam emendare. Plura autem videri poſſunt in textu ſancti Doctoris.

SE-

SECTIO NONA.

Vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuiſſet priùs peccare venialiter quàm mortaliter.

NEgat S. Thom. quæſt. 89. art. 3., teſtaturquè eſſe communem ſententiam, quam defendunt Caiet. & alij Thomiſtæ ibidem, Sotus lib. 1. de Natura & Grat. cap. 6., Vaſq. diſp. 148., Valent. quæſt. 19 de Peccatis puncto 2., Lorca diſp. 62., Salas diſp. 17. ſect. 3., Perer. lib. 5. in Geneſ. diſp. 2 quæſt. 2. Idemquè docuerunt Alenſ. 2. parte quæſt. 103. memb. 6., Bonauent., Durand., Riccard., Albert., & alii in 2. diſt. 21., & ex parte Altiſidorenſ. lib. 2. tract. 10. cap. 3. & 4., & Almain. lib. 3. Moral. cap. 22., dicentes, potuiſſe tunc hominem committere peccata venialia ex leuitate materię, vel ex obiecto, non tamen ex ſurreptione.

Ex natura rei potuiſſet. Et ex vna parte quidem, ſpectata rei natura, non apparet cur homo in ſtatu innocentiæ non potuiſſet peccare venialiter, antequam per peccatum mortale felicem illum ſtatum amitteret. Primò enim, non rectè dixerunt aliqui, quòd omne peccatum in illo ſtatu fuiſſet mortale, quia nec ignorantia nec paſſione poterat excuſari. Hoc inquam meritò reiicit ipſe S. Thomas: quia hæc circumſtantia ſtatus ſeu perſonæ peccantis, nequaquam erat ſufficiens ad faciendum de veniali mortale: & ſimpliciter contingere poſſunt venialia peccata etiam abſquè ignorantia & paſſione, vt per ſe manifeſtum eſt. Addiderunt aliqui, quòd ſaltem ex circumſtantia damni ſequentis, peccatum alioqui veniale, vtpotè verbum otioſum, fuiſſet in illo ſtatu mortale, quia ſecum ferebat amiſsionem originalis iuſtitiæ. Sed certè putandum non eſt, ob peccatum alioqui veniale amittendam fuiſſe originalem iuſtitiam: itaq; non euadebat peccatum de veniali mortale ex circumſtantia damni ſequentis.

Etiam ex defectu plene deliberationis Secundò, S. Thomas & aliiprobant, hominem in eo ſtatu non potuiſſe peccare venialiter ex ſurreptione, quia non patiebatur inordinatos motus ſenſus & appetitus, ob quos de facto hoc modo peccare contingit. Hæc quidem ratio ſatis oſtendit, hominem tunc non lapſurum in peccata venialia per ſurreptionē orientem ex parte ſenſitiua. Sed tamen alio modo poſſet adhuc cogitari peccatum veniale ex defectu plenæ deliberationis: quia potuiſſet contingere, vt homo eſſet intentus ad aliquam aliam rem conſiderandam, ita vt non plenè deliberaret circa materiā peccati ſimul occurrentem. Vel faciliùs, cùm homo in illo ſtatu dormiret, dum euigilabat, poterat modicum quid in ſemiuigilia manere; & hoc modo poteſt ibi aſſignari peccatum veniale ex defectu plenæ deliberationis.

Et poterat ſtare peccatum veniale cum ordine ad vltimum finem. Tertiò. Vniuerſaliter S. Thomas probat, hominem tunc non potuiſſe venialiter peccare: quia peccatum veniale eſt deordinatio circa media, ſtante ordine ad finem: ſed in eo ſtatu erat talis firmitas ordinis ad finem, vt inferius contineretur ſub ſuperiori; & quandiu homo maneret cum tali ordine, non deordinaretur circa alias res: ergo non poterat peccare venialiter. Sed certè, non apparet, cur ex natura rei, ſtante ordine & conuerſione habituali hominis ad Deum, non potuiſſet aliquo actu circa creaturas venialiter deficere: ergo hæc ratio non probat, hominem ex natura rei non potuiſſe tunc venialiter peccare.

Et cum ſtatu innocentiæ ac iuſtitia originalis. Quartò. Idem probat Durand. diſt. cit. quęſt. 4. num. 4. Innocentia dicit immunitatem ab omni peccato: quare ſi homo peccabat venialiter, non erat ampliùs innocens: igitur non poterat in ſtatu innocentiæ, ideſt durante ipſo ſtatu peccare venialiter. Hæc ratio probat quidem, non potuiſſe ſtare peccatum veniale cum omnimoda & exquiſita innocentia. At, quando dicimus hominem in ſtatu innocentiæ, intelligimus innocentiam à peccato mortali, & ſtatum illum iuſtitiæ originalis: & in hoc ſenſu quæritur, num homo potuiſſet tunc peccare venialiter. Vidit hoc Durandus: ideo num. ſequenti aliam rationem addit, eandem cum doctrina S. Thomæ.

Etiam in Angelis poſſunt eſſe venialia peccata.

Quintò: S.Thomas art.4.docet etiam de Angelis, non poſſe peccare venialiter: quia inquit, Angeli non poſſunt operari niſi cum ordine ad finem vltimum: ergo vel operantur cum ordine ad Deum, & ſic non peccant: vel operantur ob malum finem, & ſic operantur Angeli praui ob finem ſuperbiæ; & ita ratione finis ſemper peccant mortaliter. Sed certè, ſpectando etiam naturam Angelorum, neceſſe non eſt ſemper Angelos operari ob finem ſimpliciter vltimum & vniuerſalem: nec etiam neceſſe eſt, ſemper Angelos prauos operari ob finem ſuperbiæ mortaliter malum: ſicut vtiquè homo exiſtens in peccato mortali, non omnia ſua opera facit ob talem finem peccati mortalis.

Homo habens libertatem ad peccandū mortaliter, habet etiam ad venialiter

Sextò præterea, oſtenſiuè probari poteſt, hominem quantum eſt ex natura rei potuiſſe peccare venialiter: quia habebat libertatem inter bonum & malum; atquè adeo ſi habebat libertatem ad peccandum mortaliter, vtiquè etiam ad venialiter. Et alioqui cogitari non poteſt, hominem tunc potuiſſe v. g. firmare mendacium iuramento, non tamen potuiſſe ſimplex mendacium aut vanum iuramentum proferre: potuiſſe in verba blaſphemiæ prorumpere, non autem verba otioſa profundere.

Ex protectione Dei homo non peccaſſet venialiter durante illo ſtatu.

Deinde ex alia parte, ſpectata prouidentia Dei, defendendum & explicādum eſt, non potuiſſe in ſtatu innocentiæ accidere, vt homo priùs peccaret venialiter quàm mortaliter: quia ſcilicet Deus ſua protectione conſeruabat hominem, vt quandiu non amitteret felicem illum ſtatum quem amittere poterat per mortale peccatum, non committeret vllum veniale. Sic vt plurimum debent intelligi Theologi allegati: & Recentiores quidam expreſsiùs adnotarunt: & nos etiam notauimus 1. par. quæſt. 75. ſect 4. Ratio verò, cur hæc Dei prouidentia aſſeratur, eſt: quia conſtat apud Theologos, & eſt doctrina ſumpta ex Auguſtino lib. de Corrept. & gratia cap. 11., & clariùs lib. 14. de Ciuit. cap. 10., illum ſtatum fuiſſe Dei beneficio immunem ab omni malo & incommodo, & in eodem ſtatu manſuros fuiſſe poſteros, ſi Adamus illum non amittebat: at certè inter omnia mala, poſt peccatum mortale, maximum malum erant peccata venialia, quæ etiam ſecum adducebant alia conſequentia mala, nempe pœnas & ſupplicia, habitus vel ſaltem diſpoſitiones vitioſas, moleſtias & afflictiones, ac ſimilia, quæ à tranquillitate illius felicisſimi ſtatus aliena putantur. Idquè totum, ſignificatum eſſe intelligitur illis verbis Eccleſiaſt. 7., *Deus fecit hominem rectum.*

Et contra hunc ſenſum non obſtant rationes Scoti. Solumquè poteſt vrgeri illa præcipua: Non maiorem vim habebat donum innocentiæ, quàm modò habeat gratia habitualis: ergo ſicut nunc homo iuſtus ſolet peccare venialiter, etiam in ſtatu innocentiæ potuiſſet peccare venialiter. Prӕterea, in illo ſtatu non eſt præſeruatus homo, quominus caderet in mortale peccatum: ergo faciliùs poterat peccare venialiter. Hæc inquam non obſtant: quia donum innocentiæ includebat multò plura Dei beneficia, quàm modò includat gratia habitualis, & inter alia includebat hanc immunitatem à venialibus peccatis: permiſit autem Deus, hominem labi in mortale quo amitteret illum ſtatum: ſed donec homo in illo ſtatu manſiſſet, Deus non illi permiſiſſet talia mala, qualia ſunt venialia peccata.

SECTIO DECIMA.

Vtrum homo in ſtatu peccati originalis poſſit peccare priùs venialiter quàm mortaliter.

Statum originalis peccati hìc accipimus, antequam homo ab illo iuſtificetur. Et hӕc eſt illa celebris difficultas, de qua S. Thom. quæſt. 89 art. 6., an poſſit peccatum veniale ſimul cum ſolo originali in quopiam reperiri. Negat S. Thomas, cuius ſententiam defendere conantur Thomiſtæ ibidem, Sot. lib. 1. de Nat. & Grat. cap. 22., Victoria in Relect. de Puero perueniente ad vſum rationis, Capreol. in 4. diſt. 16. quæſt. 1. art. 3., Zumel. & Curiel hic quæſt. 89. art. 6., Monteſinus diſp. 19. quæſt. 3. & Gra-

Sententia negans.

& Granad. tract.4. de Peccatis diſp. 2. ſect. 3., poſtquam ſect. 2. approbauerat partem oppoſitam.

Duplex eſt ratio S. Thomę, Vna à poſteriori, in argum. *Sed contra*: quia non eſſet locus in quo puniri deberet, ſi quis fortè cum originali & veniali abſquè mortali decederet: ſiquidem Infernus eſt locus Damnatorum pro peccatis mortalibus: Limbus eſt pro infantibus cum ſolo originali decedentibus, quibus non debetur pœna ſenſus, quæ tamen debita eſt venialibus peccatis: Purgatorium demum eſt pro animabus iuſtis quæ ſunt in via ad gloriam. Altera ratio à priori in corpore art. eſt. Puer donec perueniat ad vſum rationis excuſatur à culpa mortali, & conſequenter multò magis à veniali: cùm autem attingit vſum rationis, quo diſcernere poteſt inter bonum & malum; primum quod illi deliberandum occurrit, eſt cogitare de ſeipſo ſuiquè ordinatione ad vltimum finem, tenecurquè conuerti ad Deum vltimum finem. Itaquè, vel conuertitur ad Deum, & ſic iuſtificatur ab originali peccato; vel non conuertitur, & ſic peccat mortaliter: non ergo poterit peccare priùs venialiter quàm mortaliter, nec poteſt veniale reperiri ſimul cum ſolo originali. Nauarr. etiam in Sum. cap.11. num.7. & cap. *Quando* de Conſecrat. notab. 2. num.15., & alii, conſtituunt huiuſmodi præceptum; ſed non proinde inferunt eandem concluſionem cum S. Thoma.

Sententia affirmans. Oppoſita ſententia, affirmans poſſe hominem cum originali peccare priùs venialiter quàm mortaliter, eſt aliorum frequens, præſertim Recentiorum, Valent. quæſt.19. de Peccatis puncto 3., Lorca diſp. 63., Salas diſp.18., Vaſq. diſp. 149., Suar. Tomo 4. tertiæ par. diſp. 11. ſect. 2., & ex antiquis Henr Quodlib. 5. quæſt.20., Durandi in 4. diſt.4. quæſt.7., & diſt. 16. quæſt. 2. num.7. & 10., Riccard. diſt.14. art. 3. quæſt.2., Gabr. diſt. 21. quæſt. 1. §. *Contra hanc poſitionem*, Palud. diſt. 16. quæſt. 1. art. 1. ad 5., & aliorum.

Poteſt homo peccare priùs venialiter Et quidem ex multis capitibus hæc ſententia probari poteſt, impugnando rationem illam fundamentalem à priori quæ afferebatur. Primò enim videtur priùs puer aſſequi vſum rationis ſufficientem ad veniale, quàm ad mortale: *ex defectu plenæ deliberationis* ita ſcilicet, vt priùs poſſit imperfectè deliberare, quàm perfectè. Ita putat Salas ſect. 8. Sed oppoſitum dicunt non ſolùm Thomiſtæ, verùm etiam Vaſq. c.1. & Lorca memb. 1. Quia inquiunt, ſi poteſt puer deliberare circa obiectum veniale, multò magis poteſt circa mortale, quod notius eſt. Hęc tamen ratio ſolùm probat, non poſſe puerum priùs habere poteſtatem committendi peccata venialia ex obiecto cum perfecta deliberatione, quam mortalia: ſed non probat, non priùs habere poteſtatem imperfectè deliberandi, ſufficientem ad culpam venialem. Quinimò, cùm aſſequutio vſus rationis fiat per diſpoſitionem organorum, præſertim cerebri & ſenſuum internorum, atquè hæc diſpoſitio diuiſibiliter & ſucceſsiuè fiat, ſicut & aliæ diſpoſitiones naturales, videtur puer priùs aſſequi ſtatum imperfectæ deliberationis. Et ſanè, cùm S. Thomas dixit, ſi puer excuſatur à mortali, multò magis excuſatur à veniali, addit, ſi committat aliquid quod ſit ex genere ſuo tale. Sed iam patet deficientia huius rationis: quia non probat, non poſſe priùs contingere peccatum veniale ex imperfecta deliberatione, quod quidem paſſim in nobis contingere ſolet in materia ipſa mortalium peccatorum.

Secundò. Quamuis ex parte potentiæ, ſimul & inſtātaneè puer aſſequatur perfectum & totalem vſum rationis in actu primo: tamen adhuc contingere poteſt, vt in illo inſtanti quo potentia perficitur, puer ſit taliter diſtractus, quòd in actu ſecundo non exerceat perfectum vſum libertatis, ſed tantùm imperfectum in tali materia. Sicut enim hæc frequenter euenire ſolet in viris prouectis & poſſidentibus iam perfectum vſum rationis; ita omnino fatendum eſt, contingere poſſe in pueris incipientibus vti ratione.

Tertiò deinde, plerique Theologi non admittunt præceptum illud: quia non oſtenditur ſufficienti fundamento: & quia eſſet difficillimum paruulis ad obſeruandum, vtpotè modicam cognitionem habentibus. Et ita frequenter accideret, vt homines ad initium ſuæ vi- *Poteſt ex dilatione conuerſionis ad Deum.*

tæ moralis eſſent rei culpæ mortalis: atquè adeo baptizati peruenientes ad vſum rationis, ſtatim amitterent gratiam baptiſmalem. Et præterea deberent homines ſe in confeſſione accuſare ſaltem ſub dubio de tranſgreſſione illius præcepti: quod quidem Medina affirmat: Caietanus verò ait, ſatis eſſe de peccatis oblitis in genere confiteri. Sed Valentia illud Medinæ monitum cenſet nimis durum & non conſuetum: Caietani verò, non ſufficiens iuxta ſententiam Thomiſtarum. Attamen non recuſabimus nos, concedere tale præceptum, cum multis Auctoribus etiam poſterioris ſententiæ: non quidem cum illa anguſtia & preſſura vt obliget ſtatim in primo inſtanti; ſed moraliter intra quoddam temporis ſpatium, ſicut in alijs præceptis & rebus humanis, & ſicut congruit humanæ fragilitati ac ſuaui prouidentiæ Dei. Tenetur enim ſine dubio homo conuerti ad Deum: & illud tempus circa initium vitæ, eſt maximè opportunum, in quo hoc præceptum adimpleatur. At verò ſpatium quoddam temporis intra quod poſſit adimpleri, planè ſufficit, vt priùs quàm homo præceptum adimpleat, vel in non adimplendo mortaliter peccet, poſſit venialiter peccare.

Poteſt ex ignorãtia præcepti obligantis ad talem conuerſionem.

Quartò. Etiam ſi præceptum re ipſa pro illo primo inſtanti vrgeat, poteſt adhuc ſine dubio dari inuincibilis ignorantia aut inconſideratio eius: & ſicut hæc ſæpè excuſat viros ipſos prouectos à præceptis alioqui valde notis; multò faciliùs poterit excuſare pueros, quibus tenue adhuc lumen rationis affulget, præſertim excluſa diſciplina, & vbi res non eſt adeò euidens: quinimò etiam apud viros doctos tanta difficultas eſt de hoc præcepto. Ac demum, cur non contingere poteſt paruulis in illo inſtanti diſtractio ex leui negligentia; ita vt in omiſſione illiuſmet, præcepti incurrat quis veniale peccatum?

Poteſt poſt obſeruationem præcepti non ſufficientem ad iuſtificationem.

Quintò. Etiam ſi puer præceptum adimpleat, non oportet dicere, illicò iuſtificari. Nam fatentur vt plurimum Authores ipſi primæ ſententiæ, ad iuſtificationem requiri actum explicitæ conuerſionis ad Deum; in ſe ſupernaturalem: qui actus vix abſquè ſingulari & extraordinario priuilegio poterit tàm citò in paruulis inueniri. Ideo dixerunt aliqui, ſufficere actum implicitę conuerſionis ad Deum, ſcilicet amorem boni honeſti in communi; itemquè ſufficere actum naturalem. Vel dicentes, talem actum ſufficere immediatè & proximè ad iuſtificationem: vel dicentes, ſaltem puero ſic facienti quod in ſe eſt, Deum prouiſurum auxilia vlteriora vſquè ad perfectam conuerſionem. Et rurſus aliqui dixerunt, id fore infallibiliter, alii ſolùm regulariter. Aliqui dixerunt Deũ prouiſurum auxilia efficacia, alij interdum ſola ſufficientia. Aliqui dixerunt conferre ſtatim in illo primo inſtanti, alij conferre intra breue tempus. Sed certè, diſpoſitio naturalis nec ſatis eſt, nec vllius valoris, ad iuſtificationem, vel ad auxilia ſupernaturalia, vt ex materia de Prædeſtinatione & de Gratia ſupponimus. Vnde nos prima parte quęſt. 23. alio modo explicauimus, qualiter Deus omnibus Adultis prouideat auxilia ſufficientia ad ſalutem. Ac tandem, iuxta hos diuerſos dicendi modos, vix vllus eſt modus, quo non admittatur aliquid, quo oportet aliquam temporis moram interponere, ab inſtanti vſus rationis ad inſtans iuſtificationis, in quo tempore poſſet de rigore contingere veniale peccatum. Et ſic patet, ex natura rei eſſe poſsibile, vt paruulus cum originali perueniens ad vſum rationis, priùs peccaret venialiter quàm mortaliter, & reperiri queat peccatum veniale ſimul cum ſolo originali.

Ex Dei prouidentia nõ permittitur quiſquam inueniri vel decedere cum originali & veniali.

Ad ſummum defendi poterit ſententia S. Thomæ, recurrendo ad Dei prouidentiam, ſi putemus de facto Deum ita res diſponere, vt paruuli priùs iuſtificentur ab originali, vel Deo permittere peccent mortaliter, nec antea peccent venialiter. Et iam Recentiores Thomiſtæ, preſsi difficultatibus huius rei, huc tandem confugiunt. Verum eſt tamen, non poſſe ſatis oſtendi, Deum hoc modo de facto res in omnibus hominibus diſponere. Eſtquè etiam id difficile iuxta prædicta. Aut ſaltem ſuſtineri poterit, Deum non permittere quéquam ex hac vita decedere cum peccato veniali & originali abſq; vllo mortali. Et hoc ſuadet ratio à poſteriori S. Th.

Paludanus tamen, cuius ſententiam reputat probabilem Suar. loco cit. num. 16., ait, ſi quis decederet cum veniali & originali, poſſe per actum pœnitentiæ & dilectionis naturalis erga Deum emundari à culpa veniali, & per pœnam temporalem ſatisfacere. Hoc tamen dependet ex iis quæ neceſſaria ſunt ad remiſsionem venialium peccatorum: de qua re dicemus alibi. Aliqui verò dixerunt, peccatum veniale cum ſolo originali coniunctum, plectendum fore pœna æterna, ſicut coniunctum cum peccato mortali. Et S. Thom. in 4. diſt. 45. quæſt. 1. art. 3. ad 6. dixit, puniendum eſſe in Inferno. Quod tamen eſt difficile: quia hic locus eſt valde improportionatus & excedens leuitatem culpæ venialis. Aliqui ſuſpicantur, quòd Deus diſpenſatione aliqua vteretur cum paruulis, ſi quos permitteret cum originali & veniali decedere, remittendo pœnam ſenſus debitam pro veniali.

Si permitteretur decedere, Deus præparaſſet locum & pœnam.

Sed facilius eſt dicere, ſi quis ita decederet, puniendum fore in Limbo paruulorum, cum aliqua triſtitia & afflictione per modum pœnæ ipſi iniuncta ob peccatum veniale. Vel ſi adhuc hic etiam locus videtur improportionatus: certè ad Deum ſpectabat præparare loca pœnalia, & ipſemet ſciens ac volens permittit quoſdam decedere in tali vel tali ſtatu peccati. Vnde, ſi decreuit permittere, vllos decedere in originali & veniali; præparauit quoque eis locum aptum ad ſupplicium debitum: ſi autem noluit quemquam ſic decedere, non debuit præparare locum tali ſtatui accomodatum.

Explicatur locus Concilij Florentini.

In contrarium afferri ſolùm poteſt, quod Concil. Florent. in litteris vnionis ſupponere videtur, omnes decedentes in ſtatu damnationis, vel decedere in peccato mortali, vel in ſolo originali, quos omnes ait in infernum detrudi. Sed certè Concilium docere tantùm voluit quod erat certum: reliquit verò, nec affirmans nec negans, quod erat dubium, num aliqui cum originali & veniali decederent. Vel dixit, cum ſolo originali, ad excludendum tantummodò mortale peccatum; cùm nullam faciat mentionem venialium peccatorum. Imò planè, qui decedunt in mortali peccato, ſolent ſimul venialia ſecum deferre: ergo ſimiliter inter eos qui abſquè mortali cum originali decedunt, non negauit Concilium poſſe quemquam cum originali & veniali decedere, ſed hanc rem in ſua dubietate reliquit.

QVÆSTIO NONAGESIMA

De Lege

Qua inſtruitur Homo ad rectè operandum & Beatitudinem aſſequendam.

PROPONIT Sanctus Thomas, ſe deinceps tractaturum de principijs exterioribus humanorum actuum, dirigentibus hominem ad rectè operandum, vtique ob vltimum finem beatitudinis obtinendum, iuxta præſentis partis inſtitutum. Duoquè capita huius tractationis conſtituit, primo Deum inſtruentem per legem, ſecundò Deum adiuuantem per gratiam. Hac itaque ratione verè ſpectat hæc tractatio de Legibus ad Theologum, & rectè hoc loco inſeritur. Extat quidem alia diuerſa & ſeparata legum profeſſio, cui Iuris ſtudioſi & periti incumbunt. Sed ad illos quidem pertinet, leges ipſas in particulari inquirere, percipere, exponere, exercere. Ad aliam autem ſuperiorem facultatem ſpectat, in communi & ſcientificè de legum ratione & natura, obligatione & vi, effectibus & cauſis, varietate & diſtinctione, diſſerere. Debet hoc Philoſophia moralis in ſua morum directione perficere, quantum rationis lumen aſſequitur: quod quidem non vltra legem naturalem & legem humanam ciuilem extenditur. Sacra verò Theologia, quantum fidei lumen oſtendit: quod ſanè non ſolùm legem diuinam & legem humanam canonicã per ſe propriè fundat, ſed ſimul etiam alias prædictas attingit; quia etiam illas res quas noſtra ratio cognoſcit, fides quoq; diuina illuſtrat. Ac tandem, hæc noſtra Theologia, ad maiorem commoditatem & vnionem doctrinæ, ea ipſa quæ purè moralia ſunt, ad ſe traxit, & vnà ſimul cum rebus ſacris in hac parte proſequitur, vt & circa humanos actus q. 6. notauimus.

Agit de hac re S. Thomas per plurimas quæſtiones, nempe vſque ad centeſimam octauam: antea quidem de legibus in vniuerſali, ac deinde de ſingulis legum generibus in ſpeciali. Et primo loco in præſenti quæſtione explicat eſſentiam & rationem legis per quatuor articulos. Primò definit legem, eſſe quandam regulam & menſuram actuum, ſecundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: & hinc infert eſſe actum rationis, quia regula & menſura humanorum actuum eſt ratio. Secundò conſequenter docet, legem ſimpliciter ordinari ad vltimum finem, ſcilicet felicitatem & beatitudinem ad quam homines diriguntur: & ita legem principaliter referri ad bonum commune: cùm quilibet ſingularis homo ſit pars totius communitatis. Tertiò hinc deducit, condere leges pertinere ad multitudinem ipſam, vel ad perſonam publicam gerentem curam multitudinis: quia nimirum, eius eſt condere leges, cuius per ſe eſt intendere & procurare bonum commune. Quartò docet, de ratione legis, vt obligandi vim habeat, eſſe promulgationem: quia regula & menſura applicari debet ijs quæ regulantur & menſurantur, quæ applicatio in hac re fit per promulgationem, qua notificantur leges hominibus. Ex quibus omnibus tandem colligit completam definitionem legis; *Lex eſt quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

SECTIO PRIMA.

De Nomine Legis.

Legis nomen unde ſit dictũ.

LEgis nomen ductum eſſe à ligando, affirmat S. Thomas art.1., quoniam lex dum obligat, ligat. Ductum eſſe à legendo, docuit Iſidorus lib. 2. Etymolog. cap.10. & lib.5. cap.3., quoniam lex ab Auctore ſuo ſcriptis conſignatur, & à ſubditis legitur. Ductum eſſe à legendo, pro delectu habendo, ſeu eligendo, docuit Cicero lib.1. de Legibus, quia inquit, *Nos delectus vim in lege ponimus*: & confirmat Auguſt. in lib. Quæſtionum ex nouo teſtamento quæſt. 15., *Lex dicitur à lectione, vt de multis quid eligas ſcias*.

Sumitur pluribus modis.

Sumitur etiam legis nomen pluribus modis, & ſub varijs ſignificationibus. Primò latiſsimè ſumitur pro quacunque inclinatione & neceſſitate, etiam phyſica & naturali ad aliquid faciendum. Sic Plato in Timæo vocauit legem naturalem communem omnibus rebus. Et Dionyſius Rex, iam ſenex, matri ſuadenti vt quandam vxorem duceret, reſpondit, ciuitatis quidem leges à ſe abrogari poſſe, ſed naturæ leges non poſſe. Et Sapiens Prouerb. 8. dixit, *Quando certa lege & gyro vallabat abyſſos: & legem ponebat aquis ne tranſirent fines ſuos*.

Secundò ſumitur minùs latè pro inclinatione & neceſſitate faciendi aliquid ex cognitione, includendo etiam ſenſitiuã. Et ita in Inſtitutionib. Titulo de Iure naturali §. 1. dicitur, *Ius naturale eſt, quod natura omnia animalia docuit, nã ius iſtud non humani generis proprium eſt, ſed omnium animalium, quæ in cœlo, quæ in terra, quæ in mari naſcuntur*. Et ſimiliter in ff. de Iuſtitia & iure l.1. dicitur lex naturalis eſſe communis hominibus & brutis. Et hac etiam ratione dixit Apoſtolus ad Roman. 7. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati quæ eſt in membris meis*. Et S. Thomas q. 91. ſequenti art 6. aſſignat legem fomitis, ideſt inclinationem ſenſualitatis: & vocat ſimpliciter legem in animalibus brutis, *Ipſa ſenſualitatis inclinatio quæ fomes dicitur, in alijs quidem animalibus ſimpliciter habet rationem legis*. Ponit etiam differentiam veluti diuerſæ legis inter ipſa animalia: *Vt ſi dicam, quòd furibundum eſſe, eſt quodammodo lex canis, eſt autem contra legem ouis aut alterius manſueti animalis*.

Tertiò ſumitur lex pro inclinatione ſeù regula operandi ex cognitione rationali & libero arbitrio. Hoc modo inuenitur ſolùm in naturis rationalibus, ſed complectitur omnem regulam operandi, non ſolùm in genere moris, ſed etiam in genere artis; non ſolùm ad directionem moralem, ſed etiam artificialem. Sic Plato in Minoe nominauit legem artis & morum: & S.Thomas q.91.art.6. *Alia, inquit, eſt lex militum, & alia mercatorum*: & paſſim vocari ſolent leges ædificandi, canendi, ludendi, & ſic de omnibus actibus: & Cornelius Tacitus lib.16. Annalium, de Nerone in ſcena ludente dixit, *Cunctis citaræ legibus obtemperans*.

Quartò ſumitur lex pro directione & regula operandi determinatè in genere moris; ita tamen amplè vt comprehendat non ſolùm ea ad quę tenemur, ſed etiam quæcumque honeſta aut licita ſunt, quæ quidem non præcipiuntur, ſed approbantur aut permittuntur. Sic omnes actus boni dicuntur conformes legi: & S. Thomas ſupra q. 19. art. 4. dixit, bonitatem voluntatis humanæ multò magis pendere à lege æterna quam ab humana ratione: & nos q. 18. ſect. 23. concl. 1. id explicauimus de approbatione legis, non de iuſsione legis. Sic itaq; ſub lege comprehenduntur, non ſolùm præcepta, ſed etiam conſilia. Vnde S. Thomas poſtea quæſt. 108. art. 4. inter partes legis euangelicæ conſiderat conſilia: & Gloſa ſuper l. *Legis virtus* ff. de legibus, inter leges numerat conſilia. Imò etiam permiſſio ponitur inter leges, vt patet in ea l. *Legis virtus*: & Iſidor. lib. 5. Etymolog. cap. 19. inquit, *Omnis lex, aut permittit aliquid, vt quòd vir fortis præmium petat &c.* & S. Tho. infra quæſt. 92. art.2. expreſsè ait, *Quidam ex genere ſuo ſunt actus indifferentes, & reſpectu horum lex habet permittere*.

Propriè ſumitur pro

Quintò propriè ſumitur lex pro regula dirigente noſtros actus, obligando

regula dirigente & obligante.

& adſtringendo nos vt faciamus iuxta dictamen ipſius legis, & inducendo moralem neceſsitatem nè poſſimus licitè facere contra legem. Vel autem iubet lex vt aliquid operemur, vel vt ab aliquo opere abſtineamus: & ſic alia dicitur præcipere, & alia prohibere. Atque ita S. Thom. quæſt.92. art.2.ad 2. & quęſt. 108. art. 4. ſecernit conſilia à præceptis & legibus. Et ſimiliter Ambroſ. lib. de Viduis, Hieron.lib.2.cont. Iouinian., & alij Patres, ac Iuriſtæ quoque ſuper legem allegatam. Imò & Apoſtolus 1.Cor.7. *De Virginibus præceptũ Domini non habeo, conſilium autem do.* Et quidem ſub hac propria acceptione in præſenti tractatu ſumitur nomen legis.

Adiungitur nomen Iuris.

Cui rurſus affine & annexum eſt nomen Iuris. Dictum eſſe ius à iuſtitia, docuit Vlpianus in lege prima ff. de Iuſtitia & iure: & in Decreto diſt. 1. cap. 2. dicitur, *Ius autem eſt dictum, quia iuſtum eſt*: quod quidem ita docuit Iſidor. lib. 3. Etymolog. cap. 3. Sed in oppoſitum aliqui dubitant potiùs dictam eſſe iuſtitiam à iure: quoniam in re ius eſt obiectum iuſtitiæ, atq; adeo eſt prius quàm iuſtitia: & in loquendo, iuſtum dicitur quod eſt ſecundùm ius, & iuſtitia dicitur quæ in iure ſtat. Verùm, quod attinet ad deriuationem vocis, potuit alterutro modo fieri: vt vel antea nominatum fuerit ius, & inde iuſtitia: vel antea iuſtitia, & inde ius. Hoc autem pacto ſumitur nomen iuris prout cum iuſtitia coniungitur, & ſpectat ad aliam tractationem quæ ſolet inſtitui de iuſtitia & iure. Aliter dictum eſſe ius, quaſi iuſſum & iuſsio, ſcilicet à iubendo, docent latinæ linguæ Doctores, & ab omnibus approbatur. Et iuxta hanc Etymologiam maximè ſumitur hoc nomen prout cum lege coniungitur, vt in ſignificando coincidant.

Quo modo ſe habeat cum nomine legis.

Tamen poſſunt adhuc hæc duo nomina accipi cum aliqua diuerſitate ſub hac ſignificatione; nempe tanquam genus & ſpecies: ſicut dicitur in Decreto diſt. 1. cap. 2., ex Iſidor. lib. 3. Etymolog. cap. tertio: *Ius, generale nomen eſt; lex autem iuris eſt ſpecies*: quia videlicet ius ſumitur pro ſcripto & pro non ſcripto; lex autem pro ſola ſcripta: ſicut ibi ſubditur, *Lex eſt conſtitutio ſcripta.* Et Ariſtot. in Rethorica ad Alexand. cap. 1. & 2., legem explicat quæ ſcripta eſt. Et D. Auguſt. lib. 83. quæſtionum q. 31., & D. Thomas 2. 2. quæſt.57.art.1.ad 2., explicant legem eſſe ius ſcriptum. Et Cicero lib. 1. de Legibus teſtatur, vulgo legem dici quæ ſcripta eſt. Quod totum conforme eſt illi Etymologiæ, qua dicebatur lex à legendo. Attamen ipſe Cicero lib. 2. de Legibus, vult potiùs nomen legis per ſe denotare regulam diuinæ mentis directiuam noſtrorum actuum, & per extenſionem ampliatum eſſe ad ſignificandas etiam humanas iuſſiones, quæ ſcriptis conſignatæ ſunt. Rurſus in Inſtit. Titulo de Iure naturali &c., diuiditur Ius in ſcriptum & non ſcriptum, & vlteriùs Ius ſcriptum diuiditur in Leges, Plebiſcita, Senatuſconſulta, & alias ſpecies. Verùm in hac materia ab omnibus Doctoribus, pro eodem prorſus ſignificato, tanquam ſynonima accipiuntur ambo hæc vocabula, Legis & Iuris, & omnes leges dicuntur iura, omnia iura dicuntur leges.

SECTIO SECVNDA.

De Neceſſitate & vtilitate Legis.

OTioſum fuiſſet quærere, an ſit lex; quod eſt adeo exploratum & notum: ſed dignum eſt quærere, quatenus lex ſit neceſſaria aut ſaltem vtilis. Et ex aduerſo dubitari poteſt, legem non ſolùm non eſſe neceſſariam aut vtilem, ſed potiùs eſſe perniciosam ac noxiam. Nam vt ait Apoſtolus ad Roman. 5., *Lex ſubintrauit vt abundaret delictum.* Et rurſus cap.7., *Peccatum non cognoui niſi per legem, nam concupiſcentiam neſciebam niſi lex diceret Non concupiſces: occaſione autem accepta, peccatum per mandatum operatum eſt in me omnem concupiſcentiam: ſine lege enim peccatum mortuum erat, ego autem viuebam ſine lege aliquando: ſed cùm veniſſet mandatum, peccatum reuixit.* Et ratione idem ſuaderi poteſt: quia ſa-

ſæpiſsimè homines peccant, eo quòd faciunt contra leges: & ſi non extarent tales leges, non eſſent peccata, illa quæ ratione legum de facto ſunt peccata. Atque etiam, illa quæ ex natura ſua mala ſunt, eo plus aggrauantur, dum per leges prohibentur, & adhuc committuntur. Leges igitur, partim ſunt ſimpliciter cauſa peccati, & partim ſunt cauſa ſaltem maioris grauitatis in peccatis: nocent ergo & damnum afferunt.

Quæ & quotuplex lex extet.

Pro reſolutione & explicatione, diſtinguere oportet duplex genus legis. Quod quidem ſpectat etiam ad quæſtionem An eſt, quoniam ita conſtabit quæ lex ſit, & qualiter ſit: ac deinceps ſupponi debebit ad explicandum naturam & proprietates legis. Alia ergo lex eſt quæ attingit id quod ex natura rei debitum eſt: & alia quæ attingit id quod alioqui per ſe & ex natura rei non erat debitum. Hæc diſtinctio cohæret doctrinæ quam tradidimus quæſt. 18. ſect. 23. ſub communi tractatu de bonitate & malitia. Etenim quædam opera ſunt ab intrinſeco & ex ſe ipſis mala, v. g. odium Dei, mendacium, & ſimilia: & ſic ex natura rei debitum eſt talia non fieri: & quædam lex eſt quæ ea attingit obligando vt ab ijs abſtineamus. Similiter quædam ſunt ab intrinſeco & ex ſe ipſis debita fieri, vt colere Deum, honorare parentes, & alia huiuſmodi: & lex obligat vt hæc faciamus. Alia autem opera ſunt, quæ per ſe non erant illicita, vt gerere quædam arma, legere quoſdam libros, & ſimilia: ſed adſunt leges & præcepta obligantia ne fiant, ne gerantur talia arma, ne legantur tales libri. Et ſimiliter quædam opera ſunt, quæ per ſe non erant debita, vt ſoluere certum tributum, recitare certas præces: ſed etiam adſunt leges & præcepta obligantia vt talia fiunt.

Lex æterna eſt ſimpliciter neceſſaria.

Lex primi generis eſt prorſus neceſſaria: ita ſcilicet, quod non potuiſſent non eſſe illicita & prohibita, non potuiſſent non eſſe contra legem, illa quę in eo genere mala ſunt: & ſimiliter non potuiſſent non eſſe debita & præcepta, non potuiſſent non obligari ſub lege, illa quæ in eo genere erant debita fieri. Extat autem hæc lex tàm neceſſaria, tum in mente Dei, tum in mente cuiuſcumque hominis. In mente Dei eſt ęterna & immutabilis cognitio, qua Deus optimè nouit, talia opera eſſe ab intrinſeco mala & illicita, & alia quædam eſſe ab intrinſeco debita: nec de ijs potuit Deus aliter ſtatuere aut cognoſcere. Hæc autem abſolutè nominatur lex æterna. Non dico autem fuiſſe neceſſarium in mente Dei alium diſtinctum actum imperij; ſed ſaltem dico fuiſſe neceſſarium illum actum cognitionis & iudicii: quæ proinde vocatur à quibuſdā lex iudicatiua, non imperatiua. Et de hac neceſsitate legis æternæ loquuti etiam ſumus eo loco de bonitate & malitia actuum. Et eſt res manifeſta: quia continetur ſub ſcientia Dei quæ dicitur ſimplicis intelligentiæ, quæ eſt ſimpliciter neceſſaria.

Lex naturalis eſt pariter neceſſaria.

In mente cuiuſcunque hominis, eſt inſitum à natura lumen, quod proponit & dictat, quænam per ſe mala ſint ac fugienda, quæ etiam ſint debita fieri. Hæc dicitur in nobis lex naturalis, ideſt indita ab ipſa natura. De qua dixit Apoſtolus ad Roman. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis ſunt faciunt; eiuſmodi legem non habentes, ipſi ſibi ſunt lex, qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, teſtimonium reddente illis conſcientia ipſorum*: ideſt non habent legem exteriùs ſcriptam & propoſitam, ſed naturaliter habent legem ſibi interiùs inditam & impreſſam. Eſtquè hæc naturalis lex, participatio quædam legis æternæ priùs dictæ: vt notauit optimè S. Thomas quæſt. 91. art. 2., & probat ex illo Pſalmi 4., *Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona? Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine*. Aſſignauit etiam hanc legem Plato in Timæo, Ariſt. 5. Ethicor. cap. 7., Cicero in ſuis libris de Legibus, Habeturquè in Decreto diſt. 1., in Inſtitut. Titulo de Iure natur., in Digeſt. Titulo de Iuſtitia & iure. Et apud omnes eſt res notiſsima. Hæc ergo lex eſt prorſus neceſſaria in nobis: ſtante enim rationali natura, ſicut ſunt per ſe nota principia ſpeculabilia, ita etiam principia practica moralia, ex quibus conſequenter ſuæ concluſiones deducuntur. Nec fieri potuiſſet, vt non adeſſet tale naturale lumen dictans, quæ

mala ſint, & quæ debita: vel eſſet dictans non eſſe mala, ea quæ de facto ſunt per ſe mala; aut non eſſe debita, ea quæ de facto ſunt per ſe debita. Non dico autem, in ſingulis hominibus eſſe neceſſariam in actu ſecundo notitiam de ijs omnibus: quinimò verè poteſt dari in aliquo ignorantia & error inuincibilis de aliquo peccato quod reuera ſit contra legem naturalem, vt tractauimus quæſt. 76. ſect. 4. Sed ſenſus eſt, ſaltem in actu primo, & quoad naturalem propenſionem intellectus, eſſe neceſſariam.

Lex poſitiua multiplex.

Lex alterius generis, quæ ſcilicet attingit id quod alioqui per ſe non erat debitum, vocatur lex poſitiua, quaſi ſcilicet ex arbitrio & voluntate ſuperioris poſita. Potuit autem poni, tum à Deo ipſo, qui eſt ſupremus rector & princeps: vt de facto poſita fuit, priùs quidem in veteri teſtamento apud Hebræos, poſtea in nouo teſtamento: & vocatur lex poſitiua diuina. Tum etiam potuit poni ab hominibus ipſis inter ſe, & dicitur lex humana: vt de facto poſita eſt, apud omnes quidem nationes quoad gubernationem politicam & ciuilem, prout cuicunque communitati, ſiue communitatis rectoribus viſum eſt: & hæc dicitur lex humana ciuilis. Poſita etiam eſt apud Fideles à ſuis Prælatis & ſuperioribus: & hæc dicitur lex humana canonica & eccleſiaſtica.

Lex poſitiua diuina, ex ſuppoſitione fuit neceſſaria & vtilis.

Lex poſitiua diuina non fuit neceſſaria ſimpliciter & abſolutè: ſi quidem ex Dei voluntate poſita eſt. Tamen ſtante ordinatione hominis ad finem ſupernaturalem, & ſtante conſtitutione diuina qua populos voluit inſtruere & regere ſub determinatis ritibus & functionibus; erat conſequenter neceſſarium, vt quadam lege eos dirigeret & gubernaret. Et quamuis adhuc ſub illa ſuppoſitione non eſſet neceſſarium, vt hoc aut illud iuberet vel vetaret: tamen indefinitè loquendo, aliquam legem præſcribere & imponere. In ſingulis autem legibus ſpecialiter acceptis, conſiderari ſaltem poterit maxima ratio vtilitatis & conuenientiæ: nemo enim dubitare poterit, quin cunctæ leges à Deo poſitæ, etiam vſque ad minutiſsimos apices, fuerint & ſint maximè conuenientes & vtiles. Et ad propria loca ſpectat, ſingularũ rationes reddere & explicare. In vniuerſum autem non potuit lex diuina poſitiua, naturę lumine innoteſcere, ſed ſola reuelatione & illuſtratione ipſiuſmet Dei, qui poſuit & manifeſtauit ſuas leges hominibus.

Similiter lex poſitiua humana.

Lex poſitiua humana, ſimiliter non erat abſolutè & ſimpliciter neceſſaria. Attamen in ordine ad rectam gubernationem hominum, dici debet non ſolùm maximè vtilis, ſed etiam neceſſaria, quia non potuiſſet hominum communitas rectè abſque legibus gubernari. Vnde Plato lib. 9. de Legib. & Ariſt. 1. Politicor. cap. 2. notarunt, fuiſſe hoc modo humanas leges admodum opportunas & neceſſarias. Patet etiam experientia ipſa, quantum iuuent & conferant leges ad aptum regimen omnis humanæ Reipublicæ, & quàm neceſſe ſit, homines certis legibus dirigi, & partim vrgeri, partim coerceri, pro varietate perſonarum, temporum, & rerum.

Negandum autem non eſt, quaſdam leges interdum a certis Principibus & apud certos populos latas inueniri, quæ non ſolùm erant inutiles & vanæ, ſed etiam pernicioſæ & noxiæ, iniquæ & iniuſtæ. Sic notum eſt, fuiſſe olim quaſdam huiuſmodi leges apud Gentiles, ac etiam nunc extare apud Infideles. Et Iſaiæ 10. dictum eſt, *Væ qui conditis leges iniquas*, & Heſter 13. *Videntes vnam gentem rebellem peruerſis vti legibus*. Attamen tales leges, non mereri ſimpliciter nomen legis, ſed ſicut fiunt per abuſum poteſtatis, ita per abuſum vocari leges, habetur ex Platone in Dialogo Minos, Cicerone lib. 2. de Legib., Auguſt. lib. 19. de Ciuit. cap. 21., & D. Tho. hac quæſt. art. 1. ad 3. & quęſt. 92. art. 1. ad 3., & rurſus quæſt. 96. art. 4. in corpore. Et ratio eſt, quia leges propriè ſunt quæ dirigunt in genere moris, ſuntquè regula & menſura rectè operandi. Has ergo leges, vtile & neceſſarium fuit, apud homines inueniri ob commune bonum.

Etiam attingens ea quæ ſunt de iure naturæ

Inueniunturquè plurimæ humanę leges, quæ iubent etiam ea ipſa quæ alioqui naturali iure erant debita, & vetant ea ipſa quę eodem naturali iure erant illicita: ſed addere ſolent certa quædam ſup-

ſupplicia tranſgreſſoribus. Quod quidem non eſt otioſum aut inutile, quinimò valde opportunum, & ad aptam gubernationem atque ad cuſtodiam Reipublicæ neceſſarium: vt per ſe ſatis compertum & exploratum eſt. Oportet enim, vt timore ſuppliciorum, & vigilantia ſuperiorum, ac vigore legum, coerceãtur homines à prauis operibus, & ad bona quodammodo vrgeantur.

Lex per ſe non eſt perniciosa aut noxia. Cæterùm, vt ad dubitationem anteà præmiſſam ſatisfaciamus, Apoſtolus ſpecialiter loquebatur de lege Moſaica. De qua adhuc ipſemet rectè notauit, *Quid ergo dicemus? lex peccatum eſt? Abſit.* Et infra, *Itaque lex quidem ſancta, & mandatum ſanctum & iuſtum & bonum.* Docere ergo volebat, legem illam non fuiſſe per ſe ſufficientem ad ſalutem, & ad expiationem peccatorum: quinimò per legem potiùs inualuiſſe cognitionem peccatorum: quia per illam vetabantur quędam quę alioqui non erant illicita, & alia manifeſtabantur illicita quæ fortaſſe à quibuſdã ignorabãtur, aut magis ac magis oſtendabantur turpia ac deteſtanda: vnde etiam fiebat vt multiplicarentur aut aggrauarentur peccata. Hoc autem non proueniebat ex vitio legis, ſed ipſorum hominum, quamuis occaſionem ſumerent ex lege. Et ſic etiam ratio illa non probat, legem ipſam eſſe noxiam & pernicioſam: quia lex per ſe data eſt ad dirigendos hominum mores & coercenda peccata; quamuis interdum homines inde ſumant occaſionem maioris ruinę. Sed adhuc leges magnam vtilitatem afferunt reſpectu communitatis, & ad bonum regimen erant opportunę & neceſſariæ, vt dictum eſt.

SECTIO TERTIA.

De Quidditate legis.

Lex externa conſiſtit in loquutione. Ariſtoteles 10. Ethicor. cap. 9. dixit, legem eſse ſermonem ſiue loquutionem, ex mente prodeuntem. Et ſub ſermone comprehendi etiam debet ſcriptura; nam ea ipſa quæ voce proferuntur, etiam litteris conſcribuntur. Et ſic rurſus comprehendi debent quæcunque alia ſigna expreſsiua conceptuum. Et ita quidem fatendum eſt, poſſe legem & ſolere ſumi pro externa iuſsione & præcepto: ac ſine dubio eſt, aut vocalis loquutio, aut ſcriptura, aut alia ſimilis expreſsio. Sed difficultas & controuerſia eſt apud Theologos de lege interiùs ſumpta, quidnam ſit, & in qua parte conſiſtat, præſertim an ſit ex parte intellectus aut voluntatis.

S. Thomas hac quæſt. art. 1. affirmat & docet, eſſe aliquid intellectus. Sequuntur hoc loco Thomiſtæ communiter, Caiet., Conrad., Medina. Item Sot. lib. 1. de Iuſtit. & iure quęſt. 1. art. 1., Vincent. in ſpeculo Morali lib. 5. par. 2. diſt. 1., Vaſq. hìc diſp. 150., Valent. quæſt. 1. puncto 2., Monteſin. diſp. 20. quæſt. 1, Granad. tract. 1. diſp. 3. Adhærent Alenſ. 3. par. quæſt. 26. memb. 1., Riccard. in 3. diſt. 33. art. 2. quæſt. 6., Gulielm. Pariſienſis in ſuo tract. de Legib., Corduba lib. 2. quæſt. 10., & alij. Videturquè hæc ſententia conſequi ex illa doctrina S. Thomæ ſupra quæſt. 17., & aliorum in ea materia de Actibus, dicentium, imperium eſſe actum intellectus: nam vtiquè lex eſt præceptum & imperium. *Lex interna an ſit actus intellectus.* Sed quoniam plura adhuc ſunt ex parte intellectus: S. Thomas quidem & ſequaces volunt, legem eſſe talem actum intellectus qui dicitur imperium: Gulielm. Pariſiens. indicat, eſſe actum iudicij in intellectu: Alenſ. ſignificat, eſſe habitum quo inducitur mens ad iudicandum: Aliqui dicunt, eſſe potentiam ipſam intellectiuam, aut potiùs eandem naturam rationalem; vel diuinam loquendo de lege æterna; vel naturam humanam loquendo de lege naturali: & ſic determinat Vaſq. cap. 3.

Faciunt pro hac parte intellectus, Plato in Dialogo Minos, & Ariſt. 1. Elenchor. cap. 12., dicentes, legem eſſe ſententiam & opinionem multitudinis ſeu legiſlatoris, loquendo de lege humana. Et Cicero in libris de Legibus, dicens, legem eſſe rectam rationem, tum in Deo, tum in nobis, eſſequè prudentiam; ac præſertim loquitur de lege æterna & lege naturali. Faciunt etiam hæ rationes: quia lex habet dirigere & ordinare, habet inſtruere & illuminare, eſt regula

gula & menſura noſtrorum actuum, habet denique iubere & imperare: quæ omnia ſpectant ad intellectum, non ad voluntatem.

An voluntatis. Ex altera parte, legem ſpectare potiùs ad voluntatem, ſignificant Scotus in 3. diſt.36.quæſt.1.art.2., Bonau.diſt.17. art.1.quæſt.1., Henric.Quodl.9. quæſt. 6., Almain.tract.3.Moral.cap.2, & alij qui dicebant imperare eſſe officium voluntatis: & expreſsè in hac materia defendunt Alphonſ. de Caſtro lib. 2. de Lege pœnali cap.1., & Suarez lib.1. de Legib.cap.5.Faciunt pro hac parte idem Ariſt. in lib.Rethor. ad Alexand.cap. 1. & 2, vbi ait, legem eſſe ciuitatis conſenſum, etenim conſenſus ſpectat ad voluntatem: & Plato in eodem Dialogo Minos, vbi ait legem eſſe decretum populi: & Vlpianus l.1. ff. de Conſtit.,vbi ait, placitum Principis eſſe legem. Faciunt quoque plura loca Scripturæ,in quibus diuina præcepta appellantur Dei voluntates, Pſal. 32. *Notas fecit vias ſuas Moyſi, filijs Iſrael voluntates ſuas*, & ſic alibi ſæpè: & Chriſtus ſic docuit nos orare Matth. 6. *Fiat voluntas tua*: & ſic ipſe orauit Lucæ 22. *Non mea voluntas ſed tua fiat*. Faciunt etiam ſuę rationes: quia ad voluntatem pertinet, intendere finem, & aſſumere media, quod in ordine ad alterum fit per leges: ad voluntatem ſpectat, mouere & velut impellere ad operandum: ad voluntatem ſuperioris ſpectat,obligare & adſtringere ſubditos: & alia ſimilia conſiderari poſſunt.

An vterque. Ex his conflata eſt alia ſententia complectens vtramque partem: nempe legem eſſe quid conſtans,tum ex actu intellectus, tum ex actu voluntatis; quoniam reuera vtraque pars videtur requiri atque concurrere. Ita indicant Gregor.in 1.diſt.48.quæſt.1., & Gabr. in 3. diſt.37.quæſt.1. Ac defendunt hoc loco Lorca diſput.1. de Legib., & Bonacina q.1.puncto 1.Nec fortè diſcrepant alij ex ijs qui volebant, legem eſſe actum intellectus, aut eſſe actum voluntatis: explicantes ſe aſsignare primarium & principalem actum, non excludendo alterum.

Lex æterna eſt diuina ſcientia. Pro reſolutione oportet diſtinctè reſpondere iuxta varias leges quas ſect. præcedenti deſignauimus. Lex æterna in Deo, prorſus eſt diuina ipſa mens,& cognitio ac ſcientia quam habet de ijs quæ bona ac debita ſunt, & de iis quæ mala ſunt: itaque proximè eſt actus diuini intellectus, actus inquam cognoſcitiuus & iudicatiuus, antecedens omnem determinationem voluntatis Dei, nec ab illa dependens. Quod totum ſatis patet ex ipſa ratione legis æternæ quam propoſuimus. Item lex naturalis in nobis, eſt mens ipſa rationalis, ſiue dicatur natura, ſiue potentia intellectiua, prout naturaliter determinata ad diiudicandum, quæ ſint bona & debita, & quæ ſint mala & illicita, illaquè eſſe facienda, hæc eſſe fugienda: & ſimiliter non dependet ex vlla voluntate. *Lex naturalis eſt humana mens.* Non dico autem eſſe habitum: quia quoad hoc non debet diſtingui & conſtitui alius habitus naturalis inditus à natura,præter mentem ipſam rationalem: quamuis deinceps actuum exercitio acquiratur habitus. Non dico etiam eſſe actum noſtri intellectus: quia actus non eſt fixus & neceſſarius, lex autem naturalis intelligitur eſſe ſimpliciter neceſſaria, vt antea dicebamus: & ideo ſcientia Dei poterat abſolutè dici lex, quia eſt ita neceſſaria, ſicut mens ipſa & natura Dei.

Lex poſitiua concernit decretum voluntatis. Iam verò lex poſitiua, ſiue ſit diuina, ſiue humana, quæ eſt voluntaria & libera,omnino quidem concernit & importat aliquo modo actum & determinationem voluntatis: ſiquidem liberè ponitur ex arbitrio Legislatoris. Hæc autem voluntatis determinatio, per ſe ſpectans ad ſtatuendam legem, non eſt qua legiſlator velit vt fiat opus a ſubditis; ſed eſt qua vult obligare ſubditos ad faciendũ. Etenim, dum Deus præcipit, non per hoc habet decretum efficax, vt homines faciant id quod præcipitur: quæcunque enim Deus efficaciter decernit, omnino & infallibiliter fiunt: ſed exploratum eſt, quàm ſæpè homines frangant diuina præcepta. Habet autem Deus voluntatem ſimplicis complacentiæ vt homines benè operentur: ſed hæc voluntas non ſufficit ad legem & præceptum, ac reperitur etiam circa opera quæ non præcipiuntur. Et ex oppoſito habet Deus voluntatem efficacem concur-

currendi ad entitatem realem omnium operum quæ de facto fiunt; ſed non per hoc dicitur hæc omnia præcipere. Voluntas ergo quæ conſtituit diuinam legem, eſt voluntas obligandi & adſtringendi homines. Et iuxta hoc dicebamus quæſt. 18. ſect. 24., teneri nos conformari voluntati diuinæ præceptiuæ, qua ſcilicet intendit nos obligare. Similiter in lege humana, voluntas ſuperioris quæ conſtituit legem, per ſe non eſt alia, niſi qua ſuperior intendit & vult obligare ſubditos. Vnde repugnat in terminis caſus quem fingit Medina, ſi Princeps habeat voluntatem præcipiendi, non autem obligandi: præcipere enim & obligare in idem prorſus reincidunt;

Supponit directionē præuiā intellectus.

Hinc vlteriùs, lex poſitiua concernit quoq; & ſupponit actum & directionem intellectus, ante dictam voluntatem: ad omnem enim determinationem voluntatis præcedit directio intellectus: & in hac re omnino ſupponitur legislator conſiderare & diiudicare quæ præcipere debeat, eorumquè conuenientiam & opportunitatem. Hic autem actus intellectus, per ſe eſt iudicatiuus, & non formaliter præceptiuus: per modum enim iudicij repræſentat voluntati conuenientiam obiecti, ſicut occurrit in omni alia re.

Dicit imperium eſt ſequens intellectus.

Poſt autem determinationem dictam voluntatis, videtur conſequi in intellectu alius actus, qui proximè & formaliter externis verbis aut aliis ſignis ęquiualentibus exprimitur, Fac hoc, Ne facias hoc. Hic eſt actus imperii in intellectu. Et eſt velut intimatio quędam ſuperioris ad ſubditum de ſua voluntate pręceptiua & obligatoria: non ſolū enim videtur interuenire ipſa exterior loquutio & expreſsio, ſed etiam interior quędam operatio intellectus, quæ ijs verbis exprimitur. Itaquè non putamus nos, ſemper interuenire debere actum imperii in intellectu, eiuſdem erga ſeipſum, erga proprias operationes; quinimò in hoc ſenſu fatemur, imperium quo dicuntur in vnoquoquè actus imperati, & diſtinguuntur ab actibus elicitis voluntatis, eſſe formaliter decretum ipſum voluntatis ad operandum. Sed conſtituimus modò talem actum imperij in intellectu, dum vnus alteri præcipit & imperat: & ita talis actus dirigitur ad alterum. Ac propriè eſt ſuperioris ad inferiorem: ſicut è conuerſo datur alius conſimilis actus, qui dicitur petitionis & orationis, eſtquè inferioris ad ſuperiorem: quamuis poſſit etiam quidam actus imperij, per modum excitationis intellectualis exerceri ab eodem homine erga ſeipſum. Et hoc totum de actu imperij in intellectu humano notauimus ſupra quæſt. 17. ſect. 1., & in intellectu diuino 1. par. q. 14. ſect. 22.

Et formaliter conſiſtit in hoc actu imperij.

Cæterùm, ex his actibus, lex formaliter & intrinſecè dici debebit conſiſtere in vltimo actu dicto intellectus: etenim actus ille voluntatis propriè eſt decretum ferendi legem, decretum imperandi & præcipiendi: actus ergo ſequens intellectus, erit formaliter ipſa lex. Et certè idem eſt lex ac præceptum et imperium: talis autem actus intellectus eſt imperium: igitur formaliter eſt præceptum & lex. Atque iuxta hæc tandem explicari & conciliari poterunt ea quæ pro vtraque parte intellectus & voluntatis allata ſunt. Ad ea enim quæ pro voluntate faciebant, ſatis eſt, quòd lex per ſe concernit decretum legislatoris, & inde dimanat, loquendo ſcilicet de lege poſitiua, ad quam ſolam ſpectant illæ auctoritates & rationes. Et ex his tandem poterit tradi breuis definitio legis, prætermiſsis alijs pluribus definitionibus, apud Veteres inuentis, quæ vel verbis redundant, vel etiam non ſunt propriæ ſoli legi, vel non ſunt adæquatæ omni legi; neque ſub rigore definitionis à ſuis Auctoribus prolatæ ſunt. Poterit ergo definiri lex: *Eſt regula obligans ad operandum vel non operandum.* Quæ definitio complectitur omnem legem, æternam, naturalem, & poſitiuam, tàm diuinam, quàm humanam. Et dicitur ad operandum vel non operandum, quia lex obligat ad quædam facienda, & ad quædam non facienda, vt manifeſtum eſt. Addi etiam poteſt, *Obligans communiter & in perpetuum*, nimirum iuxta conditiones quas deinceps proſequemur. S. Thomas autem art. 4. aliquantò prolixiorem definitionem tradit: *Lex eſt quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis*

tatis

tatis habet, promulgata. Quæ definitio magis explicitè proponit quaſdam conditiones legis, quas conſequenter conſiderare iuuabit.

SECTIO QVARTA.

De Ordinatione Legis ad Bonum commune.

ISidorus lib. 5. Etymolog. cap. 21., recenſens conditiones & proprietates legis, concludit, *Nullo priuato commodo, ſed pro communi ciuium vtilitate conſcripta*: & habetur in Decreto cap. 2. diſt. 4. Hinc S. Thomas art. 2., ad plenius explicandam quidditatem legis, hanc conditionem tanquam eſſentialem proponit atque conſiderat. Et quamuis Iſidorus loquutus ſpecialiter ſit de lege humana, tamen ſimpliciter pro omni lege ſumi poteſt hæc conditio ordinationis ad bonum commune.

Omnis lex dicit ordinem ad bonum. Et omnem quidem legem ordinari ad bonum, quod ſit verè bonum honeſtum & conueniens, eſt ſatis notum ex hactenus dictis. Quamuis enim lex poſitiua iubere poſſit id quod aliàs ex genere ſuo erat fortaſſe indifferens, ſicut etiam vetare poteſt quod aliàs erat licitum: tamen hoc ipſo eadem lex facit bonum & debitum id quod iubet, ſicut conſtituit malum & deforme id quod prohibet. Et quamuis etiam inter humanos Principes contingat, quempiam iubere id quod de ſe iniquum & impium ſit, tamen talis iuſsio non obligat, non eſt obſeruanda; nec ſimpliciter meretur nomen legis, vt notauimus ſect. 2. Itaque vniuerſaliter & adæquatè omnis lex proximè & obiectiuè tendit & ordinatur ad bonum, præcipit bonum, bonum inquam honeſtum, bonum virtutis. Sic Iſidor. lib. 5. Etymol. cap. 2. dixit, legem eſſe, *Quod ratione conſtiterit, quod religioni congruat, quod diſciplinæ conueniat, quod ſaluti proficiat*: & cap 21. *Erit autem lex, honeſta, iuſta, &c.*

Et finaliter ad ſummum bonũ quod eſt beatitudo. Finaliter autem & vltimatò lex ordinatur ad ſummum bonum humanæ vitæ, nempe beatitudinem & felicitatem. Ita aſſeuerat S. Thomas hoc art. 2. Et hac quidem ratione inſtituta eſt hoc loco tractatio de lege, tanquam de quodam præcipuo medio ad vltimum noſtrum finem & beatitudinem. Et quidem lex naturalis, & lex æterna illi correſpondens, ſecluſa eleuatione diuina ad altiorem beatitudinem viſionis claræ, ordinabat per ſe hominem ad beatitudinem naturalem, ita vt per obſeruationem illius legis, homo conſequi debuiſſet felicitatem humanæ naturæ conſentaneam. At ſtante eleuatione diuina ad ſupernaturalem beatitudinem, lata fuit à Deo lex poſitiua diuina, primariò & directè ob hanc beatitudinem: & tota etiam lex naturalis ac lex æterna ordinat hominem ad hanc eandem beatitudinem; ita vt homo per obſeruationem totius legis hanc mereatur, ac tandem conſequi debeat. Non quidem quaſi ſola lex ſufficiat: ſed ad obſeruationem ipſiuſmet legis ſicut oportet ad æternam ſalutem, requiritur vlteriùs aliud donum gratiæ, de qua poſtea aliam tractationem inſtituemus. Humani autem principes in ſuis legibus ferendis, non ſemper per ſe in ſua intentione reſpiciunt & intendunt idem ſummum bonum noſtræ felicitatis obtinendum in alia vita: quinimò plerunque intendunt ſolùm bona & commoda præſentis vitæ, quantum ad eorum regimen ſpectat: ſed tamen adhuc humanarum legum obſeruatio ex parte ſubditorum, requiritur & ordinatur ad beatitudinem conſequendam.

Dicit ordinem ad commune bonum. Rurſus legem ordinari ad commune bonum, docuit non ſolùm Iſidorus ibi, ſed etiam Plato lib. 1. de Legibus & in Dialogo Minos, Ariſt. lib. 3. Ethicor. cap. 6. & lib. 4. Politicor. cap. 1., Cicero lib. 2. de Legibus, & aſſerunt communiter noſtri Theologi ac Iuriſtæ. Et quidem leges illæ ſuperiores quæ per ſe & ex intento Dei ordinãt hominem ad beatitudinem, vtique dicunt ordinem ad bonum commune, nempe ad ipſam felicitatem, quæ communiter omnibus proponitur: ac etiam quatenus beatitudo vnicuique ſingulari contingit, ſpectat quoque ad hominum communitatem, cuius ſinguli homines ſunt partes, vt notat S. Thomas art 2.

Non debet humana leges ferri De legibus autem humanis, ſpecialiter docere voluit Iſidorus, non debere à Principibus ferri intuitu ſui priuati com-

Ob priuatum commodum Principis.

commodi & emolumenti, ſed tantùm in beneficium publicum communitatis. Et res etiam eſt clara: quoniam gubernatio in omni humana Republica, & poteſtas Principum inſtituta eſt, ob vtilitatem ipſius Reipublicæ, & non ob priuatum commodum illius: igitur leges ferri non debent niſi ob commune bonum. Atquè hoc aſſignatur diſcrimen inter Regem & Tyrannum: quòd Tyrannus quidem iniquè & iniuſtè quærit propria commoda & lucra, etiam cum damno communitatis: Rex autem quærit commoda & vtilitates ipſius communitatis. Hoc verò non impedit, quominùs poſſit Rex ſtatuere ea quæ ad ſui ipſius decorem, ſecuritatem, & auctoritatem ſpectant: tamen hoc ipſum eſt bonum Reipublicæ, nempe ad conſeruandam pacem & obedientiam ſubditorum. Non etiam obſtat legi, ſi Rex iubeat quidem id quod per ſe proficit Reipublicæ, tamen in ſua intentione moueatur ob aliquod priuatum commodum, vel ex quocunque alio prauo affectu: quia ſatis erit ordinatio ipſa rerum, quamuis deficiat intentio gubernantis.

Aut alicuius priuati ciuis.

Rurſus notari ſolet, debere legem ordinari in beneficium communitatis, & nō in beneficium particulare alicuius ciuis. Et per hoc Gloſa in illud cap. 2. diſt. 4. Decreti, explicauit diſtingui legem & priuilegium; quia priuilegium propriè quidem ordinatur in fauorem alicuius particularis, & non in fauorem communitatis. Vnde dicitur priuilegium, quaſi priuata lex, ſeu priuatorum lex, vt dixit Iſidor. lib. 5. Etymolog. cap. 18., & habetur in Decreto diſt. 3. cap. 3., & ſumitur ex Cicerone lib. 3. de Legibus. Vel dicitur priuilegium, quaſi priuans legem, eo quòd eximit aliquam particularem perſonam ab obligatione & onere communis legis. Sed adhuc alij ſunt qui aſſerunt, verè priuilegium eſſe legem: & ita defendit Suarez lib. 1. de Legibus cap. 7. Quia nimirum, etiam ſi priuilegium immediatè & proximè cedat in beneficium alicuius priuatæ perſonæ: tamen hoc ipſum finaliter redundat in beneficium communitatis, quia e Republica eſt, vt concedantur huiuſmodi fauores & immunitates quibuſdam benè meritis, aut de quibus benè ſperari poteſt. Et præterea ſunt quædam priuilegia, quæ non conceduntur ſolùm vni aut alteri ciui, aut etiam vni & alteri familiæ, ſed toti cuidam ſtatui hominum in Regno, v. g. militibus, ſtudentibus, & in Eccleſia Clericis, ac Regularibus: vbi etiam proximè & immediatè dici debent referri ad bonum commune, ſcilicet reſpectu talis ſtatus. Quod quidem ſufficit quoque ad rationem legis: extant enim leges latæ, v. g. pro viduis, pro pupillis, alijſuè certis ſtatibus perſonarum, & ſunt veræ leges, quia & per ſe referuntur ad commune bonum talium ſtatuum, ac finaliter redundant in bonum totius Reipublicę, cui expedit ijs ſtatibus congruè prouideri. Itaque ratio propria priuilegij, magis conſiſtit in hoc quod ſit quædam priuatio & exceptio ab alia communiori lege: ſed adhuc poteſt comprehendi ſub adæquato nomine legis, quia benè poteſt eſſe vna lex derogans ex parte alteri legi. Quare concludendum eſt, ita intelligi quòd de ratione legis ſit ordinatio ad bonum commune, vt ſolùm excludantur iniquæ iuſſiones, quibus quęreretur præcisè commodum priuatum; ſiue eiuſdem iubentis, ſiue alterius ciuis, quod nullatenus in beneficium publicum redundaret: quæ proinde iuſſiones non mererentur nomen legis, vt antea notauimus. Atque adeo, hæc conditio inuoluebatur quoque in illa, quòd lex ſit honeſta & iuſta, quęrens bonum quod ſit verum bonum honeſtum: ſed magis explicitè proponitur, dicendo expreſsè bonum commune.

Lex reſpicit cōmunitatem,

Vlteriùs autem ſub illa conditione legis quòd ordinetur ad bonum commune, plerique notant denotari, de ratione legis eſſe, ferri circa communitatem, & obligare communitatem, & in hoc differre à ſimplici præcepto & mandato, aut priuilegio, aut ſententia lata circa certam particularem perſonam. Eſtquè hæc conditio diuerſa à præcedēti. Nam ob commune bonum fieri poteſt præceptum aliquod certæ perſonæ, vt dum Princeps mandat alicui cuſtodiā ciuitatis, & dum Iudex punit delinquentem ob ſecuritatem Reipublicæ: nec tamen hæc dicuntur leges. Et è conuerſo

po-

poteſt fieri iuſſio toti communitati ob priuatum quoddam commodum ipſius Principis, vbi deeſſet præcedens conditio, non autem hæc præſens. Eſſe ergo hanc etiam conditionem de ratione legis, ſumitur ex lege 1. ff. de Legibus, vbi dicitur, *Lex eſt commune præceptum*: & l. *Iura* ibidem, vbi dicitur, *Iura non in ſingulas perſonas, ſed generaliter conſtituuntur*. Et ita docent Iuriſtę iiſdem locis, & ſuper cap. illud 2. diſt. 4 Atque hoc propriè eſſe de mente Iſidori in illis verbis, & D. Thomæ hoc art. 2., contendit Vaſq. diſp. 151. Sed certè eorum verba magis referunt priorem ſenſum: tamen poſſunt in hoc etiam conuenienter accipi.

Lex æterna & lex naturalis obligat omnes & ſingulos.

Et quidem lex æterna, & lex naturalis, obligat omnes & ſingulos. Quamuis lex naturalis, ſit propria & interna mens vniuſcuiuſque, quę in ſinglis diſtincta vtique eſt: tamen ſecundùm naturam & ſpeciem ſuam eſt communis & vniformis in omnibus: atque adeo abſolutè accepta lex naturalis, eſt vtique communis lex, & communiter omnes ac ſingulos obligat.

Poſitiuæ iuſſiones non ſunt leges, niſi obligent communitatem.

In poſitiuis autem iuſſionibus, poſſunt planè & ſolent fieri particularia quædam præcepta certis perſonis, quæ verè obligant & adſtringunt illos quibus fiunt: fiunt inquam, tum à Principibus & miniſtris laicis, tum à Prælatis Eccleſiaſticis, tum etiam à Deo ipſo, vt quando Deus pręcipiebat Moyſi aliiſquè Prophetis, vt quædam dicerent aut facerent. Attamen leges poſitiuæ, tàm diuinæ, quàm humanæ, propriè dicuntur illæ quæ communiter obligant: particularia autem præcepta non dicuntur propriè & in rigore leges, ſed ſimplicia mandata. Non quòd per ſe & ex parte actus adſit phyſica & eſſentialis differentia, dum ſuperior præcipit vni aut multis: ſed penes hanc moralem differentiam ex parte huiuſmodi termini, denominatur lex aut ſimplex mandatum. Et ita conſtat in communi vſu loquendi, tàm Sapientum, quàm vulgarium: non enim dicitur lex quando ſuperior vni aut alteri quicquam præcipit, ſed tantùm quando communitati. Et huic adiungitur alia notabilis ac realis differentia: quod lex de ſe eſt perpetua, mandatum verò eſt temporale, quod obligat ad certum opus, vel ad certum tempus, & ſaltē ſpirat morte aut alia deſitione mādantis: de qua re tractabimus ſect. ſeq.

Non oportet vt obliget totā communitatem.

Cæterùm, non oportet ad rationem legis, vt feratur in totam communitatem legislatori ſubiectam: ſed ſatis erit ſi feratur in certam quādam communitatem. Sic olim legem ſcriptam Deus non tulit in omne genus humanum, ſed in ſolum populum Hebræorum. Et quicunq; Princeps habens ſub ſe plura Regna, poteſt & ſolet ferre certas leges pro vno Regno, & non pro alijs. Rurſus etiam intra idem Regnum eandemquè Prouinciam, poteſt eſſe vera lex pro vna ciuitate aut oppido, & non pro alijs. Imò & intra eandem ciuitatem, poterit Princeps aut Rector ferre legē pro parte quadam, ſcilicet certa regione aut vico, & non pro alijs. Item, ſiue in tota ditione, ſiue in certa prouincia aut vrbe, poterit ferri lex obligās ſolùm homines certi alicuius ſtatus, vt pote milites, aut mercatores, viros alterius ſectæ in materia Religionis, aut alios huiuſmodi. Et ita quidem compertum eſt ſolere fieri: & hæc inquam dici debebunt veræ leges, cum ſufficienti reſpectu & ordinatione ad communitatem. Atque etiam in lege naturali, alia eſt obligatio v. g. filiorum erga parentes, debitorum erga creditores, & ſimilia. Ac intra legem diuinam, alia eſt obligatio miniſtrorum, alia cæterorum, quoad varias functiones. Idem ergo reperitur in humanis legibus. Supponimus autem aliam priorem conditionem, vt lex ſit honeſta & iuſta, atque adeo rationabiliter imponatur tali parti communitatis & non alijs: alioqui ſi iniquè imponeretur onus, cum acceptione perſonarum, quibuſdam præ alijs, deficeret lex ex hoc alio capite, ſicut etiam ſi imponatur iniquè toti communitati.

Sufficere videtur, vt obliget certam domum aut familiam.

Attamen non ſufficere qualemcunque communitatem ſeu partem, vt ſit capax legis, notant aliqui ex S. Thoma art. 3. ad 3. Vbi diſtinguit communitatem perfectam qualis eſt ciuitas, & imperfectam quæ eſt domus aut familia in ciuitate: docetquè non cadere legem in vnam domum aut familiam, ſicut cadit in ciuitatem aut certum ſtatum hominum intra ciuitatem. Et ex Ariſt. qui 1.

Politicor. cap. 1. ait, ciuitatem eſſe communitatem perfectam, & lib. 10. Ethicor. cap. 9. diſtinguit leges ciuitatum, ac iuſſiones & directiones priuatarum domuum. Verùm dici poſſet, etiam pro domo quadam & familia vocari poſſe legem, dummodò adeſſent aliæ conditiones, nempe vt feratur à Principe habente facultatem condendi leges, & ſit perpetua, duratura pro ſucceſſoribus & poſteris. Et in corpore Iuris videntur extare quædam huiuſmodi leges, vt leges *Neque Dorotheum*, & *Dectitij*. Cod. de Decurion lib. 10., vbi Imperator determinatè iubebat pro illis viris cum ſuis poſteris & deſcendentibus in perpetuū. D. Thomas autem & Ariſtoteles loquebantur ſolùm de illis iuſſionibus quæ fiunt in domo & familia à priuato domino & patrefamilias, qui vtique non habet iuriſdictionem & poteſtatem coactiuam. Sic ait S. Thomas, *Ille qui gubernat aliquam familiam, poteſt quidem facere aliqua præcepta vel ſtatuta, non tamen quæ propriè habeant rationem legis*: & Ariſtot., *Paterna quidem iuſſio, neque vim, neque neceſſitatem habet*: & infra, *Sicut in ciuitatibus legum inſtituta & mores, ſic in domibus paternæ orationes & mores valent*, ideſt dirigunt familiam & perſonas, quamuis non habeant vim legis.

Non ſufficit ſi obligēt ſolùm certā perſonam.

Sed tandem etiam pro ſingularibus perſonis priuatis admittēdas eſſe leges, dubitari poteſt ex eo quod docet Iuſtinianus in Inſtitut., & in Digeſtis, tit. de Iuſtitia & Iure, vbi ait aliud eſſe Ius publicum, & aliud priuatum: &, *Priuatum*, inquit, *eſt, quod ad ſingulorum vtilitatem pertinet*. Et rurſus in Inſtit. tit. ſequenti de Iure naturali, &c., loquens de conſtitutionibus Principis, ait: *Planè ex his quædam ſunt perſonales, quæ nec ad exemplum trahuntur, quoniam non hoc Princeps vult; nam quod ob meritum indulſit alicui, vel ſi cui pœnam irrogauit, vel ſi cui ſine exemplo ſubuenit, perſonam non tranſgreditur: aliæ autem cùm generales ſint, omnes procul dubio tenent*. Idem habetur in l. 1. ff. de Conſtit. Princip. Et in Iure etiam canonico cap. *Duæ ſunt*, 19. q. 2. Vrbanus Papa diſtinguit aliam legem publicam & aliam priuatam: & idem indicat Innocent. cap. *Licet* de Regularib. Et quidem de facto inueniuntur in corpore Iuris, ſiue ciuilis, ſiue canonici, variæ deciſiones & iuſſiones factæ pro ſingularibus quibuſdam caſibus & perſonis.

Hæc tamen non obſtant. Etenim in primo loco Inſtit. & Digeſt. vocatur ius priuatum, quod ibi ſubdiuiditur in ius naturale, gentium, & ciuile, quæ omnino iura ſunt vtique communia: publicum autem ius ibi dicitur, quod ad ſtatū rei Romanę ſpectat. Itaque ius publicum ibi vocatum eſt, quod immediatè fertur circa Rempublicam & communitatem, prout communitas ſumitur tāquam perſona ficta conſtans ex ſuis ciuibus: & huiuſmodi ſunt leges v. g. de comitijs habendis, de magiſtratibus creandis, de ciuitate cuſtodienda, & ſimilibus. Ius autem priuatum vocatum eſt, quod immediatè obligat ſingulos homines & ciues: & hoc ipſum eſt commune omnibus in ſuo gradu, vt prorſus notum eſt. In altero loco, vocantur quidem conſtitutiones Principum circa ſingulares perſonas, & dicuntur non tranſire ad alias: ſed hæ non vocantur leges: leges autem dicentur, quæ generales ſunt & omnes tenent. In illis autem locis Iuris canonici, Pontifices ſumpſerunt legem priuatam pro inſpiratione interna Spiritus ſancti, ad diſtinctionem legis externæ quæ fertur pro omnibus, quam vocarunt legem publicam, vt eſt manifeſtum in textu. Quamuis demum in corpore Iuris inueniantur quędam deciſiones pro ſingularibus caſibus & perſonis: vel neceſſe non eſt, omnes eſſe veras leges, quia fieri potuit, vt collectores legum infererent etiam quædam particularia decreta: vel intantum habent vim legis, inquantum inde ſumitur quid ſeruādum ſit in omnibus ſimilibus caſibus & pro quibuſcumque perſonis in perpetuum.

SECTIO QVINTA

De Perpetuitate Legis.

NOn eſſe perpetuitatem de ratione legis, videri poteſt ex eo quod S. Thomas talem conditionem non expreſſit, nec etiam Iſidor. qui alioqui diligenter legis conditiones recenſuit, nec *Proponitur dubitatio.*

Qq in Iu-

in Iure vbi referuntur tales conditiones, hæc inuenitur. Quinimò potiùs indicatur oppoſitum. Nam Iſidor. dixit, & refertur cap. 2. d. 4., leges debere eſſe loco & tempori conuenientes. Idemquè ſignificatur cap. Sciendū, d.29. Vnde Gloſa in cap. 1. de Conſtit. notauit quoſdam eſſe canones temporales. Et ratione ſuadetur: quia facilè fieri poteſt, vt iuſſio & obligatio duret tantùm ad tempus, & poſtea ceſſet: quinimò varijs modis deſinere poteſt, nempe aut per expreſſam reuocationem, aut per mutationem materiæ, aut per deſitionem ſuperioris qui iuſſit, aut per determinationem temporis ab illo factam: & huiuſmodi iuſſio pro ſuo tempore eodem modo ſe habet, ac ſi futura eſſet perpetua, & per accidens illi eſt, quòd ſit ſemper duratura, vel aliquando finienda: igitur pro tunc eſt vera lex: non ergo eſt de ratione legis vt ſit perpetuà.

Communis ſententia affirmat, legē de ſua ratione eſſe perpetuā.

Communis tamen ſententia, tàm Iuriſtarum, quàm Theologorū eſt, legē de ratione ſua habere vt perpetua ſit: ac per hanc conditionem tanquam per propriā differentiam diſcerni ſolet lex à ſimplici præcepto: & hoc diſcrimen ponitur, quādo ſuperior habet poteſtatem ferendi leges & non tantùm ſimplicia præcepta, videlicèt quòd habeat poteſtatem obligandi in perpetuum. Per hoc etiam diſtinguuntur decreta quæ dicuntur eſſe à iure & quæ dicuntur eſſe ab homine; quòd videlicet quæ ſunt à iure, per ſe durent ac permaneant in perpetuum, ſunt enim leges; quæ verò ſunt ab homine, ſpirent per mortem aut ceſſationem ſuperioris, ſunt enim ſimplicia prçcepta.

Lex æterna & lex naturalis eſt omnino perpetua & immutabilis.

Sed pro clariori reſolutione, diuerſimodè explicanda res eſt penes varia legum genera. Lex æterna & lex naturalis, eſt ſimpliciter perpetua, & prorſus immutabilis. Etenim lex æterna erat ſcientia ipſa diuina de ijs operibus quæ ſunt per ſe debita aut ſunt illicita, quæ eſt prorſus neceſſaria, & ſemper eadem, nec vnquam mutabilis. Lex naturalis eſt ipſum rationis lumen, dictans & proponens ſimiliter quæ ſint per ſe debita, & quæ illicita: vnde ſicut propoſitiones neceſſariæ dicuntur eſſe æternæ veritatis, ita hæc lex dici debeat perpetua: & ſicut naturæ rerum dicuntur immutabiles, ita hæc naturalis lex mutari non poteſt: nec eſſet poſſibile, vt naturale lumen dictaret & proponeret tanquā licita ea quæ de facto proponit vt illicita, aut proponeret tanquam non debita ea quæ de facto proponit vt debita.

Lex poſitiua non eſt immutabilis.

Deinde omnis lex poſitiua, tàm diuina, quàm humana, non eſt ita perpetua, quominùs ſaltem ab eodem legislatore mutari & tolli poſſit, quinimò verè mutari & tolli poteſt. Patet manifeſtè: quia huiuſmodi leges ponuntur ex libera voluntate ſuperioris: & ab initio poterant non poni: ergo ex eadem libertate & poteſtate poterunt tolli ab ipſo ſuperiore. Et quidem plerunque expedit, huiuſmodi leges mutari & variari: & ſicut aliquæ de nouo conduntur, ita conuenienter antiquæ mutantur, quando id communitati conducit. Poſſuntq; mutari, tum per totalem abrogationem & reuocationem, tum per ſuſpenſionem pro aliquo tempore & loco, tum per diſpenſationem aut commutationem pro certis perſonis & occaſionibus. Et hoc pacto ſatis compertum eſt, non ſolùm in humanis legibus, tàm eccleſiaſticis, quàm ciuilibus, de facto huiuſmodi mutationes fieri ſolere & factas eſſe: ſed etiam in diuinis legibus, tota vetus lex moſayca per aduentum nouę euangelicę ſublata fuit & abrogata. Non eſt ergo de ratione legis poſitiuæ, abſoluta perpetuitas & immutabilitas.

Sed eſt perpetua donec abrogetur.

At ex alia parte, omnis vera lex poſitiua ita ſe habet, quòd niſi ab ipſo ſuperiore abrogetur, de ſe durabit ſemper & obligabit, & hoc pacto eſt perpetua, & huiuſmodi perpetuitas eſt de ratione poſitiuæ legis. Sumitur hæc aſſertio ex ipſo iure humano, tum canonico, tum ciuili: collectæ ſunt enim leges in corpore iuris, tanquam perpetuæ & ſtabiles, quoadúſque non abrogentur ſimili poteſtate qua conditę ſunt: & vt tales proponuntur ciuibus & fidelibus, tanquam perpetuò obſeruandæ, vt regulæ humanarum actionum pro omnibus futuris temporibus. Et ſimiliter ſe habent quæcunque aliæ leges humanæ in ſingulis communitatibus & in omni Republica. Et eo magis leges poſitiuæ diuinæ: vnde lex noua euangelica eſt perpetua, dura-

duratura vſque ad finem mundi, nunquam abroganda: lex autem antiqua moſayca ita fuit lata, vt durare deberet vſque dum per aliam nouam abrogaretur, per quam quidem de facto reuocata fuit.

Legum latores poſſunt condere leges perpetuas.

Explicatur magis hæc res: quia ſine dubio, non ſolùm Deus habet poteſtatem ex ſua voluntate ponẽdi leges, quæ durent & obligent in perpetuum omnes homines ſucceſſiuè naſcituros. Sed etiam quoad leges canonicas & eccleſiaſticas, quarum ferendarum poteſtas communicata fuit à Chriſto ſuæ Eccleſiæ, & pręſertim ſuo Vicario in terris futuro, vtique dari potuit, & ita de facto data fuit à Chriſto poteſtas, vt poſſent ſtabiliter ac permanẽter durare & obligare. Et rurſus quoad ciuiles leges, ſicut Reſpublica & communitas eſt perpetua, ita debebat illi ineſſe poteſtas ferendi leges in perpetuum. Itaq; quamuis ſucceſſiuè mutentur ſingulares ciues in Republica, & alij atque alij de nouo naſcãtur, ſemper durant leges ab initio latæ, & obligant omnes ciues deinceps naſcituros. Et quamuis mutentur ſingulares Principes, & moriatur is qui legem condidit, & alius de nouo ſuccedat: tamen permanet eadem Reſpublica, cuius nomine & auctoritate Princeps regnat ac leges condit: in Eccleſia autem idem eſt Chriſtus cuius nomine & auctoritate Pontifex regit fideles, & leges conſtituit. Omnino autem ad aptum regimen & firmam gubernationem, expediebat leges eſſe hoc modo perpetuas: alioqui ſi per mutationem ciuium aut ſuperiorum ipſo facto deſinerent leges, nihil ſolidum & ſtabile in humano regimine eſſet, & maxima perturbatio quotidie oriretur.

Poſſunt etiam imponere præcepta ad tempus.

Benè autem poſſunt ſuperiores interdum pro rerum opportunitate præcipere quędam pro certo opere faciendo, aut pro certo ſolùm tempore, vel determinatè, v. g. ad annum aut decennium, vel indeterminatè quoadvſque ipſi vixerint, aut alio modo: & tunc huiuſmodi iuſſiones non dicentur propriè leges, ſed ſimplicia præcepta; niſi inquam latiori quadam ſignificatione ſumatur nomen legis; vt omnia præcepta dicantur leges. Poſſuntquè talia præcepta temporalia fieri, non ſolùm reſpectu vnius aut alterius ſingularis perſonæ, ſed etiam reſpectu communitatis quæ alioqui eſt capax legis. Poſſet etiam ex alia parte fieri, vt Princeps ſeu Prælatus habens facultatem condendi leges perpetuas & poſt ſuam mortem duraturas, præcipiat cuidam ſingulari perſonæ cum expreſſa intentione & declaratione, vt pręceptum duret & obliget etiam poſt ſuam mortem, vt notauit Suarez lib. 1. de Legib. cap. 10. num. 11. Quamuis regulariter & ordinariè hoc non ſit in vſu; ideoquè traditur regula generalis, mandatum ſpirare morte mandãtis: quod ſumitur ex iure ciuili l. *Mandatum* Cod. Mandati, & ex iure canonico cap. *Gratum* & cap. *Relatum* de Officio Delegati. Eademquè ratio eſt, ſi non per mortem, ſed alio modo ceſſet ab officio is qui mandauit: niſi alia ſuperiori poteſtate cautum & diſpoſitum ſit, vt adhuc durent iuſſiones factæ à certis miniſtris, donec certior fiat atq; diſponat is qui miniſtrum deputauit. Adhuc autem quando fieret præceptum alicui particulari cum expreſſa conditione vt duraret etiam poſt mortẽ præcipientis, non eſſet verè & propriè lex: nimirum defectu alterius conditionis qua lex ferri debebat erga communitatem: & ex defectu etiam perpetuitatis, quia ſaltem tale præceptum deſinet per mortem eius cui factum erat.

Diſſoluitur dubitatio.

Neque verò obſtant quę ab initio pro dubitatione afferebantur. Etenim, quãuis S. Thomas & Iſidorus non expreſsè & diſtinctè huius conditionis meminerint, ſatis eſſet quòd non negarunt. Sed certè ſaltem implicitè eam indicarunt, & incluſerunt in ea ipſa conditione ordinationis & vtilitatis ad bonum commune; ſicut enim bonum commune intelligitur eſſe conſtans & permanens, ſic intelligetur lex eſſe debere perpetua. Ac deinceps S. Thomas dum ſingillatim tractat de generibus legum, ac ſpecialiter quæſt. 95. de lege humana, de qua ſola poterat dubitari; planè ſupponit, habere firmam ac ſtabilem permanentiã ad directionem morum & gubernationem hominum. Iſidorus pluribus etiam modis denotauit perpetuitatem legum: dum lib. 5. Etymolog. cap. 5. dixit, Ius naturale eſſe commune omnium nationum, quod habetur inſtinctu naturæ: &

ius ciuile eſſe, quod populus vel ciuitas ſibi proprium diuina humanaquè cauſa conſtituit: & ius gentium eſſe quo omnes ferè gentes vtuntur: & cap.2. leges eſſe factas, vt humana coerceatur audacia, & tuta ſit inter improbos innocentia: & alia huiuſmodi.

Atque hæc ipſa continentur in Iure canonico d.1. & 4. Decreti. Et Gregor. Papa in Proœmio Decretalium, præfatur, leges proponi, vt genus humanum honeſtè viuat, vnus alterum non lædat, ſed ſuum vnicuique tribuatur: & mandat, illam compilationem deinceps retineri. Similiter in Iure ciuili Iuſtinianus Imperator in Proœmio Digeſtorum, & in Proœmio Codicis, & titulo 1. de Nouo codice faciendo, atteſtatur, ſe leges iuſſiſſe colligi, quatenus debebant deinceps obſeruari, vtique in perpetuum, niſi ſcilicet ſimili poteſtate poſtea abrogentur. Sed quid plura? Sicut hoc ipſo quòd legum latores proponebant leges, omnino edocebant ac profitebantur dari leges, dum videlicet ipſi dabant leges: ita ſimul profitebantur ac edocebant, leges eſſe perpetuas, debereque eas leges deinceps in perpetuum obſeruari, nam vt tales & vt ſemper obſeruandas eas proferebant. Quod autem dicebatur, legem eſſe debere loco & tempori conuenientem, intelligitur quòd lex debeat ferri tempore quo conuenit, quando antea lata non erat: vel etiam quòd quando ſucceſſu temporis euadat inutilis, debeat ſuperioris poteſtate deleri & abrogari. Et ita poterit etiam intelligi illa Gloſa.

SECTIO SEXTA.

De Promulgatione Legis.

S. Thomas art.4. ad completè explicandam rationem legis, docet, de ratione legis eſſe promulgationem. Et ſumpſit ex adnotatione illa Gratiani in Decreto d 4. poſt cap.3. *Leges inſtituuntur cùm promulgantur*. Et hanc conditionem attribuit S. Thomas omni legi: non ſolùm inquam legi poſitiuæ, in quam ſanè propriè cadit, & facilè intelligitur vera promulgatio: ſed etiam legi naturali eodem art. ad 1., & legi æternæ quæſt.91. ſequenti art.1. ad 2. Sed tamen quoad hæc duo genera, res apparet difficilis. Tum quia lex naturalis eſt interna in nobis, lex æterna eſt interna in Deo: promulgatio autem eſt quædã externa publicatio legis: non ergo eſt de ratione illarum legum. Tum etiam lex naturalis, & lex æterna, eſt per ſe neceſſaria; & lex æterna fuit ab æterno: at promulgatio eſt quædam expreſſio voluntaria, quæ fit à legiſlatore certo tempore. Tum quoque promulgatio fit voce vel ſcripto aliouè ſigno æquiualenti: ſed ſecluſis his omnibus, adhuc per ſe extat & obligat lex naturalis & lex æterna: ergo nullatenus de earum ratione eſt promulgatio.

Promulgatio attribuitur omni legi.

Propter hæc fatendum ſanè eſt, & admittunt hoc loco Theologi, non ita propriè & rigoroſè requiri aut interuenire promulgationem in lege naturali & lege æterna, ſicut in lege poſitiua. Attamen aſſignari etiam poteſt in his legibus ſuo modo aliqua promulgatio. Et quidem, ſumendo promulgationem pro externa publicatione & expreſſione facta à legiſlatore, præcipiendo & imperando: quãuis non erat neceſſaria pro vigore harum legum; tamen adhiberi potuit, ac de facto adhibita eſt hoc pacto. Nempe Deus qui habet in ſua mente legem æternam, & qui eſt Auctor humanæ naturæ, atque adeo dici poteſt conditor legis naturalis, protulit exteriùs loquendo, & ſcriptis etiam conſignando, præcepta legis æternæ & legis naturalis, quæ quidem inter ſe in ijdem operibus vel præcipiendis vel prohibendis coincidunt. Et huiuſmodi ſanè ſunt præcepta Decalogi, quæ ad inſtructionem populi Deus ipſe propoſuit. Dum ergo Deus externa loquutione iuſſit, & in tabulis inſcripſit quas Moyſi conſignauit, vt vnũ ipſum Deum coleremus, vt honoraremus parentes; dum prohibuit, ne occideremus, ne furaremur, & alia; hoc inquam pacto promulgauit, hæc quæ alioqui per ſe erant præcepta legis æternę & naturalis: quamuis abſque hac externa promulgatione, verè adhuc per ſe obligati erant omnes homines hæc obſeruare: & ita obligabantur iam antea, & ſemper obligati manent, etiam ij ad quos ea promulgatio non peruenit.

De facto promulgata à Deo fuit lex æterna & lex naturalis.

Deinde, ſumendo aliter promulgationem

Lex natu-

Valde promulgatur in mente ſingulari.

nem modo magis interno & proportionato ad huiuſmodi leges, inuenietur quædam promulgatio in lege naturali, neceſſaria ad eius vigorem & obligationem. Et S. Thomas ait, *Quòd promulgatio legis naturæ eſt ex hoc ipſo quòd Deus eam mentibus hominum inſeruit naturaliter cognoſcendam.* Verùm ſi hoc accipiatur ſolùm quatenus Deus condidit animas & mentes hominum talis naturæ, vt cognoſcant quæ ſint debita, & quæ ſint illicita; non videtur ſufficienter dictum. Explicatur ergo magis diſtinctè conſiderando in homine, tum mentem ipſam rationalem in actu primo inclinatam & propenſam ad diſcernenda & dictanda quæ ſint facienda & quæ fugienda, tum actualem ipſam cognitionem, dictamen & iudicium rationis de iiſdem rebus. Atque hęc actualis cognitio & cogitatio dici poterit veluti promulgatio legis naturalis in vnoquoque apud ſe ipſum. Et quidem hæc eſt ita neceſſaria ad obligationem talis legis: vt ſi quis non habeat talem notitiam, ſed habeat inuincibilem ignorantiam, de eo quòd aliquod opus ſit debitum aut ſit illicitum ex rei natura, excuſabitur: ſic ergo huiuſmodi notitia dici poterit promulgatio quædam naturalis legis.

Lex æterna non promulgatur propriè intra Deum.

Pro lege autem æterna quę eſt in mente Dei, S. Thomas quæſt. 91. art. 1. ad 2. ita rem explicat: *Promulgatio fit & verbo & ſcripto, & vtroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei; quia & verbum diuinum eſt æternum, & ſcriptura libri vitæ eſt æterna.* Verùm ſi intelligatur proceſſio perſonalis Verbi à Patre, nihil planè ſpectat ad rationem legis æternæ: & ſimiliter ſi intelligatur ſcriptura libri vitæ pro notitia electorũ quæ cum prædeſtinatione coniungitur: neutra ergo ex parte poteſt ſic nominari promulgatio legis æternæ. Si autem intelligatur denominatio verbi eſſentialiter in Deo, & ſcriptura libri vitæ pro omni notitia diuina de creaturis rationalibus: ſic eſt idem prorſus cum ſcientia Dei: & diuina quidem ſcientia de operibus debitis & de operibus illicitis in genere moris, erat ipſa lex æterna: ſic ergo ipſamet dicitur promulgatio ſui. Vel ſi conſideretur ſcientia viſionis quæ ſequitur liberam voluntatem; hæc ſcientia ſupponit potiùs quæcunque futura ſunt in tempore, atque adeo opera quoque ipſa quæ facienda ſunt ab hominibus; promulgatio verò antecedit & fundat obligationem, iuxta quam vel cõtra quam fiunt opera: nõ ergo poteſt vocari promulgatio. Accedit, quòd promulgatio dicitur relatiuè, lex enim promulgatur iis qui ſubduntur legi: id autem non apparet quomodo verificetur dicto modo in lege æterna. Nec ſufficit quod ait S. Thomas ad 1., fuiſſe apud Deũ ab æterno, inquantum cognita & præordinata, ea quæ fiunt in tempore: non enim per hoc dici poterit lex æterna fuiſſe ab æterno hominibus promulgata: niſi ſicut ſi quis dicat, fuiſſe res creatas ab æterno, id eſt rerum creationem fuiſſe cognitam & ordinatam ab æterno: & ſic etiam lex moſayca & lex euangelica diceretur promulgata ab æterno in mente Dei.

Sed promulgatur per eandẽ legem naturalem in nobis.

Non videtur ergo, qualiter legi quoque æternæ attribui queat promulgatio: niſi fortè dicendo, lumen ipſum rationis inditum menti rationali, eſſe velut promulgationem legis æternæ exiſtentis in mente diuina: quod eſt dicere, eandem legem naturalem impreſſam noſtris mentibus, eſſe promulgationem legis æternæ: ſicut ſanè in legibus poſitiuis, eadem ipſa lex quæ verbo aut ſcripto profertur ſubditis, eſt promulgatio legis exiſtentis in mente legiſlatoris. Eſtque ſine dubio ratio & lex naturalis in nobis, velut impreſſio & manifeſtatio legis æternæ, per omnia illi conformis, repræſentans quænam ſint debita & quæ illicita. Et de hac optimè intelligitur illud Pſalmi 4. *Quis oſtendit nobis bona? Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Et ita eſt neceſſaria ad hoc vt in nos deriuetur obligatio legis ęternæ, & hac ſanè via ex natura rei nos adſtringit & obligat lex æterna.

Lex naturalis eſt expreſſio legis æternæ in nobis.

Ac rurſus, ſub metaphora vocis & loquutionis, mens noſtra quatenus dictans quę ſint facienda & quæ cauenda, eſt veluti vox & loquutio Dei, qua Deus ex ſua lege æterna veluti loquitur intra nos, & ita præcipit quæ debita ſunt, prohibet quæ illicita ſunt. Sicut enim de operibus naturalibus dictum eſt, Pſal. 18. *Cœli enarrant gloriam Dei, & opera manuum*

nuum eius annunciat firmamentum, non ſunt loquelæ neque ſermones quorum non audiantur voces eorum, in omnem terram exiuit ſonus eorum & in fines orbis terræ verba eorum: ita optimè quoad opera moralia dicetur, mens ipſa noſtra rationalis enarrare & annunciare legẽ æternam Dei, & quæ opera ſint bona quæ mala: & hæc vox reſonat in corde omnium; & auditur ab omnibus; atque adeo dicetur promulgatio legis æternæ in omni prorſus humano genere. Similiter ſub metaphora ſcriptionis, præclarè dixit Apoſtolus ad Rom. 2. *Qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, teſtimonium reddente illis conſcientia ipſorũ*. Et Auguſt. lib. 2. Confeſſ. cap. 4. *Lex tua ſcripta eſt in cordibus hominum, quam nec vlla quidem delet iniquitas*. Lex enim æterna eſt veluti ſcripta & exarata in mentibus noſtris, & ita mens noſtra rationalis, eſt veluti ſcripta promulgatio in nobis legis æternæ: & de qua dici poteſt illud eiuſdem Apoſtoli 2. Corinth. 3., *Scriptam non atramento, ſed ſpiritu Dei viui, non in tabulis lapideis, ſed in tabulis cordis*.

Eſt æternæ veritatis. Non fuit autem quoad exiſtentiam ab æterno vlla creata natura, ſicut fuit lex æterna. Sed tamen non ſolùm dicere valebit, quòd lex illa ab æterno erat velut expoſita vt diffunderetur & imprimeretur in omnibus naturis rationalibus creabilibus. Verùm etiam ſicut aliàs rerum eſſentiæ dicuntur æternæ, ſiue ſaltem dicuntur propoſitiones eſſentiales eſſe æternæ veritatis: ita quoad veritatem dici poteſt ęterna, hæc promulgatio legis æternæ, quia nimirum eſt eſſentialis homini, & continet propoſitiones ſimpliciter neceſſarias atque æternæ veritatis. In quo longè excedit aliam legem diuinam poſitiuam: quæ cùm non ſit neceſſaria, ſed libera, non habebit hanc denominationem, ſed non niſi liberè fuit obiectiuè in mente Dei, ſicut exiſtentia quarumcunque aliarum creaturarum futurarum, quæ non propterea obtinet illam neceſſitatem & æternam veritatem quæ attribuitur rerum eſſentijs & propoſitionibus eſſentialibus. Atque ita ſatis patet ad dubitationes initio propoſitas.

Lex poſitiua omni- Iam verò quoad legem poſitiuam, notiſſimum eſt, in ea habere locũ & ſimpliciter requiri verã & propriã promulgationem, quæ fiat voce, aut ſcripto, aut alio ęquiualenti ſigno, ab ipſo legiſlatore. *no debet exteriùs promulgari.* Probat optimè S. Thomas: quia lex imponitur tamquam regula & menſura: regula autem imponitur per ſui applicationem: applicatio verò in hac re fit per hoc quod lex deducatur in notitiam hominum: & hęc notificatio fit per promulgationem. Optimè autem promulgatio fit voce aut ſcripto. Sed dico etiam aut alio ſigno: quia ſi geſtu aut nutu Princeps ſufficienter proponeret & intimaret ſuam iuſſionem; hęc eſſet quoque vera promulgatio. Et in legibus aut præceptis diuinis, poſſet vtique Deus per ſolam illuſtrationem internam, hominibus proponere & intimare ſuam iuſſionem: quod eſſet etiam quoddam ſignum, in nobis quidem internum, ſed reſpectu Dei eſſet opus externum: & eſſet etiam ſufficiens promulgatio, quando Deus non aliam adhibere vellet. Ac de facto vtitur quoque Deus alijs ſignis, pręſertim miraculis, quę & per excellentiam vocantur in ſacris litteris ſigna, ad comprobandum & oſtendendum, ſe eſſe qui reuelat & teſtificatur quæ eius nomine à Prophetis & Apoſtolis annunciabantur: & ita his etiam ſignis proponit Dus ſuas iuſſiones; atque adeo hæc eſt etiam promulgatio diuinarum legum.

Dicitur eſſe de ſubſtantia legis. Notare autem ſolent hoc loco Theologi, promulgationem non eſſe tantùm veluti conditionem neceſſariam ad effectum legis, ſcilicet ad obligandum hominem, ſed eſſe de ſubſtantia & intrinſeca ratione ipſius legis. Id enim docet S. Thomas, dum promulgationem hoc loco conſtituit inter partes requiſitas ad conſtitutionem legis, & inſerit in definitione legis. Id etiam indicauit Gratianus, cùm dixit leges inſtitui dũ promulgantur. Notant etiam, promulgationem intelligi non quamcunque expreſſionem & manifeſtationem voluntatis & imperij Principis: ſed intelligi publicam & ſolemnem, quia talis requiritur ad obligandos ſubditos. Verùm ex alia parte videtur promulgatio ſe habere ſolùm vt cõditio ad effectum legis: nam lex in ſe videtur intrinſecè ſatis conſtitui per iuſſionem & imperium Principis: ſed deinde

inde requiritur promulgatio, vt lex notificetur ſubditis: ſicut ergo hæc notitia non eſt intrinſecè pars legis, ſed eſt conditio requiſita ad effectum legis, nempe vt quis obligetur lege; ita promulgatio videtur eſſe tantùm conditio. Et multò minùs ſolemnitas quæ dicitur promulgationis, erit de ratione legis, cùm conſiſtat in aliquo accidentali ritu: ſed ad ſummum erit conditio accidentaliter requiſita ad effectum legis.

Quadam ratione eſt de ſubſtantia, & quadam eſt conditio.

Reſoluenda hæc res erit, diſtinguendo & explicando magis promulgationem. Vno modo enim ſumetur promulgatio pro ipſa externa iuſſione qua Princeps profert, ſic iubeo, ſic præcipio, vel veto aut prohibeo: qui actus externus diſtinguitur ab actu interno imperij, eſtquè expreſſiuus illius. Huiuſmodi promulgatio, eſt ſanè de ſubſtantia legis, & conſtituit eſſentialiter legem, eſtquè propriè lex externa habens proximè vim obligandi ſubditos: & ex hac iuſſione externa ſimul cum actu imperij interno, conſtituitur adæquatè lex poſitiua, vt iam notauimus ſect. 3. Non requiritur autem ex natura rei ad validitatem huius promulgationis alia certa ſolemnitas, niſi quòd talis iuſſio procedat à Principe vt princeps eſt, & vt dici ſolet è ſolio ſiue è cathedra ſuæ poteſtatis & prælationis: & vt ex intentione obligandi dirigatur ad illos qui ſubduntur Principi, ita & taliter, vt vel immediatè fiat ipſiſmet, vel ſaltem poſſit ad eorum notitiam peruenire. At poteſt vlteriùs ex inſtitutione Reipublicæ, ſiue ex conſuetudine patriæ, aut ex voluntate eiuſdem Principis, requiri aliqua alia ſolemnitas, ita vt non intelligatur Princeps loqui vt Princeps, ac re ipſa iubere & obligare, niſi dum eius iuſſio tali modo proponitur, v. g. per affixionem edicti in tali loco, aut per vocem præconis in foro, aut ſub alio certo ritu: & tunc huiuſmodi ſolemnitas eſt quoque de ſubſtantia legis, quia aliter non eſt vera iuſſio obligans. Alio modo ſumetur promulgatio pro omni alia notificatione legis, conſequête ad dictam iuſſionem, ad hoc nempe vt actualiter deueniat ad notitiam ſingulorum: & hæc quidem ſe habebit tantùm per modum conditionis, ad hoc vt lex ſortiatur ſuum effectum obligandi ſingulos, & ad remouendam ignorantiam qua quis excuſari poſſet. Sicut enim quando contingit, quempiam per ignorantiam excuſari, non dicetur defuiſſe lex reſpectu illius, ſed tantùm defuiſſe in illo conditio notitiæ requiſitæ, & hoc non ſolùm reſpectu legis poſitiuæ, ſed etiam naturalis: ita illa promulgatio & notificatio dici non debet pars interinſeca legis, ſed ſolùm conditio requiſita ad effectum legis; imò conditio requiſita ad exequutionem alterius conditionis, nempe notitiæ in mente ſubditorum. De facto autem, quæ ſolemnitas aut quæ circunſtantiæ adhiberi debeant, aut inſtitutæ ſint, ſpecialem inquiſitionem depoſcit circa legem humanam & legem diuinam, ideoquè proprijs ac diſtinctis locis expediendum erit.

SECTIO SEPTIMA.

De Latore Legis.

Expreſſit Iſidorus lib. 5. Etymolog. cap. 10., cuiuſnam ſit ferre & condere leges, dicens, *Lex eſt conſtitutio populi, qua maiores natu ſimul cum plebibus aliquid ſanxerunt.* Et refertur in Decreto cap. 1. d. 2. Hinc S. Thomas præſenti quæſtione art. 3. tractat & determinat, quis ſit lator legis. Manifeſtum autem eſt, hoc ſpectare propriè ad leges tantùm poſitiuas, quæ ſcilicet ſuperioris voluntate ponuntur, & ita feruntur. Lex autem æterna non dicetur lata à Deo, ſed eſt eſſentialis Deo. Et lex naturalis non dicetur lata à nobis, ſed nata in nobis: & ſic intelligitur illud Apoſtoli Roman. 2., *Cùm gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, ipſi ſibi ſunt lex.* Benè etiam dici poterit Deus eſſe auctor huius legis naturalis, inquantum eſt auctor naturæ: & ideo dixit August. lib. 2. de ſerm. Domini in monte cap. 9. *Quis legem naturalem in cordibus hominum ſcribit, niſi Deus?* Sed non dicetur propriè tuliſſe legem naturalem, quaſi potuiſſet eam non ferre. Poterat quidem Deus non condere genus humanum, non creare homines: ſed nequaquã poterat immutare naturam, non poterat creare homines abſque hac naturali lege

Lator legis propriè dicitur reſpectu legis poſitiuæ.

Lator ergo legis deſignari debebit circa legem tantùm poſitiuam.

Lator legis diuinæ fuit ipſe Deus.

Lator legis diuinæ poſitiuæ, planè fuit immediatè ipſe Deus. Et legem quidem veterē tradidit & promulgauit in manu Moyſis: ſed tamen Moyſes ſe habuit tanquam miniſter & veluti præco, vocatus & miſſus à Deo, ipſe autem Deus directè & immediatè præcipiebat. Atque ita Exod. 20. vbi propoſita eſt diuina lex, dicitur, *Loquutus eſt Dominus cunctos ſermones hos, Ego ſum Dominus Deus tuus, Non habebis Deos alienos coram me*, & alia quæ ſequuntur. Et quamuis Moyſes quoque nuncupari ſoleat legiſlator: vel id dicitur per extenſionem tanquam ad miniſtrum per quem lata eſt lex: vel etiā dicitur, quia ipſe quoque tanquam Princeps & rector populi habebat poteſtatē ferendi leges. At quoad leges diuinas, propriè ipſe Deus dici debet legiſlator: & ita vocatur Iſaiç 33. *Dominus iudex noſter, Dominus legiſer noſter*. Legem deinde nouam tulit & condidit immediatè Chriſtus Dominus, verus Dei filius, verus Deus, condidit inquam poteſtate diuina: ad eamquè promulgandam miſit Apoſtolos in vniuerſum mundum.

Adſunt homines legiſlatores reſpectu humanarum legum.

Vlteriùs autē, præter Deū nullus alius videbitur eſſe inter homines legiſlator, nulla poteſtas condendi leges, quia Iacobi 4. dictum eſt, *Vnus eſt legiſlator & iudex, qui poteſt perdere & liberare*. Vnde non defuerunt Hæretici qui ſic opinati ſunt. Sed ſatis exploratum & certum eſt, & in confeſſo apud omnes, eſſe quoque in hominibus poteſtatem ferendi leges, qua dicantur veri & legitimi legiſlatores. Et eſt expreſſum in ipſa ſcriptura, nō ſolùm dum ſæpè commendat & iniungit obedientiam erga Prælatos & Principes, ſed ſub hoc ipſo nomine, Prouerb. 8. dictum eſt, *Legum conditores iuſta decernunt*, & Iob 36. *Nullus ei ſimilis in legiſlatoribus*. Iacobus ergo ibi voluit, vel reſpectu legum diuinarum de quibus loquebatur, ſolum Deum eſſe latorem: vel per excellentiam & ſublimitatem: vel quoad poteſtatem damnandi & ſaluandi: vel quia ſolus habet poteſtatem prorſus independentem.

Lator legū canonicarum

Inter leges humanas, proximè ad diuinas accedunt leges eccleſiaſticæ & canonicæ, ad ſpirituale animarum regimen ordinatæ. Harum lator eſt Summus Pontifex, Chriſti in terra Vicarius. Et hanc poteſtatem non accipit à communitate fidelium, non habet ab Eccleſia quç eſt Chriſtiana Reſpublica: ſed habet & accipit immediatè ab ipſo Chriſto, qui eam tradidit Petro eiuſquè ſucceſſoribus in perpetuum, eo ipſo quòd ei commiſit abſolutè & ſine exceptione curā & gubernationem Eccleſiæ. Itaque hæc poteſtas legiſlatiua in ſummo Pontifice, eſt independens, tām quoad ſuam originem quam quoad conſeruationem, ab omni humana poteſtate. Imò eſt in ſuo genere ſuperior omnibus ciuilibus communitatibus & Principibus in ſuis legibus ferendis, nimirum quantum attinet ad ſpirituale regimen animarum: ita vt poſſit quaſcunque idoneas condere leges ad hoc ſpectantes; poſſit impedire ne fiant leges ciuiles præiudiciales Eccleſiæ, vel pernicioſæ animabus: & habet vim quoad hoc obligādi omnes & quoſcumque Principes, quantumuis alioqui abſolutos & ſupremos in ciuili dominio & iuriſdictione, & omnes populos ijs Principibus ſubditos. An verò præter ſummum Pontificem, alij etiam ſint in Eccleſia, & an fuerint quoque priſcis temporibus ante aduentum Chriſti, habentes à Deo poteſtatem ferendi huiuſmodi leges, poſtea in proprijs locis attingemus.

eſt ſummus Pontifex.

Legum ciuiliū non quilibet poteſt eſſe lator.

Sequuntur demum leges humanæ ciuiles, quæ ad temporale populorum regimen & commodum per ſe ordinantur. Et in primis videri poteſt, quòd quilibet poſſit alijs imponere legem. Etenim, vt arguit S. Thomas art. 3. in ſecundo argumento, intentio legiſlatoris eſt, inducere hominem ad virtutem, ex Ariſt. 2. Ethicor. cap. primo: ſed quilibet poteſt inducere alios ad virtutem: ergo quilibet poterit leges ferre. Sed certè poteſt quidem quilibet homo, exhortatione & admonitione inducere alios ad virtutem: non tamen habet vim coactiuam, ideſt vim infligendi pœnam ſi eius exhortationes non recipiantur, quæ vis coactiua requiritur ad rationem legis. Inſuper nec habet quilibet reſpectu alterius vim præceptiuam, qua eum in conſcientia obligare queat. Itaque, ad ſummum poterit quilibet adhibere conſilia, non

autem

autem imponere leges aut præcepta.

Nec etiã quoad ſeipſum. Rurſus ſaltem videtur, quòd vnuſquiſque poſſit ſibi ipſi legem imponere, includendo nomine legis omne præceptum, ne recurratur ad illam legis conditionem qua debebat referri ad communitatem. Et ita dicebat Iob cap.31., *Pepigi fœdus cum oculis meis*: hoc eſt impoſui legem oculis meis. Et certè vnuſquiſque poteſt ſe ipſum voto & iuraméto adſtringere: ergo ſic poteſt lege ſeu præcepto ſe obligare: imò votum dicitur lex priuata quam quiſque ſibi imponit. Sed verè quidem poteſt homo obligare ſe ipſum voto & iuramento: tamen non poteſt alio modo imponere ſibi præceptum & legem: omnino enim lex & præceptum dicit ordinem ſuperioris ad ſubditum: & ſic expreſſit S. Thomas quæſt.93. art 3., *Nullus propriè loquendo ſuis actibus legem imponit*. Vnde licet etiam vnuſquiſque poſſit imperare ſibi ipſi vt operetur, ſiue ſumendo imperium pro decreto voluntatis, ſiue pro actu intellectus: tamen tale imperiũ non habet vim obligandi moraliter,ſed potiùs mouendi phyſice ad exercendum opus imperatum. Iob autem in illis verbis denotare voluit efficacem determinationem ſuæ volũtatis in cuſtodia oculorum. Et votum dici ſolet quaſi lex priuata, non autem propriè lex & præceptum, ſed propriè eſt promiſſio: ideo autem dicitur quaſi lex, quia habet vim obligandi ſicut lex, & quia non excedit intentionem vouentis, ſicut lex non excedit intentionem ferentis.

Nec etiã quilibet vir ſapiens & prudens. Deinde ſaltem videtur, quòd quilibet vir ſapiens & prudens poſſit ferre leges. Nam lex eſt id quod recta & prudenti ratione dictatur, vt habetur ex Iſidoro lib.5. Etymolog. cap.10., vnde quilibet vir ſapiens & prudens poterit proferre leges. Et l. *Ius autem* ff. de Iuſt. & iure, inter varios iuris modos recenſetur, *Quod authoritate prudentum venit*: & l.1. ibi de Legibus, lex vocatur, *Virorum prudentum conſultum*: & l.2. *Decretum hominum ſapientum*. Et quidem plurimæ ex legibus quæ in Iuris corpore continentur, fuerunt conſulta & reſponſa virorum ſapientia & prudentia præſtantium, qui & inibi nominantur. Attamen, viri ſapientes & prudentes, niſi habeant aliam poteſtatem, ad ſummum poſſunt docere & declarare ea quæ iam per legem naturali debentur, vel quæ alijs humanis legibus ſancita ſunt: vt ſanè conſtat ad hoc valere huiuſmodi viros, tum voce, tum ſcriptis & libris. Nullatenus autem poſſunt per ſe condere leges, & præcipere ea quæ alioqui iuſſa ac debita non erant. Iſidorus autem docere voluit, aut lege naturali iuberi id quod recta & prudens ratio proponit vt debitum, aut legibus poſitiuis iuberi debere & ſolere, id quod prudenti ratione conueniens iudicatur. Et ſimiliter in illis legibus allegatis, ſenſus eſt, quod in legibus ferendis adhiberi ſolent à Populis & Principibus prudentum conſilia. Vel per confirmationem & iuſſionem Principis, reſponſa ſapientum accipiebant vim legis. Et ita in corpore iuris habentur plurimæ leges ex reſponſis Iuriſperitorum. Vel etiam ab ipſo Principe deputabantur; qui eius auctoritate & nomine reſponderent. Et ita refertur in l. *Neceſſarium* ff. de Origine iuris, prope finem: *Ante tempora Auguſti, publicè reſpondendi ius non à Principibus dabatur, ſed qui fiduciam ſtudiorum ſuorum habebant, conſulentibus reſpondebant, neque reſponſa vtique ſignata dabant, ſed plerumque iudicibus ipſis ſcribebant aut teſtabantur qui illos conſulebant: primus D. Auguſtus, vt maior iuris authoritas haberetur, conſtituit, vt ex authoritate eius reſponderent.*

Nec etiã quilibet ſuperior. Præterea ſaltem videtur, quòd quilibet aliquo pacto ſuperior, alijs poſſit ferre leges, etiam videlicet dominus & paterfamilias in ſua domo. Sicut enim arguit D. Thomas argumento 3., quilibet pater familias eſt gubernator ſuę domus ad inſtar Principis in ciuitate: quia, vt dixit Ariſt. 10. Ethic. cap.9., *Sicut in ciuitatibus legum inſtituta & mores, ſic in domibus paternæ orationes & mores valent, quin ob cognationem & beneficia etiam magis.* Imo Salomon in Prouerbijs cap.1, *Audi fili mi diſciplinam patris tui, & ne dimittas legem matris tuæ*: & iterum c.6. *Conſerua fili mi præcepta patris tui, & ne dimittas legem matris tuæ.* Sed ſatis etiam notum eſt, non quemcumque ſuperiorem poſſe propriè leges ferre, licèt poſſit & debeat auctoritate quadam dirige-

re &

re & regere ſibi ſubiectos. Reddit rationem S. Thomas in reſponſione ad illud tertium argumentum: quia domus & familia non eſt communitas perfecta, & ideo qui gubernat familiã, non poteſt facere ſtatuta quæ habeant propriè rationẽ legis. Sed vera ratio eſt: quia non omnes qui habent aliquam ſuperioritatem, habent propriam iurisdictionem & auctoritatem politicam: quinimò ſunt ij qui habent ſolùm quamdam ſuperioritatem & poteſtatem oeconomicam, vt dominus in ſeruos, pater in filios, vir in vxorem, magiſter in diſcipulos, & ſi qui ſunt ſimiles: ferre autem leges, omnino ſpectat ad iurisdictionem & poteſtatem politicam. Ac etiam inter eos qui habent hanc iurisdictionem, non omnes poſſunt ferre leges: extant enim iudices & miniſtri, conſtituti tantùm ad exequutionem legum, & ad iudicandum iuxta leges, non autem ad condendas nouas leges: & ſunt ij qui poſſunt imponere præcepta ſingularibus perſonis, non autem toti communitati: & qui poſſunt imponere ad tempus ſeu durante ſuo officio, non autem in perpetuum, ſicut requiritur ad rationem legis propriè dictæ. Itaque patet non eandem poteſtatẽ ineſſe Patrifamilias in regimine ſuæ domus, quæ ineſt Principi in regimine ciuitatis. Et Ariſtoteles in illis ipſis verbis, leges quidem attribuit ciuitatibus, in domibus autem vocauit paternas orationes, non leges: & dixit illas magis valere, ideſt libentiùs obſeruari. Alioqui quoad vim obligandi, eodem cap. ait: *Paterna quidem iuſſio neque vim neque neceſſitatem habet, ſicquè omnino viri vllius, niſi Rex aut talis aliquis ſit*. Salomon autem in illis verbis, nomine legis intellexit monita & documenta patris & matris, non autem propriè & in rigore leges, vt nos nunc quærimus: & ita ſatis colligitur ex eodem textu.

Sed tantùm communitas & Princeps gerẽs eius vicem.

Iam tandem aſſerendum & concludẽdum eſt, poteſtatem ferendi leges reſidere penes communitatem, & penes Principem qui gerit vicem communitatis. Ita optimè S. Thomas art. 3., & alij tam Theologi quam Iuriſtæ. Eſt res notiſſima apud omnes. Et patet vſu ipſo & praxi omnium gentium & nationum. Patet ratione S. Thomæ: quia lex per ſe & primariò ordinatur ad bonũ commune; ſed cura boni communis vtique ſpectat ad ipſam communitatem, vel ad Principem qui gerit vicem communitatis, eſtquè perſona publica, ſe habens velut ipſa communitas: ergo ad communitatem & huiuſmodi principẽ propriè & per ſe ſpectat ferre leges. Et ab initio quidem tota poteſtas reſidebat penes ipſam multitudinẽ: ſed quia patebat ęgrè poſſe multitudinem totam congregari & immediatè per ſe regi; fuit vt plurimum introductum, vt eadem poteſtas conferretur, vel pluribus quibuſdam & certis viris qui conficerent quendam Senatum, vel vni ſoli qui eſſet Rex & Princeps. Aut interdũ factum eſt, vt quidam ciues, vel vnus ciuis, ſibi tyrannicè imperium vſurparent, ſed poſtea conſentiente populo, euaſit legitimus Senat. aut Rex, & ita cum legitima poteſtate imperãdi & ferendi leges. Hinc triplex genus regiminis in humana ſocietate diſtinctũ eſt: nempe Populare omnium, & dicitur Democratia: particulare Senatorum ſeu Optimatum, & dicitur Ariſtocratia: ſingulare vnius, & dicitur Monarchia, quod quidẽ omnibus penſatis cẽſetur optimũ.

Omnes & ſoli ſupremi Principes habent hanc facultatem.

Omnes autem & ſoli Principes ſupremi & abſoluti, habent in ſuis Regnis & ditionibus poteſtatem ferendi leges, qui quoad hoc communi nomine appellantur Reges. Dico in ſuis Regnis, quia non poteſt vnus in Regno aut ditione alterius. Dico omnes, niſi fortè in aliquo Regno, ſit ita limitata poteſtas Regis, vt non poſſit ſe ſolo ferre leges, ſed tantùm in Comitijs aut in Senatu, de conſenſu Ciuium aut Senatorum. Dico ſoli: niſi ab ipſiſmet ſit communicata eadem legiſlatiua poteſtas alijs miniſtris aut Principibus ſibi ſubditis: vt de facto ſub Romano Imperatore, ac etiam ſub Romano Pontifice tanquam ſupremo Rege in ſua ditione, ſunt quidam Principes feudatarij, habentes talem facultatem ferendi leges in ſuis Prouincijs. Sed in ipſis quoque ſupremis Principibus, hanc poteſtatem originaliter deriuatam eſſe ex ijsdem Populis, non dedignati ſunt fateri, vel ipſi Romani Imperatores, inter omnes Reges & principes celſiſſimi: vt videre eſt in Digeſtis titulo de Origine Iuris: & titulo de Conſtitut.

ſtituit. Principum, *Quod Principi placuit, legis habet vigorem, vt pote cùm lege regia, quæ de imperio eius lata eſt, populus ei & in eum omne ſuum imperium & poteſtatem contulerit.* Sed tamen non per hoc poteſt poſtea populus reuocare aut limitare poteſtatem ſui Principis, aut leges ab eo latas: ſed tenetur prorſus ijs parere, nec vllo alio modo poteſt ſe in ferendis legibus admiſcere. Sed an requiratur acceptatio populi ad vigorem legis; ſuo loco videbimus. Ob varios autẽ modos quibus ſpecialiter apud Romanos latæ fuerunt leges, varijs etiam nominibus appellatæ ſunt, aliæ Plebiſcita, aliæ Senatusconſulta, aliæ Edicta, aliæ Conſtitutiones, & aliæ ſimpliciter Leges: de quibus omnibus fit mentio in Digeſtis titulo de Origine iuris, & in Decr diſt. 2.

Habent originaliter à populis. At videtur Prouerb. 6. referri ad Deũ ipſum poteſtas legiſlatiua & imperatiua Principum: *Per me Reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt, per me Principes imperant, & potentes decernunt iuſtitiam.* Et Apoſtolus ad Roman. 13. *Non eſt poteſtas niſi à Deo: Qui reſiſtit poteſtati, Dei ordinationi reſiſtit, Dei enim miniſter eſt.* Et Dominus ipſe Ioannis 19. *Non haberes poteſtatem aduerſum me vllã niſi tibi datum eſſet deſuper.* Non tamen per hæc putandum eſt, poteſtatem ciuilem Principibus fuiſſe ita immediatè collatam à Deo, ſicut poteſtas eccleſiaſtica & ſpiritualis fuit immediatè collata ſummo Pontifici à Chriſto Domino. Sed ſenſus eſt, quòd Principes debent conſulere & reſpicere rationes diuinæ ſapientiæ in ferendis legibus & iudicijs: & quòd Deus ipſe vult & iubet vt ſubditi obediant Principibus: & quod ex Dei inſtitutione eſt, dum condidit genus humanum, & per ſuã prouidentiam diſpoſuit humanum conuictum & ſocietatem, vt populi inquam deberent ordinare modum regiminis ob commune bonum, & poſſent ſibi conſtituere Magiſtratus & Principes: ac ita tandem omnis poteſtas refertur ad Deũ. De ſe ipſo autem Chriſtus Dominus ſpecialiter dicere voluit, Pilatum habuiſſe poteſtatẽ permiſſiuam à Deo, cùm alioqui nullo iure potuiſſet in eum animaduertere. Cœterùm de his plura dicemus, tractando poſtea ſingillatim de ipſis legum generibus.

SECTIO OCTAVA.

De Subditis Legi.

NOn agit de hac re S. Thomas in præſenti queſtione, ſed poſtea quæſt. 96. propriè & ſpecialiter quoad ſolam legem humanam, de qua poterat dubitari num omnes ſubderentur legi humanæ. Sed quia certè omnis lex reſpicit eos qui, ſubduntur legi ſeu obligantur ipſa lege, & ita magis vniuerſalis & adæquatus eſt reſpectus legis ad ſubditum obſeruatorem, quàm ad ſuperiorem latorem, qui peculiariter ſpectabat ad leges poſitiuas, & de quo egit S. Thomas art. 3. huius quæſtionis: ideo agendum etiam hoc loco eſt de ijs qui ſubduntur legi ſeu obligantur lege: remittemus autem in ſeparatum & peculiarem locum, quantum ſpecialiter pertinet ad legem humanam.

In primis ergo manifeſtum eſt, Deum nulli ſubijci legi: etenim ſubiectio eſt inferioris erga ſuperiorem: ſed Deus nulli eſt inferior, nullum habet ſuperiorem: ergo nulli ſubditur legi. Et diſcurrendo per omnia legũ genera: vtique Deus nulla poſitiua lege tenetur; non ſolùm quia à nullo alio legiſlatore obligari poteſt, ſed nec etiam à ſe ipſo. Certè enim non obligatur Deus illis pręceptis quæ creaturis rationalibus imponit, non tenetur facere ea quæ nobis iubet vt faciamus. Nec prorſus poteſt ſibi ipſi iubere & præcipere vt quicquam faciat, vt notauimus circa diuinam voluntatem 1. par. quæſt. 19. ſect. 9. Quamuis enim plures Theologi tribuant diuino intellectui actum imperij practici ad exequendas proprias actiones, & omnino ſit in diuina voluntate decretum ad exercendas ſuas actiones: tamen ſe habet ſolùm per modum principij phyſici ad realiter operandum, nullatenus autem per modum legis & præcepti moraliter obligantis: vt dicebamus pariter ſect. ſuperiori de actu imperij in vnoquoque homine erga ſeipſum ſuaſquè operationes. Lege autem æterna, quæ & ipſa eſt naturalis atque intrinſeca Deo, dici poteſt Deus per ſe ita determinari, vt non poſſit velle *Deus nulli ſubditur legi.*

velle aut facere contra illam: eſt enim Deus natura ſua prorſus impeccabilis. Non autem dicetur ſubdi legi: ſicut nos quidem ſubdimur, quia tenemur non facere ea quæ poſſumus facere cõtra legẽ.

Angeli ſubdũtur legi æternæ & naturali.

Deinde Angeli ex natura ſua verè ſubduntur, ſicut homines, legi æternæ & naturali: Deo enim ita ſubiecti ſunt Angeli ſicut homines; & naturale rationis lumen ita adſtringit & obligat Angelos ſicut homines: poſſuntquè Angeli in ſua natura & libertate ſpectati, facere contra legem & delinquere, tenentur autem nõ tranſgredi legem. Subduntur etiam Angeli Deo, vt poſſint adſtringi & ligari præceptis & legibus poſitiuis, in ijs quæ alioqui non erant ab intrinſeco debita aut illicita. Non conſtat tamen de facto fuiſſe vllam legem poſitiuam à Deo latam pro Angelis: leges autem quę latæ ſunt pro hominibus, planè non ſe extendunt ad Angelos. Legibus autem humanis per ſe Angeli ſubdi non poſſunt: niſi Deus ipſe contuliſſet talem poteſtatem alicui homini, & impoſuiſſet Angelis talem ſubiectionem & obligationẽ parendi: quod ſanè de potentia abſoluta facere potuiſſet, quamuis præter naturalem ordinem. Et ſimiliter inter ipſos Angelos potuiſſet vtique Deus talem ſubordinationem inſtituere, & quẽdam ſuperiorẽ conſtituere, cuius legibus alij ſubderentur. Sed neque id fecit Deus. Neque iuxta rei naturam conuenit talis ordo gubernationis & regiminis in vniuerſitate Angelorum, ſicut in communitate hominum: quia Angeli non indigent tali ſocietate communicatione & conuictu ſicut homines; qua ratione conuenit inter homines, vt adſit ex vna parte poteſtas ferendi leges, & ex altera ſubiectio cum obligatione parendi, vt dicemus poſtea in ſpeciali tractat. de humanis Legibus.

Num omnes homines, etiã iuſti, ſubdantur legi.

Iam circa homines, propter quos ſimpliciter tractamus de legibus, notiſſimum eſt, homines ſubdi legi æternæ, & legi naturali, legi poſitiuæ diuinæ, & legi poſitiuæ humanæ: ſic enim notum eſt verè dari has leges, & verè obligare homines, ac ita homines iis ſubdi. Sed videndum eſt, num hæc ſubiectio & obligatio ſit communis omnibus hominibus. Et prætermiſſis nunc quibuſdam exceptionibus diſcutiendis poſtea in ſpeciali quoad leges humanas: Extat error quidam generalis Hæreticorum noſtri ſæculi, qui dixerunt, homines verè fideles & iuſtos nulli legi ſubdi, eſſequè immunes liberos & exemptos ab omni lege. Ita iactauit Lutherus in lib. de Libertate Chriſtiana & ſuper cap. 2. Epiſt. ad Galat., & Caluin. lib. 3. Inſtit. cap. 19. Vnde Becanus in lib. de Priuilegijs Caluiniſtarum num. 13., tanquam maximum priuilegium de quo ſe iactant, recenſet hoc: *Quòd nulla lege, nec diuina, nec humana, obligantur, ſed ab omni iugo & ſubiectione penitus ſunt liberi & immunes*. In quem errorem inducti ſunt hi Hæretici, ex eo quòd putarunt, hominem fieri iuſtum ex firma fiducia & credulitate qua ſibi perſuadeat, ſe per merita Chriſti eſſe iuſtificatum; & ſic dixerunt, illi non imputari priora peccata, & rurſus non ei imputari quæcunque opera deinceps faciat, atque adeo non teneri lege præcipiente quædam opera & prohibente alia.

Anſam huius tàm peruerſi erroris ſumpſerunt Hæretici ex quibuſdam locis Apoſtoli prauè intellectis. Ad Romanos 6. *Non ſub lege eſtis, ſed ſub gratia*. Primæ ad Corinth. 9. *Factus ſum ijs qui ſub lege ſunt, quaſi ſub lege eſſem, cùm ipſe non eſſem ſub lege*. Secundæ ad Corinth. 3. *Vbi autem ſpiritus Domini, ibi libertas*, ideſt liberatio & exemptio lege. Ad Galat. 3. *Quicunque ex operibus legis ſunt, ſub maledicto ſunt*: & rurſus, *Quoniam in lege nemo iuſtificatur apud Deum, manifeſtum eſt, quia iuſtus ex fide viuit, lex autem non eſt ex fide*: & iterum infra, *Quid ergo lex? propter tranſgreſſiones poſita eſt*. Deinde cap. 5. *Quòd ſi ſpiritu ducimini, non eſtis ſub lege*. Demùm primæ ad Timoth. 1. *Sciens hoc, quia lex iuſto non eſt poſita, ſed iniuſtis*.

Omnes homines, etiam iuſti, ſubduntur legi.

Sed tamen certum prorſus & exploratum eſt, omnes homines eſſe legi ſubditos, teneri & obligari ſeruare legem, faciẽdo quæcumque lege præcipiuntur, & cauendo quæcunque vetantur; neque ab hac ſubiectione excipi quoſcunq; fideles iuſtos & probos. Ita nõ ſolùm omnes Catholici ſentiunt: ſed etiam in quacunque ſecta, eo modo quo homines ſe

probos putant, nequaquam ſe à lege ſubtrahunt, quinimò per hoc ſe probos cenſent quòd legẽ ſeruent. Paterquè hęc veritas ex tota Scriptura diuina, & doctrina Sanctorũ. Etenim nihil aliud iniungitur & inculcatur, quod ab omnibus fieri debeat, niſi vt obſeruetur lex, vt fiant quæ lege præcipiuntur, vitentur quæ vetantur: ob hoc homines reprehenduntur & damnantur, ſi faciant contra legem: ob hoc iuſti excidunt à gratia & iuſtitia euaduntquè impij & rei: hoc illis iniungitur, vt perſeuerent in gratia & iuſtitia, ſeruare mandata: per hoc diſcernuntur probi & improbi, iuſti & iniuſti, pij & impij, quòd obſeruant vel violant legem & mandata. At ſuperfluum eſt, pro hac re loca & verba referre, dum ad hoc tendit tota moralis doctrina Scripturæ & Sanctorum.

Et meritò oppoſitus Hæreticorum error damnatus fuit in Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. *Nemo autem quantumuis iuſtificatus, liberum ſe eſſe ab obſeruatione mandatorum putare debet*. Et canone 19. *Si quis dixerit, nihil præceptum eſſe in Euãgelio præter fidem, cætera eſſe indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, ſed liberã, aut decem præcepta nihil pertinere ad Chriſtianos; anathema ſit*. Et canone 20. *Si quis, hominem iuſtificatum & quantumlibet perfectum, dixerit non teneri ad obſeruantiam mandatorũ Dei & Eccleſiæ, anathema ſit*. Plures etiam alij errores in illa Hæreticorum ſententia inuoluuntur: quòd ſola fides ſeu fiducia iuſtificat: quòd homo debeat certò putare ſe eſſe in gratia: quod peccata non deleantur ſed tantùm deſinant imputari: quos proprijs in locis ſingillatim refellemus, præſertim in alia ſequenti materia de gratia.

Explicantur quędã ſcripturæ loca.

Ad loca verò illa ſacræ ſcripturæ, plures expoſitiones à ſacris expoſitoribus ac Theologis adhibentur. Et quidem partim ſenſus eſt de lege veteri & moſaica, quæ ſanè deinceps in ſtatu gratię poſt aduentum Chriſti non obligauit ampliùs. Partim ſenſus eſt de omni lege poſitiua morali, quatenus iubet & inculcat ea ipſa quæ ſub naturali iure continebantur: & huiuſmodi lex dicitur non eſſe inſtituta vt cohiberet viros ſpirituales & pios, qui alioqui ſuamet ſponte & virtute parati erant abſtinere à malis & exequi opera debita; ſed vt coerceret ac terreret improbos. Partim ſenſus eſt de lege quæ dicitur lex fomitis & peccati: cui non ſubduntur viri iuſti & probi; non quaſi ſint immunes à moleſtia & pugna ſenſus, ſiquidem Apoſtolus ipſe dicebat, *ſentio aliam legem in membris meis*; ſed quia non obtemperant tali legi, non eam ſequuntur. Partim ſenſus eſt de tota lege quæ cõdiſtingui ſolet à gratia, ſi inquam ſumatur cum excluſione gratię, quaſi dicatur mera & pura lex abſque gratia: huic legi non ſubduntur fideles & iuſti, hoc eſt non carent gratia, quinimo habent abundantiam gratię vt legem obſeruent: & ſic dixit Apoſtolus Roman. 3. *Legem ergo deſtruimus per fidem? abſit, ſed legem ſtatuimus*.

Partim ſenſus eſt, pios & iuſtos non ſubdi legi quoad vim coactiuam, quamuis ſubdantur quoad vim directiuam & obligatiuam: ſic explicat S. Thomas eo art. ad 1. Vis autem coactiua dicitur qua lex imponit pœnã tranſgreſſoribus, & ſic Deus impoſuit pœnam Inferni pro peccatis mortalibus. Et dicuntur iuſti non ſubdi legi vt coactiuæ, quia non ducuntur timore talis pœnæ ad ſeruandam legem, ſed ducuntur ſpiritu amoris & charitatis: aut meliùs, quia dum ſunt iuſti, non incurrunt pœnam legis, ſiquidem ſeruant legem; iniuſti autem frangendo legem, incurrunt pœnam, ſubduntur pœnæ legis. Hoc expreſſit Apoſtolus ibi ad Timoth. *Scimus autem, quia bona eſt lex, ſi quis ea legitimè vtatur*, ideſt obſeruãdo & adimplẽdo legẽ: & deinde ſubdit, legem eſſe poſitam iniuſtis, impijs, & peccatoribus, ſceleratis, & contaminatis, parricidis, &c., ideſt ijs noxiam & moleſtam eſſe legem, ijs impoſitam eſſe pœnam legis. Vnde prudenter monuit idem Apoſtolus ibi ad Roman. 6. *Quid ergo? peccabimus, quoniã non ſumus ſub lege, ſed ſub gratia? Abſit*. Et ita etiam diceret, peccabimus, faciemus contra legem, quoniam non ſumus iniuſti, ſed iuſti? Abſit. Omnino ergo quoad obligationem ſeruandi legem, omnes homines, tàm iuſti quàm impij, ſubduntur legi.

QVÆSTIO NONAGESIMAPRIMA

De Legum Diuerſitate.

NON ampliùs immoratur S. Thomas circa legem in communi: ſed ſtatim vt ad varia ac ſingula legum genera conſideranda excurrat, hac quæſtione recenſet diuerſa legum genera, de quibus deinceps pertractare intendit. Sed neque circa hanc diuerſitatem conſtituendam, ipſaquè legum genera ſtatuenda, nos immorabimur: quandoquidem ſatis iam q. ſuperiori ſect. 2. determinauimus quæ nam legum genera extent, & qualiter ſint neceſſaria aut vtilia: ſic enim expediri debebat inquiſitio de exiſtentia legis. Modò ergo ſatis erit percurrere & colligere textum D. Thomæ in ſex præſentis quæſtionis articulis: ac poſtea de ſingulis legum generibus per alias ſequentes quæſtiones ſeparatim diſſeremus.

Lex æterna. Primò ergo docet S. Thomas, extare quandam legem æternam in mente Dei: quia cùm lex ſit dictamen practicæ rationis in Principe gubernante communitatem, & Deus ſua prouidentia gubernet huius mundi vniuerſitatem, vtique in eius mente exiſtit ratio huius gubernationis, & exiſtit ab æterno: atque hæc eſt lex æterna. *Lex naturalis.* Secundò docet, extare legem naturalem in mente noſtra: quoniam creatura rationalis excellenti & ſingulari modo diuinæ prouidentiæ ſubſtat, & participat rationem æternam, habetq. naturalem inclinationem ad debitum actum & finẽ: & hoc eſt lumen naturale in nobis, quaſi impreſſio diuini luminis; hæc eſt lex naturalis, tanquam participatio legis æternæ. *Lex humana.* Tertiò docet, extare etiam leges humanas: quia ex præceptis legis naturalis, quaſi ex quibuſdam communibus principijs, ratio humana procedit ad aliqua magis particulariter diſponenda: & hæ particulares diſpoſitiones adinuentæ ſecundùm rationem humanam, & concurrentibus debitis conditionibus, dicuntur & ſunt leges humanæ.

Lex diuina. Quartò docet, debuiſſe etiam extare & à Deo tradi aliam diuinam legem, quæ ſcilicet exteriùs proponeretur hominibus: tum quia cùm homo eleuatus fuerit à Deo ad finem & beatitudinem ſupernaturalem, debebat ad talem finem dirigi per diuinam quandam legem ſuperiorem legi naturali & legi humanæ: tum quia humanum iudicium de ſe plerunque incertum & perplexum eſt, per legem autem diuinitus datam quæ vtique errare non poteſt, inſtruitur homo vt abſque dubitatione diſcat & ſciat, quid debeat agere & quid vitare: tum etiam, cùm homo habeat exteriores & interiores actus, lex humana non ſe extendit vltra externos actus, debebat ergo eſſe alia lex diuina quæ etiam internos regeret: tum demum, lex humana non poteſt coercere omnia mala, quia per hoc tolleret etiam multa bona: vt ergo nullum relinquatur malum inprohibitum & impunitum, ſuperuenire debebat lex diuina ad cohibenda omnia peccata. Et has quatuor rationes *Vetus & noua.* ait S. Thomas indicari quatuor attributis diuinæ legis, quæ aſſignantur Pſalm. 18. *Lex Domini immaculata*, quia omnia mala prohibet, & nulla permittit: *Conuertens animas*; quia dirigit etiam internos actus, & non ſolùm externos: *Teſtimonium Domini fidele*, quia certò & ſine errore determinat quid fieri debeat: *Sapientiam præſtans paruulis*, quia ordinat ad ſupernaturalem finem ac felicitatem homines alioqui de ſe imbecilles & impotentes. Quintò diſtinguit & comparat legem diuinam, veterem & nouam: aitquè præſtantiorem eſſe legem nouam, quia lex vetus magis promittebat terrena & temporalia bona, magis dirigebat externos actus, & magis inducebat homines timore pœnarum; ſed lex noua magis promittit cæleſtia & æterna bona, dirigit internos actus, & inducit homines amore virtutis.

Lex fomitis. Sextò demum docet S. Thomas, extare in nobis legem fomitis, de qua nempe dixit Apoſtolus Rom. 7. *Sentio aliam legem in membris meis*, nempe inclinationem

ſenſua-

ſenſualitatis ad bona iucunda & delectabilia. Verùm quia in homine inuenitur lex rationis, quæ antea aſſignata eſt, & dicebatur lex naturalis, inclinans ſcilicet ad bona honeſta & laudabilia: ideo S. Thomas explicat, qualiter inclinatio ſenſualitatis in nobis dicatur etiam lex: & ſignificat dici legem, quaſi effectum & pœnam conſequentem ex lege diuinæ iuſtitiæ, qua Deus abſtulit homini donum originalis iuſtitiæ ob originale peccatum: & per hoc etiam reſpondet ad argumenta quæ impugnabant rationem ac denominationem legis in ſenſualitate. Verùm hoc pacto, deberet in homine lex appellari quæcumque alia pœna & effectus peccati diuina lege inductus: ſed tamen ſpeciali quadam ſignificatione inclinatio ſenſualitatis appellatur lex, qua non appellantur aliæ pœnæ & effectus. Et rurſus, etiam ſi hæc inclinatio non haberet dependentiam ex peccato, ſed fuiſſet tanquam pura affectio naturalis in ſtatu puræ naturæ, adhuc appellanda fuiſſet lex in eadem ſignificatione qua de facto appellatur, ſicut & de facto appellatur in brutis, vt affirmat ipſe S. Thomas. Itaque non oportet recurrere ad illam conſiderationem, quòd hæc inclinatio ſenſualitatis de facto eſt in nobis tanquam effectus & ſupplicium ex lege diuinæ iuſtitiæ, ad hoc vt per huiuſmodi analogiam appelletur lex, tanquam effectus legis. Sed verè quidem ex lege diuinæ iuſtitiæ factum eſt, vt ſimpliciter ſit in nobis de facto talis inordinata inclinatio, quæ nimirum in ſtatu integritatis fuiſſet cohibita & moderata, ne per ſe tenderet in obiecta ſenſibilia præter imperium rationis. At quod attinet ad denominationem legis, ita vocatur, quia ſumitur nomen legis in alio ſenſu & ſignificato, vt aſſignauimus iam ſect. 1., & non ſumitur prout de reliquo dicitur lex pro regula recta humanorum actuum liberorum. Quare deinceps agendum quidem erit de alijs dictis generibus legum, non autem de huiuſmodi lege fomitis.

QVÆSTIO NONAGESIMA SECVNDA

De Effectibus Legis.

INterponit S. Thomas hanc quæſtionem de effectibus legis, quam breuiter per duos articulos abſoluit. Non oportebat autem diſtinctè quærere de cauſis legis: quoniã inter explicandam rationem & naturam eius, iam ſatis conſtabat de fine legis penes ordinationem eius ad bonum cõmune. Item de auctore legis tanquam de cauſa effectiua, iam deſignatus eſt lator legis: pro cauſa autem materiali & ſubiectiua, valere poterat quod tractauimus de ſubditis legi, in quos nempe cadit vis & obligatio legis: cauſa demum formalis non erit quærenda alia, niſi quod ipſamet lex eſt veluti forma. Sed etiam circa effectus legis, ſatis erit enarrare quæ S. Thomas in duobus ſuis articulis proponit.

Primò ergo rectè docet, effectum legis eſſe, facere homines bonos. Probat in argum. *Sed contra*, auctoritate Ariſt. 1. Ethic. cap. 14. dicentis, *Quòd voluntas cuiuslibet legiſlatoris hæc eſt, vt faciat homines bonos*. Probat ratione in corpore: quia virtus & bonitas ſubditi eſt, obedire ſuperiori: ſed vnaquæquè lex facit vt ſibi obediatur a ſubditis, ergo effectus legis eſt, facere ſubditos bonos. Explicat autem, aliud eſſe bonum ſimpliciter, ſcilicet bonum honeſtum; & aliud eſſe bonum ſecundùm quid, nempe vtile & commodum; & hoc poſſe eſſe etiam iniuſtum & impium. Et ita ait, leges iubentes verum bonum & honeſtum, facere ſubditos bonos ſimpliciter: iubentes autem bonum vtile & commodum, facere bonos ſecundùm quid, ideſt in ordine ad tale regimen: atque hoc pacto dici bonos milites, imò & bonos latrones. Sicut etiam Ariſt. 3. Politicor. cap. 3. diſtinxit bonos viros & bonos ciues. Verùm, quia S. Thomas ipſe in ſolut. ad 3. fatetur, *Effectus legis eſt, facere homines bonos.*

leges

leges tyrannicas & iniquas, non eſſe veras leges, ſed potiùs eſſe quandam peruerſitatem legis, & ita notauimus ſect. 2. & 4., hinc inquam addendum eſt, veras & legitimas leges habere vt efficiant homines ſimpliciter bonos & virtuoſos. Id quod, non ſolùm de lege æterna & naturali & poſitiua diuina manifeſtum eſt; ſed etiam de humana & ciuili lege dicitur l. 1. ff. de Iuſtit. & iure, *Iuſtitiam namquè colimus, boni & æqui notitiam profitemur, æquum ab iniquo ſeparantes, licitum ab illicito diſcernentes*. Non quaſi ſola lex ſufficiat ad hoc vt homines opera bona & ſalutaria perficiant, quibus vitam mereantur æternam; quinimò in hoc ſenſu Apoſtolus Paulus aſſeuerare ſolet imbecillitatem & inſufficientiam legis ac neceſſitatem & indigentiam gratiæ: ſed quia reuera ipſa lex inſtruit & in ſuo gradu inducit ad operandum, gratia autem adiuuat vt fiant ea quæ lex proponit & præcipit. Atque adeò rectè dicitur effectus legis eſſe, facere homines bonos, ita tamen vt multò magis ſit effectus gratiæ.

Actus legis ſunt, præcipere & prohibere.

Secundò explicat S. Thomas, qualiter aſſignentur quatuor actus legis: (non dicit effectus, ſed actus) nempe Imperare, Vetare, Permittere, & Punire. Aſſignantur autem hi actus in Iure ciuili l. *Legis virtus* ff. de legibus: & in Iure canonico cap. *Omnis autem* d. 3. ex Iſidoro lib. 5. Etymolog. cap. 19., niſi quod in quibuſdam Codicibus & apud Iſidorum non habetur actus præcipiendi, ſed tantùm alij tres, in quibuſdam verò habetur. Reddit verò rationem horum actuum S. Thomas: quia alij ſunt actus ex genere ſuo boni, & hos lex præcipit; alij ſunt ex genere ſuo mali, & hos lex vetat; alij ſunt ex genere ſuo indifferentes aut parum boni vel parum mali, & hos lex permittit: & tandem, vt ſibi obediatur lex incutit pœnam. In hac re verè quidem actus legis eſt, præcipere vt quædam fiant, & vetare vt quædam non fiant; vnde dicitur l. *Nam* ff. de legibus, *Lex eſſe præceptrix quidem faciendorum, prohibitrix autem non faciendorum*. Plerunque tamen hoc totum ſub vno nomine præcepti & imperij comprehenditur, quia prohibitio quoque eſt præceptum non faciendi id quod vetatur, vt notauit S. Thom. ad 1. Et ſimiliter aliqui notant, Iſidorum ſub nomine prohibitionis comprehendiſſe quoque præceptum, quia præcipere eſt prohibere omiſſionem operis quod præcipitur. Sed tamen penes has duas partes, imperandi quod faciendum eſt, & prohibendi quod faciendum non eſt, diſtingui ſolent præcepta quæ dicuntur affirmatiua, & quæ dicuntur negatiua; ac pariter peccata omiſſionis contra præcepta affirmatiua, & commiſſionis contra præcepta negatiua.

Permittere.

Difficultas autem eſt, quomodo permittere ſit actus legis. Et quidem non debet ſumi permiſſio pro pura negatione, qua aliquid nec præcipitur nec vetatur: hæc enim negatio nullatenus dicetur lex, ſed ſolùm dicetur negatio legis. Debet ergo ſumi permiſſio pro aliquo actu poſitiuo. Et poterit dupliciter explicari. Vno modo, vt inueniatur etiam in lege æterna & naturali. Etenim lex æterna & naturalis, erat iudicium intellectus humani de actibus debitis aut illicitis: inter hos autem mediant actus indifferentes, vel ſaltem in ſpecie, vel etiam in indiuiduo; & de his habetur iudicium intellectus, quòd ſint liciti, non debiti & non mali: hæc ergo eſt permiſſio intra ordinem legis æternæ & naturalis: & hoc planè eſt ad mentem D. Thomę. Alio modo ſpecialiter in lege poſitiua conſideratur permiſſio, quando expreſſum habetur, vt non puniatur qui aliquid fecerit, vel non impediatur quominùs faciat, quamuis alioqui ex natura rei poſſet iuſtè puniri & impediri; non inquam puniatur aut impediatur ex ipſo exteriori regimine, quamuis in ſe relinquatur opus ſicut eſt ex natura rei, ſi ſit malum & pœna dignum apud Deum. Atque hoc pacto, talis actus legis quodammodo opponitur alteri qui dicitur punire: ſicut nimirum aſſignati erant duo alij actus oppoſiti, præcipere & prohibere. Inuenitur autem huiuſmodi legalis permiſſio, tum in Iure humano ciuili, nempe pro eo qui occidit vxorem quam deprehendit in flagranti crimine adulterij, & pro eo qui in contractu aliquo læſit alterum infra dimidium iuſti prætij. Tum etiam videtur inueniri in lege diuina veteri: dum Deuteron. 24. dictum eſt, *Si acceperit homo vxorem & habuerit eam, & non inuenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam fœditatem;*

tem ; ſcribet libellum repudij , & dabit in manu illius , & dimitet eam de domo ſua. De qua re dixit poſtea Chriſtus Dominus Matth. 19., *Moyſes ad duritiam cordis veſtri permiſit vobis dimittere vxores veſtras , ab initio autem non fuit ſic .* In Iure autem canonico , & in lege diuina noua , non apparet aliqua huiuſmodi poſitiua permiſſio. Rurſus inuenitur etiam in Iure expreſſa aliqua conceſſio , quæ non obligat hominem vt ea vtatur , ſed dat ei moralem auctoritatem aliquid faciendi , quod quidem non erat in ſe malum aut illicitum ; & hæc conceſſio vocatur quoque permiſſio. Sic apud Iſidorum , & in cap. illo *Omnis autem* , ponitur hoc exemplum , *Lex aut permittit aliquid , vt vir fortis petat præmium* . Et ſic etiam in Iure ciuili conceditur , vt qui læſus fuerat vltra dimidium , poſſit agere in Iudicio ad reſcindendum contractum & repetendam rem ſuam ; & qui amiſerat in ludo illicito, poſſit coram Iudice repetere ; & ſimilia . Et in Iure etiam canonico cap. *Qui partem* diſt. 55. decernitur , vt qui ſibi ſponte partem digiti abſcidit , non poſſit clericus fieri ; qui autem caſu , poſſit promoueri : & dicitur : *Hos, Canones præcipiunt clericos fieri* , ideſt concedunt , permittunt , vt Gloſa ibidem exponit . Huiuſmodi quoque eſt in lege diuina veteri, quod conceditur eodem illo loco Deuter. 24. *Cùm acceperit homo nuper vxorem , non procedet ad bellum . nec ei quippiam iniungetur neceſſitatis publicæ, ſed vacabit abſque culpa domi ſuæ .* Et in lege demum noua , quod dixit Apoſtolus 1. Corinth. 7. loquens de coniugatis , *Hoc autem dico ſecundùm indulgentiam* , hoc eſt permiſſionem & conceſſionem , *non ſecundùm imperium* . Atque ad hoc genus legis ſe habentis per modum permiſſionis , reducentur priuilegia & indulta Principum in fauorem certarum perſonarum , quæ dicuntur priuatæ leges : concedunt enim ſeu permittunt quædam talibus perſonis.

Dicitur verò permiſſio & cõceſſio eſſe actus legis, ſiue lex quædã: aut ſumẽdo nomen legis magis amplè pro regula directiua humanorũ actuũ, non ſolùm obligante, ſed etiã permittẽte quę licita ſunt: quã acceptionẽ aſſignauimus iam ab initio q. 90. ſect. 1. Aut ſi lex ſumatur propriè pro regula obligante, intantũ permiſſio aut cõceſſio dicetur propriè lex, inquantũ cõtinebit vim obligãdi : quod quidẽ in poſitiuis diſpoſitionibus reperitur, non reſpectu eius cui fit pura conceſſio aut permiſſio, ſed reſpectu aliorũ ad quos ſpectabit eius exequutio. Etenim in exemplis adductis, tenebitur Dux dare præmiũ viro forti petẽti. Tenebitur Iudex reſcindere cõtractũ & reſtituere rem ſuã iuſtè petẽti. Tenebitur Epiſcopus admittere ad Ordines clericales eũ qui haberet illũ defectũ, niſi alio capite impediatur: & ita intelligetur, *Canones præcipiunt*, ideſt Prælatis vt tales faciant clericos, quando petũt & de reliquo digni ſunt. Tenebantur olim Principes populi non compellere nouos coniugatos ad bellum . Tenetur coniux reddere debitum alteri petenti . Tenentur Miniſtri admittere viduas ad ſecundas nuptias : de qua re dicitur cap. *Hac ratione* 31. quæſt. 1., *Apoſtoli præceperunt , ſecundas adire nuptias , propter incontinentiam hominum .* Tenentur demum ij ad quos ſpectabit exequutio , ſeruare priuilegia á Principibus conceſſa , & iuxta ea iudicare ac diſponere . Fatendum eſt autem , ſub hac ratione obligationis tales actus legis includi in priori parte , qua dicebatur lex præcipere & vetare : nam reuera præcipiendo aut vetando obligat . Quare eadem lex , reſpectu vnius eſt conceſſio ſeu permiſſio , & reſpectu alterius eſt præceptio aut prohibitio . Quod verò ait D. Thomas, cum actibus indifferentibus & permiſſis, reputari etiam actus parùm bonos vel parum malos , videtur intellexiſſe reſpectu eiuſdem legis æternæ & naturalis, ad quã totus eius diſcurſus referebatur : ita ſcilicet quòd parua mala , ideſt venialia peccata, non prohibentur grauiter , quamuis reuera ſint etiam in ſuo gradu leuiter prohibita : & parua bona , ideſt non debita ſub graui obligatione , non præcipiuntur : & ita ex vno extremo poſuit omnia peccata mortalia quæ grauiter prohibentur , & ex altero omnia bona debita quæ grauiter præcipiuntur , & tertio loco poſuit quæcunque ſunt extra grauem prohibitionem aut præceptionem . Alioqui leges poſitiuæ paſsim prohibent aliqua quæ de ſe nec parùm nec vllo modo erant mala , & permittunt ſeu non curant prohibere quædam quæ ſunt grauia mala .

Alius tandem legis actus erat, punire. Omnis autem lex dici poteſt conſtituere & reddere reum pœnæ, quemcunque facientem cõtra legem: etenim omnis peccans, eo ipſo eſt dignus pęna: & iuxta diuerſam peccatorum grauitatem, eſt dignus maiori aut minori ſupplicio: idquè totum in rerum natura fundatur, nec dependet ex arbitrio vllius legiſlatoris. At quòd reipſa infligenda ſit talis pœna, cum ſuis circumſtantijs, loci, temporis, & ſimilibus, hoc non eſt taxatum ex rei natura, ſed dependebat ex arbitrio ſuperioris: atque adeo huiuſmodi determinatio, & conſequenter exequutio pęnæ, non eſt actus legis æternæ aut naturalis, ſed eſt actus legis poſitiuæ. Quare lege diuina, taxata eſt, & infligenda eſt à Deo pro omnibus peccatis, niſi remittantur, iuſta pęna in altera vita: & immitti quoque ſolent à Deo varia ſupplicia in hac vita, ſed abſque certa & vniuerſali determinatione. Taxatæ etiam erant in lege veteri variæ quædam pęnæ, pro certis delictis aduerſus præcepta illa diuina: non tamen inueniuntur ſimiles determinationes in lege noua. Leges demum humanæ præfigere ſolent certa ſupplicia contra tranſgreſſores, vt notum eſt: ſed non oportet vt ſemper omnis lex humana determinet certam pęnam, ſed interdum relinquit determinandam arbitrio Principis vel Iudicis. Eſtquè vera lex, quæcumque iubet, vt pro tali culpa incurratur talis pęna: quia vel per ſe obligat ipſum delinquentem, vt ſtatim pęnam exequatur, ſicut ſe habent leges canonicæ imponentes certas cenſuras: vel obligat Iudicem, vt infligat talem pęnam delinquenti. Et hunc etiam obligat, vt obedire debeat Iudici, quatenus opus erit. Vnde fatendum eſt, inquantum huiuſmodi iuſſio habet vigorem legis, includi etiam ſub priori parte, qua actus legis erat præcipere ſeu imperare: ſed ad maiorem expreſsionem aſſignatus etiam eſt hic legis actus, qui eſt punire: & quia vlterius exequutio ipſa pęnæ, eſt alius actus & effectus conſequens præceptum, quo iniungebatur pęna.

Item præmiare, approbare, irritare, determinare.

Cæterùm, poſſunt etiam & alij enumerari actus legis, ſaltem ad maiorem expreſsionem, quamuis ex parte poſſent reduci ad prædictos. Et ſanè cum proportione ad vltimum actum dictum, alius actus legis erit, præmiare pro benefactis & pro obſeruatione legum. Vnde aliqui hunc actum reducunt ad actum puniendi, tanquam à contrario. Aliqui verò ad actum permittendi. Aliqui dicunt, prætermitti, quia non eſt ita frequens & ordinarius. S. Thomas autem art. 2. ad 3. ait, punitionem ſpectare ſolùm ad miniſtrum legis, ſed remunerationẽ poſſe ad quemlibet pertinere, & ideo non recenſeri inter actus legis. Attamen Iſidorus ipſe, & Canon ex illo deſumptus, non omnino hunc actum prætermiſit: imo ſubdit, *Eius enim*, ſcilicet legis, *præmio aut pœna, vita moderatur humana*. Et l. 1. ff. de Iuſt. & iure, inter officia & actus legum dicitur, *Bonos non ſolùm metu pœnarum, verùm etiam præmiorum quoque exhortatione, efficere cupientes*. Rurſus cum proportione ad actum permittendi reſpectu operum indifferentium, addi poteſt actus approbandi reſpectu operum quæ ſunt bona & laudabilia, non tamen debita: ſine dubio enim aliud eſt iudicium intellectus diuini & intellectus humani de his operibus, ac de indifferentibus: & totum comprehendi poteſt intra latitudinem legis æternæ & legis naturalis amplè ſumptæ. Sicquè talia opera dicuntur conformia legi æternæ & naturali rationi, & ita notauimus q. 90. ſect. 1., ex dictis antea q. 18. ſect. 28., ex quo loco maiori ratione debet approbatio quàm permiſsio nominari inter actus legis. Præterea, vltra prohibitionem, actus legis dici debet, irritare & inualidare quoſdam contractus aliasvè functiones quæ prohibentur, & inhabilitare quaſdam perſonas quibus prohibentur: poſſet enim ſtare, & in quibuſdam caſibus ſtat, prohibitio ſine irritatione; quare irritatio eſt alius actus qui additur. Similiter, vltra præceptionem, actus legis dici debet, determinare & præfigere quaſdam conditiones iuſtitiæ: dum videlicet lege ipſa taxantur certa prætia rerum, conſtituuntur dominia, hæreditates, ſucceſsiones, & ſimilia perficiuntur ac determinantur, in quibus conſequenter iuſtitiæ præcepta fundantur.

QVAE-

QVÆSTIO NONAGESIMATERTIA

De Lege Aeterna.

IN hac tractatione ſpeciali de ſingulis generibus legum, primus ſine dubio locus debebatur legi æternæ, tum ratione dignitatis, tum ratione cauſalitatis. Per ſex autem articulos S. Thomas præſentem quæſtionem extendit: nos breuiùs & per pauciores ſectiones ſufficienter expediemus. Docet primo S. Doctor, æternam legem eſſe rationem diuinæ mentis, qua Deus gubernat res creatas, & dirigit omnia ad ſuum finem. Secundò, eſſe in ſe notam Deo & Beatis, in ſuis verò effectibus veluti per quandam irradiationem cognoſci à nobis. Tertiò, ex illa deriuari omnem aliam legem, quia à primo motore & gubernatore deſcendit omnis alia motio & gubernatio. Quartò, illi ſubdi omnes res creatas, etiam quoad ea quæ in ipſis neceſſaria ſunt, non autem illi ſubdi ea quæ ſpectant ad naturam diuinam. Quintò, illi ſubdi res etiam naturales contingentes, inquantum mouentur à diuina prouidentia. Sextò demum, illi ſpecialiter ſubdi res humanas: ita tamen, quòd mali homines in ſuis actionibus imperfectè ſubduntur æternæ legi, probi autem perfectè.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit Lex æterna.

SAtis apertè S. Thomas aſſerit, æternam legem eſſe rationem gubernationis rerum in diuina mente; quod planè eſt dicere, eſſe diuinam ipſam prouidentiam. Aſſerit, eſſe diuinam ordinationem rerum ad ſuum finem; quod ſimiliter eſt dicere, eſſe diuinam prouidentiam. Nam hoc pacto prouidentiam explicauimus proprio loco prima parte, nempe pro ratione diuinæ gubernationis, & ordinatione rerum ad finem. Itaque, ſicut prouidentia cenſetur eſſe actus intellectus aut voluntatis, ita etiam de æterna lege loquendum erit. Et nonnulli quidem, volentes eſſe actum intellectus, ferè etiam cum diuinis Idęis æternam legem confundunt. Alij, dicentes eſſe actum voluntatis, confundunt cum diuinis decretis. Et ruſus, ſicut prouidentia, quamuis æterna, fuit libera, quoniam Deus non niſi liberè diſpoſuit & ordinauit ab æterno res futuras in tempore, ita pariter lex æterna dici debebit libera. Ac demum, ad omnes res & operationes, tàm naturales quàm humanas, tàm procedentes immediatè ab ipſo ſolo Deo quàm procedentes à principijs creatis, quas quidem diuina prouidentia complectitur; ad eas inquam omnes dici debet ſe extendere lex æterna: & ita quidem diſtinctè proſequitur & confirmat S. Thomas. Conſonatquè in his omnibus D. Auguſt. lib. 1. de Libero arbitr. cap. 5. & 6., lib. 5. de Ciuit. c. 11. & lib. 19. c. 12., lib. 22 cont. Fauſtum cap. 27., & alibi, dicens legem æternam eſſe rationem diuinæ mentis qua cuncta gubernantur & ordinantur, eiquè omnia ſubiacere, eſſe directionem aut volũtatem diuinam circa omnes res creatas, & ſimilia.

Quapropter, admittenda omnino eſt hæc acceptio legis æternæ, pro ipſa prouidentia diuina, qua deinde in tempore Deus res creauit atque gubernat: & ita lex æterna eſt principium operationum ad extra quæ fiunt in tempore. Imò gubernatio rerum, magis propriè denotat alias operationes quæ conſequuntur & exercentur poſt primam rerum creationem, vt notauimus 1. par. q. 49. ſect. 3. Sed lex æterna ſumitur magis amplè, vt etiam primam rerum creationem & inſtitutionem ſub ſe complectatur, ſicut etiam ſumebatur adæquatè prouidentia, vt notauimus item 1. par. q. 22. ſect. 2. Atque hæc legis acceptio ſumitur planè ex ipſa ſacra Scriptura. Tum in illo modo loquendi, quo Moyſes expreſsit rerum formationem: *Dixit Deus fiat lux, & facta eſt lux;* *Vno modo eſt Prouidentia Dei.*

Fiat firmamentum, & fecit Deus firmamentum: hic enim loquendi modus ſe habet per modum imperij, præcepti, & legis. Tum præſertim in illis verbis Pſalmi 148. *Ipſe dixit & facta ſunt, ipſe mandauit & creata ſunt, ſtatuit ea in æternum & in ſæculum ſeculi, præceptum poſuit & non præteribit*: etenim, dicere, mandare, præcipere, denotant actum legis: itaque diuina prouidentia ex qua prodeunt operationes ad extra, æquiualenter vocata eſt lex. Et huic acceptioni legis correſpondet quoque illa, qua ab initio dicebamus ſumi legem pro omni inclinatione naturali rerum creatarum, & qua dicebatur Deus legem poſuiſſe aquis, id eſt illis indidiſſe talem naturam & inclinationem. Et hac etiam ratione, quando Deus operatur iuxta conſuetum rerum curſum, & iuxta ipſam inclinationem rerum, dicitur operari iuxta ordinariam legem: quando verò facit aliquid præter talem ordinem, dicitur facere præter ordinariam legem, dicitur concedere priuilegium, quod priuilegij nomen propriè denotat veluti diſpenſationem & exemptionem à communi lege: & huiuſmodi ſunt miracula: Itéq. præſeruatio Henoc & Heliæ à morte vſque ad finem mundi, & præſeruatio B. Virginis ab omni veniali peccato, dicitur priuilegium. Sic ergo accipitur lex æterna Dei pro diuina prouidentia.

Alio modo magis proprio eſt diuina notitia de actibus moralibus.

At certè in præſenti tractatione de legibus, ſumitur lex propriè directiua in genere moris, pro menſura & directione actuum moralium, quoad honeſtatem & rectitudinem moralem. Ac planè talis acceptio legis pro diuina prouidentia non facit ad rem præſentem, ſed per ſe continebatur inter attributa diuina ſpeculatiuè conſiderata. Quare oportet ſine dubio, aliã acceptionem legis æternæ, propriam pro actibus moralibus & pro genere moris, deſignare, ad diſtinguendos & conſtituendos actus bonos & qui exerceri debent, & actus malos qui vitari debent. Sic dicuntur actus mali eſſe contra legem æternam, & hoc pacto Auguſt. definiuit peccatum, *Dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam*, vt cõmemorauimus cum D. Thoma ſupra quæſt. 71. & contra verò actus boni dicuntur eſſe iuxta legem æternam, conformes legi æternæ. Item ſumi debet lex æterna, vt ſit regula quædam neceſſariò exiſtens in Deo, quæ non aliter potuerit ſe habere: nam hoc pacto alij actus dicuntur conformes & alij diſconformes legi æternæ, ſpectando naturam & eſſentialem conditionem rerum. Itaque ſic aſſignabitur optimè lex æterna, dicendo eſſe cognitionem & iudicium intellectus diuini de actibus bonis ac debitis, & de actibus malis & illicitis, vt iam dicebamus q. 90. ſect. 3.

Sic eſt prima regula in genere moris.

Hæc ſanè eſt prima regula & menſura actuũ in genere moris, eſt norma directiua noſtrorum actuum, eiquè ſubduntur omnes humani actus, quatenus, morales, ſiue omnes actus creaturarum rationalium, comprehendendo inquam etiam Angelos. Et omnes quidem morales actus, dicuntur, aut prohibiti & vetiti per legem æternam, qui ſcilicit cognoſcuntur & iudicantur à Deo mali & illiciti: aut iuſſi & præcepti, qui nempe cognoſcuntur boni & debiti: aut permiſſi, qui cognoſcuntur indifferentes: aut etiam approbati, qui cognoſcuntur boni ſed non ex obligatione debiti. Neque alius actus imperatiuus & præceptiuus, ſiue ex aduerſo prohibitiuus, poteſt aut debet excogitari & addi in diuina mente ad conſtituendam hanc legem æternam, nec actus inquam voluntatis, nec intellectus. Vnde in rigore hæc lex æterna, eſt iudicatiua, non autem præceptiua: quatenus inquam diſtinguitur præceptum à ſimplici mentis iudicio; ſiquidem per ſe non importat aliud præceptum præter ſimplex diuinæ mentis iudicium.

Refertur etiam ad diuinã voluntatem.

Poteſt autem huiuſmodi iudicium diuini intellectus conſiderari etiam in ordine ad voluntatem ipſius Dei: nam Deus vtique cognoſcit quid ſibi conueniat ac deceat, quid debeat velle & facere. Quamuis enim non habeat neceſſitatem aut debitum abſolutè & ſimpliciter volendi ac faciendi quicquam ad extra: tamen habet ſuo modo ex ſuppoſitione & quoad ſpecificationem: vt ſuppoſito quòd aſſumit rationalem naturam, non poteſt permittere in illa peccatum; ſi vult loqui, debet vera loqui, & non

& non poteſt mentiri: aliaquè ſimilia. Hoc ergo iudicium diuini intellectus, dici etiam poteſt lex reſpectu diuinæ voluntatis, eſtquè ipſi Deo veluti lex naturalis, imò eſt illi eſſentialis. Et ita S. Thomas hac q. art.4. ad 1. ait: *Cùm voluntas Dei ſit ipſa eſſentia eius, idem eſt quod lex æterna*. Et 1.par.q 21. art.1. ad 2. *Impoſſibile eſt Deum velle niſi quod ratio ſua ſapientia habet, quæ quidem eſt ſicut lex iuſtitiæ, ſecundùm quam eius voluntas recta & iuſta eſt, Deus autem ſibi ipſi eſt lex.*

Sed nō dicetur diuina voluntas illi ſubdi.

Attamen dici non debet voluntas diuina ſubdi huiuſmodi legi, ſicut homo dicitur ſubdi legi æternæ, ac etiam legi naturali. Et ita S. Thomas hoc loco ait, *Voluntas Dei non ſubditur gubernationi diuinæ neque legi æternæ*: & hoc idem nos notauimus q. 90 ſect.8. Et ratio eſt, tum quia Deus non ſubditur ſibi ipſi nec alteri ſuperiori: homo autem ſubditur ipſi Deo, & lex noſtra naturalis eſt participatio legis æternæ ſuperioris, vnde ipſi etiam legi naturali dici debet homo ſubijci. Tum etiam voluntas diuina, ne diſtinguitur quidem ab intellectu diuino, tantum abeſt vt illi ſubdatur: at in nobis voluntas ſubditur intellectui. Tum demum voluntas diuina ſimpliciter non poteſt deuiare à recta ratione intellectus diuini, vnde non per modum ſubiectionis & obedientię; ſed per modum naturalis determinationis omnino illi conformatur: at humana voluntas poteſt à lege deflectere, poteſt illi contraire; ſed ſubditur quoad hoc vt teneatur illi ſe conformare.

Lex æterna eſt ſimpliciter vna.

Cæterùm reddit rationem S. Thomas art.1.ad 1., cur dicatur ſingulariter vna lex æterna, & dicantur pluraliter ideæ rerum in Deo: quia inquit, ideæ reſpiciunt proprias ac diſtinctas naturas ſingularum rerum, ſed lex reſpicit bonum commune quod ſe habet vt vnum. At in re clarum quidem eſt, legem æternam eſſe prorſus vnam, quia vna ſimplicisſima eſt diuina ſcientia, vnū iudicium de omnibus actibus moralibus: vna quoque eſt prouidentia cōplectens omnes res creatas. Et ita quoad modum etiam loquendi dici debet vna lex æterna, ſicut dicitur vna ſcientia, vna prouidentia. Dicuntur autem plures ideæ, præcipuè quia ſumuntur pro creaturis ipſis obiectiuè cognitis à Deo. Aut per figuratam loquutionem quatenus diuina eſſentia & ſcientia refertur ad plures & varias creaturas: quæ tamen figurata forma loquendi, non debet ampliari & extendi vltra communē vſum: & ita circa ipſas ideas tractauimus 1. par.q.15.ſect.5. Et ita quidem interdum inueniuntur pluraliter nominari diuinæ leges, nimirum pro diuinis decretis, aut pro ipſis inclinationibus diuerſis quas Deus indidit creaturis: ſed pro notitia diuini intellectus, non niſi ſingulariter nominatur lex æterna.

SECTIO SECVNDA.

Num Lex æterna ſit origo omnium aliarum legum.

Verè lex æterna eſt origo omniū aliarū legum.

COmparando legem æternā ad alias leges, rectè docet S. Thomas art.3., ex illa deriuari omnes alias leges. Probatquè ratione & inductione: quia ex primo mouente deriuatur virtus omnis alterius mouentis, ex primo gubernante deriuatur ratio gubernationis in alios gubernatores, in ciuitate ratio eorum quæ gerenda ſunt deriuatur à Rege in inferiores adminiſtratores, & in artificialibus etiam ratio operum deriuatur ex Architectore ad inferiores artifices: Deus autem eſt primus mouens, primus gubernator, ſupremus Rex, & opifex; mouetquè, gubernat, regit, & operatur per ſuam legem æternam: ergo ex hac deriuantur omnes aliæ leges. Idquè cum tanto rigore ſuſtinet S. Thomas: vt in ſolut.ad 1., etiam legem fomitis defendat aliquo modo deriuari ex lege æterna, inquantum inquit eſt pęna conſequens diuinam iuſtitiam: licèt inquantum inclinat ad peccatum, ſit potiùs contraria legi Dei. Et ad 2. defendit, etiam leges iniquas, quæ tamen non habent veram rationem legis, ſed potiùs violentiæ cuiuſdam, ſecundùm aliquid deriuari ex lege æterna, nempe quantum ad poteſtatem legislatoris. Et ad 3., etiam leges permiſſiuas quorundam malorum deriuari ex lege æterna: quia ex ordine legis æternæ prouenit, quòd

lex humana ſinat & prætermittat ea quæ dirigere non poteſt.

Lex naturalis deriuatur ex lege æterna.

Sed ad plenam explicationem huius rei, diſtinctè enarrare iuuabit, qualiter omnes aliæ leges originem trahant ex lege æterna. Et in primis, lex quidem naturalis manifeſtè eſt ex lege æterna: eſt enim impreſsio quædam & irradiatio diuini luminis in nobis, eſt participatio illius æternæ legis quæ in diuina mente præeminet, eſt veluti tranſcriptio & translatio illius ſupernæ legis in tabulis humani cordis: quod totum ſatis patet ex ſuperioribus, & ex doctrina D. Thomæ in his quæſtionibus, & ex modo loquendi ſacræ Scripturæ antea commemorato. Atque in omnibus lex naturalis conformatur cum lege æterna, dictans quæ ſint mala & illicita, quę ſint bona & debita, & quæ ſint ſimpliciter bona. Imò, quia lex æterna non eſt nobis nota & perſpecta in ſeipſa, per eandem legem naturalem nobis innoteſcit, vt ſciamus quid iubeatur aut vetetur lege æterna, quod nempe iubetur aut vetatur lege naturali. Et rurſus; ſumendo legem naturalem magis amplè & metaphoricè, prout attribuitur omnibus creaturis, & denotat innatam inclinationem cuiuſcumque naturæ ad ſuas perfectiones & operationes: ſic etiam deriuatur ex lege æterna, ſumendo ſcilicet legem æternam magis quoque amplè pro diuina prouidentia, cui omnes ſanè res creatæ ſubduntur. Et in hoc ordine includi debet lex fomitis, ideſt inclinatio appetitus ad obiecta ſenſibilia. Quæ quidem omnibus animalibus & ipſi homini erat per ſe connaturalis, & dabatur à Deo vt auctore naturæ: tamē quia ex diuino beneficio gratuito, veluti abrogata erat hæc lex in homine, ſiue dicamus correcta & emendata, per totalem ſubiectionem ſenſus ad rationem in ſtatu naturæ integræ; tamen amiſſo per peccatum dono integritatis, veluti reuixit illa lex; ideo rectè dicitur de facto ortum duxiſſe ex diuina iuſtitia, quæ adhuc intra ordinem prouidentiæ includitur.

Lex poſitiua deriuatur ex lege æterna.

Deinde lex poſitiua in ſuo genere rectè quoque dicitur deriuari ex lege æterna. Ita de legibus ipſis humanis & ciuilibus ſumitur ex ſacra Script. Prou. 8., quem locum pro hac re affert S. Thom. in argum. *Sed contra: Per me Reges regnant & legum conditores iuſta decernunt*: vbi loquitur diuina & æterna ſapientia, quæ eſt ipſa lex æterna. Ita etiam habetur ex D. Auguſt., qui lib. 1. de Liber. arbitr. cap. 6., vt affert idem D. Thomas in fine corp., dixit, *In temporali lege nihil eſt iuſtum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines ſibi deriuauerint*. Et lib. de Vera Relig. cap. 31. *Conditor legum temporalium, ſi vir bonus eſt & ſapiens, illam ſibi conſulit æternam legem, vt ſecundùm eius incommutabiles regulas, quid ſit pro tempore iubendum vetandumuè diſcernat*. Et in Iure ipſo ciuili l. *Nam* ff. de legibus, dicitur, *Omnis lex eſt inuentio quædam & donum Dei*.

Quia debet illi cōformari.

Ita autem lex poſitiua, ſiue diuina, ſiue humana, deriuatur ex lege æterna: quia vel iubet ea ipſa quæ iubentur per legem æternam, & vetat quæ per illam vetantur: ſicut ſe habent præcepta Decalogi, iam olim tradita a Deo in lege veteri; & plurima etiam præcepta humana, quæ addunt quoque certa ſupplicia contra tranſgreſſores. Et hæc omnia præcepta conferunt ad maiorem notificationem & exactiorem obſeruationem legis æternæ. Vel leges poſitiuæ iubent ea quæ ſaltem bona & conuenientia iudicantur & approbantur per legem æternam. Et hoc pacto dicebat Auguſtinus, probum ac ſapientem legiſlatorem conſulere legem æternam: non quidem quaſi non debeat iubere niſi quod illa lege debetur; ſed quia non debet iubere niſi quod illa lege approbatur. Quare iniquæ & impiæ iuſſiones quæ interdum a Principibus fiunt, non vtique deriuantur hoc pacto ex lege æterna. ſed nec ſunt veræ leges, nec obligant ad ſui obſeruationem.

Et quia ex illa eſt poteſtas ferendi leges poſitiuas.

Rurſus deriuantur leges poſitiuæ ex lege æterna: quia inde eſt poteſtas ferendi tales leges. Et Deus quidem per ſe habet talem poteſtatem: & eſt quoque primus auctor huiuſmodi poteſtatis in quocumque Principe & ſuperiore, vt notauimus q. 90. ſect. 7. Vnde prorſus diuina prouidētia, quæ erat lex æterna in priori acceptione, eſt origo aliarum legū poſitiuarum. Et accedit etiam quòd in exequutione Deus ipſe ita dirigit

rigit

rigit & gubernat res humanas, & mouet mentem Principum, vt fiant certæ leges ad rectum & ordinatum regimen omnis humanæ Reipublicæ. Et ex ſua quoque prouidentia ſinit Deus interdum fieri iuſſiones iniquas, ſinit quædam permitti per leges humanas: ac ſine dubio omnis rerum humanarum euentus ſubditur diuinæ prouidentiæ. Et S.Thomas admittebat, etiam leges iniquas, & leges permiſſiuas malorum, eſſe quoad aliquid ex lege æterna.

Et ex illa eſt vis obligandi. Deriuantur demum leges poſitiuæ ex lege æterna, quia inde originaliter habent vim & efficaciam obligandi. Etenim lex ipſa æterna eſt quæ proponit & dictat, debere nos obedire legibus poſitiuis, malum & illicitum eſſe tranſgredi tales leges. Et hoc pacto dicitur lex poſitiua obligare in conſcientia: quia naturalis ratio in nobis dictat, obediendum eſſe ijs legibus & mandatis: & hęc eſt in nobis lex naturalis, quæ eſt participatio & expreſſio legis æternæ in nobis: itaque tota vis obligandi originaliter deducitur ex lege æterna. Et hac ratione omne peccatum eſt contra legem æternam, iuxta definitionem Auguſtini lib. 22. cont. Fauſt. cap.27., & doctrinã D. Thomæ ſupra q.71.art.6., & nos notauimus antea q.18. ſect.23. Sicut & omne peccatum eſt contra legem naturalem, ideſt contra dictamen rectæ rationis. Diſcrimen autem eſt in hoc, quòd quædam peccata ſunt immediatè contra legem æternam & legem naturalem, non mediante alia lege poſitiua; quia nempe ſunt opera per ſe mala & illicita: quædam verò ſunt ſolùm mediatè contra legem æternam & legem naturalem, nempe mediante alia lege poſitiua, quia lex quædam poſitiua iubet aut vetat aliquid, quod alioqui de ſe non erat debitum aut illicitum; lex autem æterna & lex naturalis dictat & obligat, vt fiat quod iubetur, & vitetur quod vetatur tali lege poſitiua: ſic ergo lex æterna eſt origo omnium aliarum legum quoad vim obligandi. Alia quædam conſiderari poſſunt circa legem æternam, quæ tamen communia ſunt cum lege naturali, & in hac ſunt notiora: ideò illa omnia expediemus quæſtione ſequenti.

QVÆSTIO NONAGESIMAQVARTA
De Lege Naturali.

IN ſex Articulos præſentem quæſtionem diſtribuit S.Thomas. Primò docet, legem naturalem non eſſe formaliter habitum, quia potiùs eſt quid per rationem conſtitutum: poſſe tamen dici habitum, tanquam id quod habitualiter retinetur in mente, etiam ſi non actualiter conſideretur. Secundò, legem naturalem continere vnum primum & vniuerſale præceptum, quod bonum ſit faciendum & malum vitandum; & conſequenter continere alia plura præcepta iuxta rerum diuerſitatem, quæ in illo primo fundantur. Tertiò, omnes virtutum actus eſſe de lege naturæ inquantum ſunt actus virtuoſi, quia omnes ſunt iuxta iunclinationem humanæ naturę: ſed non omnes eſſe de lege naturę inquantum in ſuis ſpeciebus conſiderantur, quia multa pręcepta ſunt quę potiùs ab ipſis hominibus adinuenta ſunt. Quartò, legem naturalem eſſe vnam & ęquè notam apud omnes, quantum ad quędam pręcepta vniuerſalia & communia; ſed quantum ad concluſiones quaſdam magis particulares, deficere in quibuſdam ob varias circunſtantias & deprauationem rationis. Quintò, poſſe quidem addi alia pręcepta ſupra naturalem legem, non autem poſſe ſubtrahi vlla pręcepta ex naturali lege, niſi fortè in quopiam particulari caſu ob impedimenta & incidentes circunſtantias. Sextò demũ naturalẽ legem non poſſe deleri à cordibus hominum quoad principia & pręcepta cõmunia; poſſe tamen quoad alias concluſiones, vel propter paſſiones, vel propter prauas perſuaſiones, vel ob prauas conſuetudines.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit Lex Naturalis.

Sententia affirmans eſſe iuſſionem Dei.

AD explicandam rationem & quidditatem legis naturalis, quidam Theologi opinati ſunt, hanc legem eſſe expreſſam iuſſionem Dei per ſuam voluntatem præcipientis quædam fieri & quædam vitari, & hanc iuſſionem eſſe notificatã hominibus pro omni eorum ſtatu & conditione, vocariquè legem naturalem. Sed adhuc diuerſis dicendi modis Auctores huius ſentẽtiæ philoſophati ſunt. Gerſon par.3.tract. de Vita ſpirituali lect. 1. 2. & 3., Ocham in 2. q. 19. ad 3. & 4., Aliacenſ. in 1. q. 14. art.3., & Andræas de Caſtronouo d.48. q.1. art.1., putant, Deum voluntariè ac liberè iuſſiſſe aut vetuiſſe quæcumque dicimus eſſe naturali lege debita aut illicita; ita vt potuiſſet non iubere non vetare, potuiſſet iubere alia, vetare alia, quàm quæ de facto iuſſit aut vetuit; & quòd tunc non fuiſſent debita, aut mala & illicita, illa quæ de facto ſunt. Aliqui verò dicunt, potuiſſe quidem Deum non ferre hanc naturalem legem: ſed quòd adhuc tunc illa quæ de facto ſunt mala & vetita per talem legem, fuiſſent quidem mala, non tamen peccata: aut fuiſſent peccata, non tamen culpa: aut fuiſſent etiam culpa, non tamen offenſa Dei: aut etiam offenſa Dei, non tamen mortalia, ſeu meritoria diuinæ indignationis & æternæ pœnę: aut quòd tunc habuiſſent totam deformitatem moralem per oppoſitionem cum recta ratione, nunc autem habeãt aliam quoque deformitatem per oppoſitionem cum voluntate & lege Dei. Demum Medina hac 1. 2. q. 18. art.1., Victor. in Relect. de Perueníentib.ad vſum rationis, & Suarez lib. 2.de Legib.cap 6., dicunt, illam iuſſionem non fuiſſe liberam ſed neceſſariam in Deo & in voluntate ipſa diuina, ſuppoſito quòd voluit creaturas rationales condere & inſtituere.

Vera concluſio, eſſe lumen rationis.

Aſſerendum tamen eſt, legem naturalem eſſe lumen rationis, & notitiam ipſam humanæ mẽti impreſſam, de ijs operibus quæ per ſe & ab intrinſeco ſunt debita aut illicita, neque ad illam requiri aliam iuſſionem Dei. Ita planè videtur ſupponere S. Thomas hac quæſt. & ſupra q.91. art.2., & vbicumque loquitur de lege naturali. Ita etiam indicauit Hugo de S.Victore lib.1.de Sacram. par. 6. cap. 6 & 7. Ita defendunt Greg. in 2.d.34.q.1.art.2., Gabr.d 35.q.1.art. 1., Almain. lib. 3. Moral.cap.16., Corduba lib. 3. q.10. ad 2., & alij communiter, qui propterea fatentur, legem naturalem eſſe potiùs iudicatiuam & oſtenſiuam, quàm propriè præceptiuam; quamuis per ipſammet notitiam homini inditam, dicantur præcipi ea quæ debent fieri, & prohiberi ea quæ debent vitari, ſumendo nempe nomina præcepti & prohibitionis magis amplè.

Non enim eſt quædã libera iuſſio Dei.

Et primò quidem ſatis certum & exploratum eſt, naturalem legem non eſſe liberam iuſſionem Dei, qua factum ſit vt alia ſint bona & debita, alia mala & illicita. Etenim omnia quæ ſunt debita aut illicita de iure naturæ, non poterant non eſſe talia: nec poterat à Deo fieri, vt licitum aut bonum eſſet, v. g. mendacium, aut odium Dei, & ſic de alijs quæ ſpectant ad naturalem legem: & ita iam notauimus q. 18. ſect. 23., & iterum conſtabit magis ſect.4. huius quæſtionis. Atque in hoc prorſus differunt ea quæ ſunt debita aut illicita lege naturali, ab ijs quæ ſunt debita aut illicita lege poſitiua. Et ideo hæc lex naturalis ex ipſo lumine rationis inuenitur & viget in omnibus gentibus & nationibus, etiam inquam apud illas in quibus nulla notitia fuerit de alia iuſſione & diſpoſitione diuina. Et hoc expreſſit Apoſtolus ad Roman. 2. *Quicumque ſine lege peccauerunt, ſine lege peribunt: Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt: Ipſi ſibi ſunt lex, qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis.* Itaque tandem hoc eſt ita certum & indubitatum, ſicut ſimpliciter certum eſt dari legem naturalem: alioqui fictitiè vocaretur lex naturalis.

Neq; iuſſio addens aliam deformitatẽ in peccato.

Secundò. Neque lex naturalis eſt quędam libera iuſſio Dei, addens aliam denominationem, aut deformitatem, vltra malitiam moralem quam tales actus de ſe naturaliter habent. Tum quia hoc ipſo quod actus humani, ſunt moraliter mali, omnino ſunt peccata, ſunt culpa, ſunt

ſunt

ſunt offenſa Dei, vt tractauimus antea q. 21. Et in materia graui ſunt peccata mortalia, meritoria diuinæ indignationis & æternæ pœnæ, vt tractauimus q. 88. ſect. 1. Et præſertim in ordine ad Deum, ſatis eſt, quòd eo ipſo actus mali per ſe & ex ipſa natura ſua ſunt contra legem æternam, quia nempe a Deo ipſo cognoſcuntur eſſe mali & non debere fieri: itemquè ſunt contra beneplacitum Dei, diſplicent Deo, auertunt hominem à Deo tanquam primo auctore & vltimo fine naturali. Nec ſecus eſſe poterat: atque adeo non requirebatur alia libera iuſſio Dei. Tum deinde quamuis adſit alia iuſſio libera ex parte Dei, qua prohibentur ijdem actus qui ſunt ex natura ſua mali: tamen lex naturalis dici non deberet hæc alia iuſſio libera Dei, ſed hæc potiùs erit lex poſitiua cadens ſuper eoſdem actus ex natura ſua malos: lex autem naturalis dici debebit antecedenter ad talem liberam iuſſionem Dei: ita ſcilicet vt ſit ſimpliciter neceſſaria. Tum demum, lex quæ liberè fertur à ſuperiore, vtique non eſt per ſe ipſam nota, ſed debet notificari: at certè non conſtat, fuiſſe notificatam aliam liberam iuſſionem Dei circa ea quæ ſunt de iure naturali, apud priſcos homines ante legem moſaycam, in illo inquam ſtatu qui proprio nomine appellatur ſtatus legis naturæ: ac etiam poſtea multis nationibus non fuit notificata: & potuiſſet ſimpliciter nunquam notificari & ferri. At adhuc ſemper & apud omnes, opera mala erant peccata, erant culpa, erant offenſa Dei, habebant deformitatem per oppoſitionem ad Deum: & ad hoc totum ſufficiebat notitia quæ per naturale lumen habetur: ergo ſimpliciter non requirebatur alia libera iuſſio Dei, nec per eam conſtituenda erat lex naturalis.

Neque eſt iuſſio quædã neceſſaria.

Tertiò. Nec lex naturalis eſt alia iuſſio neceſſaria ex parte Dei, diſtincta & conſequens à decreto creandi naturas rationales. Etenim optimè poterat Deus creare tales naturas cum ſuo innato lumine rationis, ad diſcernendum bonum & malum, debitum & illicitum, non adhibendo aliam diſtinctam iuſſionem, qua alia præciperet & alia prohiberet. Imò ſanè hoc ſolùm Apoſtolus tribuere voluit illis Gentibus quæ non habuerunt aliam legem externam. Et præterea, vel talem aliam iuſſionem diſtinctam à voluntate creandi homines, ſufficiebat quòd Deus haberet tantùm intra ſe, vel oportebat vt illam efferret ad extra. Si dicatur primum: incurritur difficultas generalis de huiuſmodi diuinis actibus, quòd non poſſit eſſe & cogitari diſtinctus actus in Deo, niſi penès diſtinctum effectum ad extra: & obuiat difficultas ſpecialis de vigore legis, quia nullam vim habet, nec ad quicquam valet iuſſio, quæ dicatur mente ſolùm concipi & retineri apud legiſlatorem, nec efferri ad extra erga ſubditos. Si dicatur ſecundum: ſequitur, quòd Deus neceſſariò debuiſſet per aliquam operationem externam propalare talem iuſſionem, aut loquendo & ſcribendo, ſicut poſtea fecit apud Moyſem & populũ Hebræorum, aut aliter reuelando: ſed certè nec aderat talis neceſsitas, nec de facto inuenitur talis propalatio ante legem datam in manu Moyſis. Suarez autem indicat, ſufficere ipſum iudicium rationis naturaliter inditum homini. At hoc pacto ſequitur, non aliam eſſe iuſsionem diuinam, aut aliud voluntatis decretum, niſi quo determinauit creare hominem naturæ rationalis, præditum tali iudicio diſcretiuo boni & mali. Neque per naturale iudicium rationis homo aſſequitur aliam Dei iuſsionem, præter legem ipſam æternam: vt patet quia ne docti quidem homines illam cognoſcunt, quam Suarez ſuo illo modo opinandi excogitauit.

Sed conſiſtit in notitia naturali.

Quartò ergo, verè lex naturalis non eſt aliud quàm ipſa notitia indita rationali naturæ, ad diſcernendum bonum & malum, debitum & illicitum. Idquè ſatis patet ex ipſo nomine naturalis legis, imò ex modo loquendi Apoſtoli, & ex communi acceptione tàm ſapientum, quàm vulgarium hominum. Sed rurſus in hoc genere plura conſiderari poſſunt ſpectantia ad huiuſmodi notitiam, in quibus videntur Theologi varijs modis conſtituiſſe & aſsignaſſe rationem legis naturalis. Adeſt obiectum huius notitiæ, nempe propoſitiones ipſæ, de quibus habetur naturale iudicium, videlicet bonum & debitum eſt honorare parentes,

tes, malum & illicitum eſt mentiri, & huiuſmodi aliæ veritates morales. In hoc videtur S.Thomas hic art.1. conſtituere rationem legis naturalis: & ſupra q 90.art.1. ad 2., vbi diſtinxit propoſitiones ſpeculatiuas, & practicas morales, quas ait habere rationem legis, & aliquando conſiderari actualiter, & aliquando habitualiter tantùm teneri Idem affirmauit Maior in 4. d. 1. q.1.§. *Inſuper*, & ex parte Bonau. in 2. d.29. art.2. q 1., & defendit Lorca hic diſp. 6.de Legibus, & Monteſin. diſp.22. q. 2.difficult. 1., qui idem dixerat quoque de lege ipſa æterna q. 1. difficult. 2. Adeſt natura ipſa rationalis, quatenus aliæ actiones ſunt ei conuenientes & ſic moraliter bonæ, aliæ diſconuenientes & ſic moraliter malæ: quod quidem eſt fundamentũ moralis notitiæ & iudicij. In hoc conſtituit rationem legis naturalis, Vaſq.diſp.150.cap.3. Adeſt ratio ipſa naturalis & lumen rationis, nempe vis cognoſcitiua, & mens ipſa ac natura rationalis, prout eſt principium cognoſcendi, quo diſcernimus bonum & malum, debitum & illicitum. In hoc aſsignant rationem naturalis legis vt plurimum Theologi in hac materia, & Abulenſ.in cap.19.Matth.q.30., Sotus lib.1. de Iuſt. & iure q. 4., & alij. Neque ad hoc quicquam refert diſtinctio potentiæ intellectiuæ ab eſſentia animæ. Accedit habitus determinans & inclinans mentem rationalem ad dijudicandum inter bonum & malum, qui vocatur ſyndereſis. Et in hoc videntur aſsignare rationem huius legis, Alenſ. 3. par.q.27., & Bonauent.in 2 diſt.29.art. 2. q.1. Adſunt demum actus ipſi, quibus intellectus iudicat quæ debeant fieri & quæ vitari. In his videntur collocare naturalẽ legẽ, Caiet. Conrad. & Medina hic art.1.Sotus lib 1. de Iuſt. & iure q.4. art. 1., & Antonin. 1.par. tit. 3.cap.1.

Et propriè eſt lumen rationis, ſeu mens rationalis.

Inter hæc omnia, maximè propriè dicetur lex naturalis conſiſtere in natura & mente rationali, quatenus apta & determinata ad ferendum iudicium, quæ eſt notitia in actu primo de ijs quæ bona & quæ mala ſunt, de ijs quæ debita & quæ illicita ſunt. De hac enim maximè verificantur verba Apoſtoli, quibus naturalem legem deſcripſit, & alia quæ dici ſolent de lege naturali. Sed & alij quoque dicendi modi, non ſunt reijciendi: ſed poteſt etiam ſic accipi nomen legis, & interdum ita accipitur. Sic dicitur lex Decalogi, præcepta Decalogi, illæ propoſitiones quæ tanquam obiectum proponũtur, vt colatur Deus, honorentur parentes, & reliqua. Et natura rationalis, quatenus antecedenter eſt veluti terminus conuenientiæ & diſcõuenientiæ actuum bonorum & malorum, ſe habet tanquam prima menſura, & fundamentaliter lex. Syndereſis autem ſumi ſolet pro facultate ipſa naturali, & à quibuſdam vocatur habitus naturalis & innatus: & reuera eſt mens ipſa rationalis prout attingit obiecta moralia, quam dicebamus eſſe proprijſsimè legem: & ſic intelligi debet Baſilius relatus à S. Thoma hic art.1. in 2. argumento. Si autem ſumatur habitus diſtinctus & ſuperadditus potentiæ, reducitur quoque ad naturalem legem. Actus demum rationis, ſunt vtique proxima & immediata regula operandi, & ex quibus in exercitio pendet moralis bonitas & malitia actuum, vt tractauimus q.18, & profertur ſub nomine conſcientiæ: itaque ſe habent tanquam lex. Sed tamen quia naturalis lex ſemper in anima permanet, actus autem non ſunt ſtabiles & ſemper permanentes: ideò multò potiùs lex dicitur mens rationalis, quæ eſt principium talium actuum.

Eſtq; vna in omnibus.

Atque hinc tandem patet, qualiter lex naturalis ſit vna apud omnes homines. Vt enim docet optimè S. Thom, art 4., vna & eadem eſt quoad communia principia: at quoad particulares concluſiones poteſt in aliquo deficere, vel quantum ad rectitudinem, vel quantum ad notitiam. Etenim natura rationalis, & lumen rationis, eſt vnius & eiuſdem ſpeciei in omnibus hominibus. At caſus particulares variari poſſunt penes diuerſas occurrentias & circunſtantias: vtpotè lex naturalis per ſe in omnibus dictat, debere reſtitui depoſitũ vero domino: ſed deficeret in caſu particulari, quando dominus vti vellet ad oppugnandam patriam, tunc enim lex naturalis non obligat reſtituere: & ſic in alijs ſimilibus. Et rurſus poſſunt quædam

dem ignorari apud quoſdam, & tunc deficit lex naturalis quoad notitiam; & hæc ignorantia poteſt eſſe non ſolùm vincibilis, ſed etiam interdum inuincibilis & excuſans à culpa, vt iam diximus q. 76. ſect. 4. Item patet, qualiter lex naturalis in vnoquoque homine contineat plura præcepta: vt enim explicat S. Thomas art. 2., pro diuerſitate rerum in quas inclinat humana natura, deſignantur & ordinantur plura præcepta: dicitur autem vna lex naturalis, vnum ius naturale, omnia complectens.

Qualiter præcepta naturalia ſint iuxta voluntatem Dei.

Sed aduerſus reſolutionem traditam Obijcies primò ad probandum legem naturalem eſſe iuſſionē voluntatis Dei. In ſacris Litteris, & apud ſanctos Patres; qui ſeruat mandata, inter quæ includuntur vtique præcepta legis naturalis, dicitur facere voluntatem Dei; & qui non ſeruat, dicitur facere contra voluntatem Dei: ita habetur ex Matth. 6., Lucæ 12., 1. Ioan. 2., & alijs locis. Idque debebit intelligi de voluntate Dei præceptiua, quæ nos obligat ad faciendū vel non faciendum: ergo hæc eſt lex naturalis. Et expreſsè Auguſt. lib. 22. contra Fauſtum cap. 27., vbi definit peccatum quod eſt contra legem, explicat legem eſſe rationem vel voluntatem Dei: & lib. 2. de Peccator. merit. & remiſſ. ait, non eſſe peccatum quod non ſit contra diuinam iuſſionem. Similiter Anſelm. lib. de Volunt. Dei ait, non ſeruare voluntatem Dei quicumque facit contra legem: & in Proſolog. c. 11., illud eſſe iuſtū & bonum, quod eſt volitum à Deo. Alijque Patres ijſdē modis loquuti ſunt.

Reſpondetur, hæc dici: tum quia de facto, ex ſua voluntate, ad magis vrgendos homines, Deus protulit quoque externam legem, qua iuſſit ea ipſa quæ debebantur ex lege naturali; quamuis non eſſet neceſſaria talis externa prolatio legis: tum etia quia ex natura ſua Deus habet diſplicentiā de actibus malis, & complacentiam de actibus bonis, ac de obſeruantia legis; & huiuſmodi affectus in voluntate Dei intrinſecè comitatur legem æternam quæ eſt in mente Dei, eſtque in Deo neceſſarius ſicut ipſa lex æterna; atque ratione huius affectus dicitur facere iuxta voluntatem Dei quicumque ſeruat legem, & facere contra voluntatem Dei qui frangit legem, vt iam diximus antea q. 18. ſect. 24. Non tamen in hoc conſiſtit lex naturalis, neque lex æterna: ſed lex propriè eſt aliquid rationis, nempe lex æterna rationis diuinæ, & lex naturalis rationis humanæ.

Quæ & qualis notitia habeat rationem & nomen legis.

Obijcies ſecundò rationes quas affert & vrget Suarez. Lex naturalis eſt propriè lex: ſed ſola notitia in mente exiſtens non poteſt dici lex: ergo requiritur alia iuſſio Dei. Rurſus datur notitia in mente, etiam de ijs quæ ſola humana lege prohibentur: ſed hæc notitia non eſt lex, ſed ſupponit legem; non eſt regula bonitatis & malitiæ, ſed ſupponit: ergo ſimiliter ſe habet notitia de ijs quæ iure naturali mala ſunt. Item datur etiam in mente Dei notitia de ijs quæ bona aut mala ſunt; ergo etiam reſpectu voluntatis diuinæ daretur lex naturalis in Deo: non enim officit rationi legis, quòd Deus non habet ſuperiorem; ſiquidem lex naturalis in nobis non eſt à ſuperiore: neque identitas inter intellectū & voluntatē Dei; quia ſufficiet diſtinctio rationis. Demum, notitia de actibus bonis & malis, poteſt eſſe in quocumque, etiam æquali & inferiori reſpectu ſuperioris: & magiſter quoque docet diſcipulos quæ ſint bona & quæ mala: hæc autem omnia non conſtituunt legem: ergo requiritur alia iuſſio Dei quæ conſtituat veram legem.

Reſpondetur. Lex naturalis eſt propriiſſimè lex talis, & huiuſmodi propriiſsimè eſt notitia ſeu mens rationalis eo modo quo explicauimus. Notitia autem quæ habetur de ijs quæ humana lege prohibentur, eſt quidem notitia de ipſa lege humana: ſed quoad ius naturale, lex eſt ipſa mens rationalis dictans quæ ſint ex natura rei illicita & quæ ſint debita, ſecluſa omni alia iuſſione: & hæc eſt regula directiua hominis in genere moris. Ac etiam reſpectu voluntatis diuinæ, eſt tanquam lex naturalis, ipſum iudicium diuini intellectus: non tamen per modum ſubiectionis, ſed per modum ſimpliciſſimæ conformitatis, aliter quàm ſe habet lex naturalis in nobis, vt iam explicauimus q. ſuperiori. Quamuis demum vnus habeat notitiam de ijs quæ alter debet facere aut cauere,

re, & quamuis magiſter doceat diſcipulum; hæc non eſt lex, quia non per ſe obligat alterum: at notitia quam vnuſquiſque habet, eſt regula eum per ſe obligans, & ita mens rationalis eſt propria lex naturalis vniuſcuiuſque, etiam ſecluſa quacumque alia iuſsione voluntatis Dei.

Nō requirebatur alia iuſsio.

Obijcies tertiò ex eodem: quia etiam ſi dicatur lex naturalis in nobis, adhuc fatendum erit, præcepta omnia eſſe contra veram legem alicuius ſuperioris, nempe Dei. In hoc enim ſenſu dixit Apoſtolus ad Roman. 4. *Vbi non eſt lex, nec præuaricatio*: & Auguſt. deſignauit peccatum, quòd ſit contra legem Dei, quòd ſit vetitum à Deo: & ſic etiam Ambroſ. lib. de Paradiſo cap. 8.

Reſpondetur. Peccata omnia ſunt contra legem Dei quæ eſt lex æterna, cuius participatio & veluti promulgatio eſt lex noſtra naturalis. Et ſic verificantur optimè verba Apoſtoli, & illorum Patrum: imò Auguſt. expreſsè nominauit legem æternam.

Sed ex Dei prouidētia addita eſt.

Obijcies quartò ex eodem. Deus habet perfectam prouidentiam hominum: ergo ad illum tanquam ſupremum rectorem & gubernatorem ſpectabat, vt ſua iuſſione mandaret fieri aut non fieri, ea ipſa quæ ex natura rei debebant fieri aut non fieri. Et ea quæ fiunt contra rationem, vtique diſplicent Deo, & ſunt contra voluntatem Dei, voluntatem ſcilicet obligatiuam & imperatiuam: ergo agnoſcenda eſt peculiaris iuſsio ex voluntate Dei, & hæc dicetur eſſe vera lex naturalis.

Reſpondetur. Prouidentia Dei non debebat neceſſariò afferre aliam iuſsionem, præter impreſsionem luminis naturalis in nobis: tamen ex abundantia protulit etiam externam iuſsionem in lege Decalogi, vt notum eſt. Et contra etiam Dei voluntatem ſunt peccata: ſed ex natura rei ſatis erat quòd eſſent contra voluntatem complacentiæ, vt iam diximus. An verò hæc alia iuſsio Dei addiderit aliquam maiorem malitiam ac deformitatem in peccatis, dicemus poſtea circa legem poſitiuam, quia reuera illa eſt lex poſitiua circa eandem materiam legis naturalis.

SECTIO SECVNDA.

Ad quæ ſe extendat & obliget Lex naturalis.

Ivxta illam acceptionem qua ſumebatur ius naturale prò inclinatione naturæ operantis ex cognitione, atque adeò commune erat hominibus & brutis; Vlpian. in Inſtit. Tit. de Iure naturali §. 1., & in ff. Tit. de Iuſt. & iure l. 1., extēdit ius naturale ad omnes actiones naturæ conformes & cōmunes etiam brutis, quales ſunt maris & fœminæ coniunctio, filiorum ſuſceptio & educatio, ac ſimilia. Iſidorus etiam lib. 5. Etymolog. cap. 4., & refertur in Decreto cap. *Ius naturale* diſt. 1., ſumens ius naturale ſpecialiter in homine eiuſquè rationali natura, ad huiuſmodi etiam actiones, prout ſcilicet ab hominibus exercentur, extendit ius naturale. Quia nimirum accepit ius naturale in hominibus ita amplè, prout actus legis erat, etiam permittere & concedere, vel inſuper approbare: atque ita vltimo loco recenſens, *Violentia per vim repulſio*, ſubdit, *Nam hoc, aut ſi quid huic ſimile eſt, nunquam iniuſtum, ſed naturale æquumquè habetur*. Et hoc ſanè pacto dicitur defenſio eſſe de iure naturæ: & quòd vim vi repellere liceat. Itaque lex naturalis ſic ſe extendit ad omnes actiones honeſtas & licitas: non quidem ad eas obligando, ſed concedendo, aut etiam approbando. Itaque ſumendo magis propriè ius & legem pro regula obligante; videndum à nobis eſt, ad quæ ſe extendat lex naturalis per modum obligationis, ſiue ad quænam obliget.

Lex naturalis ſe extendit & obligat etiā ad ſpecialia opera.

D. Thomas art. 2. indicat, legem naturalem ſiſtere in primis & vniuerſalibus principijs moralibus: ait enim, *Præcepta legis naturæ ſe habent ad rationem practicam, ſicut principia prima demonſtrationum ſe habent ad rationem ſpeculatiuam*: & infra proponit quænam ſint, *Primum præceptum legis eſt, quòd bonum eſt faciendum & proſequendum, & malum vitandum*. Attamen, ſatis certum & apud omnes exploratum eſt, legem naturalem ſe extendere etiam ad deſignandum in ſpeciali, quænam ſint bona & facien-

cienda, quæ ſint mala & vitanda: ſiue ſe extendere ad illa quoque quæ tanquam concluſiones colliguntur ex prioribus principijs. Sic planè affirmat S. Thomas in toto articulo, & in tota hac quæſtione. Sic vtique præcepta Decalogi dicuntur eſſe de lege naturali: & præcepta naturalia ſunt, honorandos eſſe parentes, reſtituendum eſſe alienum, non eſſe adulterandum, & reliqua huiuſmodi. Etenim lumen ipſum naturale, non ſolùm edocet prima principia ſtatim ex terminis nota, ſed etiam alias concluſiones quæ per diſcurſum colliguntur: & hoc ita in practicis & moralibus, ſicut in abſtractis & ſpeculatiuis. Atque in vniuerſum adæquatè diſtinguitur apud nos, obligatio naturalis, & obligatio poſitiua: & ſub obligationem naturalem cadunt omnia illa, quæ non ex libera & arbitraria iuſsione Superioris iniunguntur, ſed ex ſe ipſis & ab intrinſeco ſunt debita aut illicita: planè ergo naturalis lex non ſiſtit tantùm in primis & vniuerſalibus principijs, ſed ſe extendit etiam ad particularia quæquè quæ ex illis deducuntur.

Verùm eſt tamen, quædam promptiùs & manifeſtiùs deduci ac demonſtrari, ad quæ proinde naturale lumen magis clarè & perſpicuè inclinat. Alia verò ſunt, quæ maiori induſtria & ratiocinatione indigent. Vnde de huiuſmodi præceptis iuris naturalis, quæ non ſunt adeo perſpicua, contingere poteſt interdum ignorantia inuincibilis, excuſans à culpa, vt tractauimus antea q. 76. ſect. 4. Imò quædam ſunt, quæ ſub opinione verſantur, & non pluſquàm probabiliter ex communioribus principijs colliguntur, & apud ipſos peritos ac doctos controuertuntur.

Se extendit ad omnes virtutes. Ex alia parte, S. Thomas art. 3. affirmat, & rurſus confirmat infra q. 100. art. 2., legem naturalem ſe extendere ad omnes virtutum actus: explicat autem, id intelligi de omnibus actibus formaliter vt virtuoſi ſunt, non verò materialiter & in proprijs ſpeciebus. Sed adhuc id eſt difficile, quia non apparet qualiter omnes virtutum actus cadant ſub legem naturæ. Poteſt tamen id verificari pluribus modis. Vel ſumendo legem, non tantùm prout obligantem & præcipientem, ſed etiam prout approbantem, quo pacto omnes actus boni dicuntur rectæ rationi & lumini naturali conformes; & ſic vtique lex naturalis ſe extendit ad omnes: & S. Thomas ſecundo loco citato explicat, alia opera cadere ſub obligatione præcepti, & alia ſub admonitione conſilij. Vel ſumendo legem propriè vt obligantem: ſic lex naturalis ſe extendit ad omnes virtutes, quia obligat ne fiat contra vllam virtutem, prohibet omnia peccata contra quamcumque virtutem. Vel etiam ſumendo opera ipſa virtutum; lex naturalis ſe extendit ad omnes virtutes, vt interdum obliget ad exercẽdos actus earũ, occurrentibus ſcilicet certis conditionibus & circunſtantijs, & obligando ſaltem ſub veniali: non tamen quòd ſemper lex obliget ad ſingulos virtutum actus qui fieri poſsint.

An ſe extendat etiã ad modum virtutis. Affirmat etiam S. Thomas eadem q. 100. art. 9., obligationem legis extendi non tantùm ad opus virtutis, ſed ad modũ quoque virtutis, quoad duas conditiones: nempe vt quiſque faciat opus virtutis, ſciens & volens, ideſt faciat ex certa ſcientia, & ex recta intentione. Et ad primam quidem conditionem ait hominem obligari per omnem legem, ſiue diuinam ſiue humanam: ad ſecundam verò non obligari per legem humanam, ſed tantùm per legem diuinam, intelligens vtique naturalem, ad quam ſanè ſpectant præcepta Decalogi, de quibus eo loco tractabat. Quoniam verò Ariſtoteles 2. Ethicor. cap. 4. aliam tertiam conditionem addidit in opere virtuoſo, nempe vt fiat firmiter & immobiliter, ideſt ex habitu: rectè docet S. Thomas, nullam legem obligare ad hanc conditionem. Sed etiam circa illas duas conditiones, ſtatim ſe offert difficultas: quoniam dum quis abſque vlla cogitatione aut recta intentione, non occidit, non furatur, vtique non delinquit in legem: ergo lex non eum plus obligat. Ac etiam ſi quis ignorans alterius indigentiam vel dominium in certam rem, caſu dat id quod reuera debebat, verè ſatisfacit legi obliganti dare eleemoſynam aut reſtituere alienum: & ſimiliter ſi delinquens aut ebrius det: nec poſtea diſcens quod ignorabat, aut in ſe reuerſus, tenebitur

ad

ad aliud quicquam. Et rurſus ſi quis,ex intentione inanis gloriæ, aliovè tali motiuo, ſuccurrat indigenti aut ſoluat debitum, verè dicetur ſatisfeciſſe obligationi dandi eleemoſynam aut ſoluendi debitum. Non ergo extenditur obligatio legis ad huiuſmodi modũ operis.

Propter hæc aduertendum eſt, dupliciter poſſe ſeruari legem, vno modo vt obſeruatio legis ſit verè digna laude & præmio, alio modo quantùm præcisè ſufficit ad euadendam culpam. Illo modo requiritur ſine dubio vtraque illa conditio in omnibus præceptis, tàm negatiuis quàm affirmatiuis, nempe vt quis ſciens & cogitans in ſtatu libertatis, ac etiam intendens & eligens intuitu honeſtatis, determinet ſeruare legem. Hoc autem non eſt, talem modum cadere ſub obligationem legis, ſed eſt requiri ad hoc vt obſeruatio legis valeat ad laudem & præmium. Alio modo, præcepta ſanè negatiua ſeruari poſſunt per ſolam negationem actus contrarij: nec talia præcepta per ſe plus obligant. Præcepta verò affirmatiua, per ſe quidem obligant ad opera ſcienter & liberè facienda: nam vtique obligatio dirigitur ad actus humanos & liberos. Attamen per accidens fieri poteſt, vt per opus factũ abſque ſcientia & abſque libertate, tollatur obligatio præcepti, nempe ob ſubtractionem & mutationem materiæ: vtpotè qui ignoranter, aut non ſui compos, dedit alteri rem illius, non tenebitur poſtea amplius dare, quia ſubtracta eſt materia talis debiti: & qui ſic etiam erogauit eleemoſynam, non tenebitur poſtea iterum dare, quia iam ceſſauit indigentia alterius. Per ſe etiam obligant præcepta affirmatiua, vt fiant opera ex genere ſuo bona & honeſta: tamen non ſingula quæque præcepta obligant, vt ipſa opera fiant ex amore honeſtatis & cum omnibus circunſtantijs honeſtantibus actum: ſed benè quidem tota lex naturalis cum ſuis præceptis obligat, vt non apponatur indebitus finis vel vlla mala circunſtantia. Quare qui dabit eleemoſynam indigenti, vel ſoluet debitũ creditori, ex motiuo inanis gloriç, non peccabit quidem contra præceptum naturale miſericordiæ aut iuſtitiæ, ſed humilitatis; & qui comedit gratia voluptatis, non peccat contra obligationẽ ſubſtentandi vitam, ſed peccat per gulam. Ita ergo dici debebit vniuerſitas legis naturalis obligare ad talem modum operandi, vt opus virtutis nulla ex parte vitietur. Et in hoc ſenſu dictum eſt Deuter. 16. *Iuſtè quod iuſtum eſt exequeris*.

Quærit vlteriùs S. Thomas ea q. 100. art. 10., num lex obliget ad modum charitatis in operibus virtuoſis. Et rectè reſpondet, extare quidem proprium præceptum charitatis obligans ad diligendum Deum: non tamen obligari hominẽ facere quæcũque alia opera ſub modo charitatis, ideſt ex motiuo charitatis ſeu dilectionis Dei: & ita in præcepto honorandi patrem, non includi quod honoretur pater ex charitate, ſed ſolùm quod honoretur pater. Plura autem pro hac re nos diximus antea q. 55. ſect. 1., vbi oſtendimus dari actus verè & ſimpliciter bonos, etiam abſque fide & charitate; non ſolùm inquam abſque charitate infuſa & ſupernaturali, ſed etiam abſque quacumque dilectione ordinis naturalis. Verè autem lex ipſa naturalis, etiam ſi Deus non eleuaſſet hominem ad ſtatum ſupernaturalem, obligaſſet hominem ad diligendum Deum vt auctorem & finem naturalem, vt ſummum bonum naturale: datur enim quoque naturalis dilectio Dei, vt nunc ſupponimus.

Non ſe extendit ad modũ charitatis.

Cæterùm dici tandem poteſt lex naturalis extendi etiam ad actus & opera ſupernaturalia. Etenim ſuppoſita inſtitutione ſtatus ſupernaturalis, quædam præcepta ſunt, quæ homini ad talem ſtatum aſſumpto, ex Dei vel Eccleſiæ arbitrio & voluntate ponuntur, atque adeò ſub lege poſitiua continentur. Quædam verò præcepta ſunt, quæ ex ipſamet inſtitutione eiuſquè natura reſultant: vtpote ex eo ipſo quòd Deus eleuauit hominem ad beatitudinem ſupernaturalem, vtique tenetur & obligatur homo tendere & conari ad obtinendam talem beatitudinem per media opportuna: ex eo quòd Deus reuelauit myſteria ſupernaturalia, oritur vt homo teneatur illa credere & confiteri: & ex eo ipſo quòd Chriſtus inſtituit certa ſacramenta neceſſaria ad ſalutem, oritur obligatio ſuſcipien-

Se extẽdit etiam ad opera ſupernaturalia.

ſcipiendi ſuo tempore talia ſacramenta, & in miniſtris obligatio quomodo præbere debeant. Itaque etiam intra hæc præcepta diſtinguuntur, alia poſitiua, & alia naturalia.

Dicitur autē ex hac parte lex naturalis, reſpectu ipſiuſmet ſtatus ſupernaturalis: quia videlicet ex natura ſtatus ſupernaturalis oritur talis obligatio, eaquè eſt connaturalis illi ſtatui. Sic viſio ipſa beatifica dicitur connaturalis intellectui eleuato per lumen gloriæ, & virtutes infuſæ dicuntur cōnaturales gratiæ ſanctificanti. Item dicitur lex naturalis reſpectu luminis rationis: quia hoc ipſum lumen dictat & præcipit, debere talia opera fieri ſuppoſito tali ſtatu: nempe lumen ipſum rationis dictat debere credi ea quæ ex diuina reuelatione proponuntur; & ideo myſteria fidei dicuntur euidenter credibilia, licèt in ſe non ſint euidentia, quia nimirum euidenti lumine rationis conſtat debere credi. Attamen, quamuis natura ipſa ita doceat, tamen non per ſe habet vires ſufficientes ad exercenda talia opera ſicut oportet, ſed indiget ſuperiori auxilio diuinę gratiæ, & ita ſimpliciter ſunt opera ſupernaturalia: ideoquè non ſufficit lex, ſed maximè requiritur gratia: & dicetur lex naturalis, etiam reſpectu talium operum ſupernaturalium. Quod tandem explicatur magis: quia hoc pacto vocatur lex naturalis, ad diſtinctionem ſolius legis poſitiuæ, non autem ad diſtinctionem legis ſupernaturalis. Vnde, ſicut ſub lege poſitiua rurſus diſtinguuntur præcepta naturalia & ſupernaturalia: ita quoque ſub lege naturali illo modo ſumpta, deſignantur præcepta naturalia diſtincta à ſupernaturalibus, & præcepta ipſa ſupernaturalia.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Lex naturalis poſſit deleri, & diſpenſari, aut emendari.

QVærit S. Thomas hic art. 6., num lex naturalis poſſit ex humano corde deleri; & poſtea q. 100. art. 8. quærit, num præcepta Decalogi poſſint diſpenſari. conſtat autem præcepta Decalogi eſſe expreſſionem legis naturalis. Et hoc quidem loco intendit, legem naturalem extantem originaliter in mente Dei, nō poſſe aboleri in mente hominum, niſi per ignorantiam & errorem in aliqua materia. At quærendum eſt, num poſſit in ſe, & in re ipſa, lex naturalis, ſeu præceptum vllum naturale, aut ſimpliciter deleri & abrogari: aut ſaltem in aliquo caſu ſeu pro aliquo homine diſpenſari, diſpenſatio enim eſt veluti quædam partialis relaxatio & abrogatio legis. Emendatio autem legis, eſt quædam declaratio & interpretatio, quòd ceſſet obligatio legis in certo aliquo caſu, contra vniuerſalem rigorem ipſius legis.

Sententia affirmans poſſe deleri & diſpēſari poteſtate diuina.

Illi Auctores qui volebant, omnia peccata ideo eſſe peccata quia erant per legem prohibita, & Deum voluntariè ac liberè tuliſſe talem legem, pariter voluiſſe videntur, potuiſſe totam legem mutari, & poſtquam lata fuerat potuiſſe deleri, & in quacumque ſui parte diſpenſari: quos Auctores allegauimus iam initio ſectionis primæ. Alij præterea ſunt, qui ſaltem ex parte aliqua putarunt, legem naturalem poſſe à Deo diſpenſari, licèt non in totum abrogari. Bonau. in 1. d. 47. q. 4. opinatus eſt, præcepta illa Decalogi quæ dicuntur primæ tabulæ, ideſt illa tria quæ attingunt Deum, non poſſe diſpenſari; alia autem quæ dicuntur ſecundæ tabulæ, & ſunt reliqua quæ attingunt proximum, benè poſſe diſpenſari. Et fauet Bernard. lib. de Præcepto & diſpenſat. c. 3. Item Scotus in 3. d. 37. q. 1. & Gabr. q. 1. art. 2. opinati ſunt, duo quidem prima præcepta Decalogi non eſſe diſpenſationis capacia, ſed benè alia poſſe diſpenſari: dubitant autem de tertio præcepto, quatenus abſolutè continente cultum Dei: alioqui quantum ad determinationem obſeruationis ſabbati, non eſt præceptum naturale, ſed poſitiuum. Aliter Maior in 2. d. 37. q. 10. vult, præcepta quidem negatiua vt plurimum non poſſe diſpenſari, ſed præcepta affirmatiua, & negatiuum *Non occides*, poſſe diſpenſari. Durand. verò in 1. d. 47. q. 4. vult, etiam affirmatiua circa Deum non poſſe diſpenſari, ſed ſolùm affirmatiua circa proximum. Rurſus Sotus

tus lib. 2. de Iuſt. & iure q.3. art. 8., & Conrad. & Medina q. 100. art. 8., Thomas Sanchez lib. 7. de Matrim. diſp.8., & quidam alij dicunt, omnia quidem præcepta Decalogi eſſe indiſpenſabilia, ſed alia quædam extra Decalogum poſſe diſpenſationē admittere, vt potè præceptum reddendi depoſitum. Et allegatur etiam pro hac parte S.Thomas ibi q. 100.art.8, dum ait cadere poſſe diſpenſationem in alia præcepta præter Decalogum. Sed id quod S. Thomas admittit, planè ſpectat ad legem poſitiuam; ponit enim exemplum, poſſe cum aliquibus diſpēſari in ſtatuto Reipublicæ obligante ciues per ſingulos vicos ad cuſtodiam ciuitatis. Limitant magis aliqui, dicentes, poſſe ſolùm diſpenſari illa præcepta, quæ per conſequentiam tantùm probabilem & non neceſſariam deducuntur ex primis principijs & præceptis iuris naturalis: pro qua re Montesin.diſp.26.quæſt. vnica difficul.3. affert exemplum antiquæ diſpenſationis de pluralitate vxorum.

Sententia affirmans, poſſe etiā poteſtate humana. Vlteriùs, indicarunt aliqui non ſolùm de potentia abſoluta poſſe Deum ipſum immediatè diſpenſare in præceptis naturalibus: ſed etiam contuliſſe de facto hanc diſpenſandi poteſtatem Principi, aut ſaltem ſummo Pontifici; ſiquidem non debebat ab hominibus in hac vita adiri Deus ipſe in ſe ad petēdas diſpenſationes, ſed ad conuenientem gubernationem debebat extare talis poteſtas inter ipſos homines. Ita ſignificant Gloſſa ciuilis in l. *Manumiſſiones* & l. *Ius ciuile* ff.de Iuſtitia & iure, & Gloſa canonica in cap. *A nobis* de Decimis, Abbas & alij Canoniſtæ in idem caput, Angelus in ſum.verbo *Papa*, Nauarr.Conſil.1. in cap. *Quæ filij* num. 8., Sanchez lib. 8. de Matrim.diſp.6., & quidam alij. Afferuntur autem plures caſus in quibus vel immediatè a Deo, vel ab humanis ſuperioribus, videtur facta diſpenſatio in varijs præceptis legis naturalis, quos caſus infra commemorabimus.

Sententia affirmās, poſſe ſaltē emendari. Faciliùs autem aliqui concedunt, in legem naturalem cadere poſſe, pro caſibus quibuſdam particularibus, emendationem & interpretationem, quæ dicitur Epijkia, eamquè fieri poſſe ab ipſis hominibus, declarando nempe quòd naturale præceptum in tali caſu non obliget. Ita affirmant Felinus in cap. *Quæ in Eccleſiarum* de Conſtit.num.26., Nauarr. Conſil.4.de Deſponſ. impuberum n.16. & 17., Caiet.2.2.q.120.art.1., Sotus lib. 1.de Iuſt.& iure q.7.art.3.ad 3.Lorca hic diſp.36.de Legib., & alij plures, afferentes quoque varios caſus & exempla.

Non poteſt præceptum vllum naturale deleri aut diſpenſari quacumq; humana poteſtate. Dico primò. Non poteſt vlla ex parte lex naturalis, ſeu præceptum aliquod naturale, aut deleri, aut diſpenſari, quacumque humana poteſtate, neque Deus contulit aut conferre potuit talem poteſtatem hominibus. Hæc eſt doctrina D.Thomæ ibi q. 100. art. 8., & aliorum communis. Et demonſtratur manifeſtè ex dictis: quia ſine dubio lex naturalis excedit omnem humanam poteſtatem, non dependet ex vlla humana poteſtate. Sed lex naturalis eſt veritas & notitia, quæ ex natura ipſa rerum, & ex lumine rationis nobis indito, habetur de ijs quæ per ſe & ab intrinſeco ſunt debita aut illicita: nulla ergo humana poteſtate poteſt obligatio vlla naturalis aut abrogari aut diſpenſari: a nullo ſuperiore fieri poteſt, vt licitum reddatur quod iure naturali illicitū eſt, aut deſinat eſſe debitum quod eodē iure debitū eſt. Ac etiam ſi Deus per ſe diſpenſare poſſet, nequaquam contulit talem poteſtatem hominibus: neque oportebat aut expediebat, extare talem poteſtatem inter ipſos homines. Sed nec ſimpliciter poterat à Deo conferri talis poteſtas hominibus: ſiquidem nec à Deo ipſo per ſe diſpenſari poteſt in lege naturali, vt in concluſione ſequenti dicemus.

In nullis caſibus diſpenſatum eſt. Non obſtant autem aliqui caſus, in quibus videtur potuiſſe diſpenſari, ac de facto diſpenſatum fuiſſe, & diſpenſari ſolere, per humanam poteſtatem, aduerſus præcepta quædam naturalia. Propter quod iuuabit ad huiuſmodi exempla ſatisfacere. Vota & iuramenta obligant de iure naturæ, & tamen Pontifex in ijs diſpenſat. Obligatio matrimonij inter coniuges eſt de iure naturæ: & tamen Pontifex diſpenſat, vt diſſolui poſſit matrimonium ratum non adhuc conſummatum. Epiſcopi & Parochi tenentur de iure naturali reſidere in ſuis Eccleſijs, vt colligitur ex Concil. Trident. ſeſſ.23. cap. 1. de Reformatione: & tamen

men plerumque cum ijs diſpenſatur, vt declarat idem Concilium fieri poſſe ex iuſta cauſa. Rurſus, de iure naturæ omnia bona diuitiarum erant communia, & vnuſquiſque erat in ſe liber non alteri ſubditus, ſinguli poterant donare aut teſtamento relinquere prout volebant, poterant per mutuum conſenſum viri & feminæ matrimonium contrahere: & tamen hæc omnia per humanam poteſtatem immutata ſunt, facta eſt rerum diuiſio & appropriatio, inducta eſt ſubiectio & ſeruitus, appoſitæ ſunt variæ conditiones & vincula ad perficiendam donationem, teſtamentum, & matrimonium, Aliaquè ſunt huiuſmodi exempla & caſus.

Ad omnia autem facilè ſatisfiet, conſiderando, ad ius naturale ſpectare obligationem operandi ſtante certa materia aut conditione, interdum verò poſſe materiam ipſam & conditionem immutari per humanam poteſtatem: quare nequaquam diſpenſatur in lege naturali, ſed ſubtrahitur materia in quam cadit lex & obligatio, quod longè diuerſum eſt, vt per ſe conſtat. Sic ergo in exemplis adductis, lex naturalis obligat, vt ſtante promiſſione alteri facta, debeat adimpleri: ſed ſi is cui facta eſt promiſſio eam relaxet, vtique ceſſat obligatio: & ita Pontifex habet poteſtatem relaxandi promiſſionem voto aut iuramento Deo factam. Et ſimiliter habet poteſtatem diſſoluendi contractum inter virum & feminam in matrimonio rato. Itemq. habet poteſtatem relaxandi promiſſionem Epiſcopi & Parochi ad reſidendum in ſua Eccleſia. Deinde conſiderandum eſt, quædam dici de iure naturæ, non quia præcipiuntur, ſed quia conceduntur aut permittuntur; vnde abſque vlla difficultate poſſunt poſtea humana poteſtate aliter determinari aut immutari. Sic ius naturæ concedebat, non autem præcipiebat, vt bona temporalia eſſent communia, & ſinguli poſſiderent ſuam libertatem, poſſentquè de ſe & ſuis bonis diſponere. Sed optimè potuit humana poteſtate fieri, vt bona diuiderentur, & induceretur ſubiectio ac ſeruitus, & apponerentur certæ conditiones in donatione, teſtamento, matrimonio, & alijs. De his autem ſingulis caſibus agendum ex profeſſo erit in proprijs locis. Et illi qui velle videbantur, poſſe diſpenſari aut immutari ius naturale, potiùs intellexiſſe videntur per mutationem materiæ, aut per additionem obligationis, vt explicatū eſt.

Dico ſecundò. Nec à Deo ipſo de potentia abſoluta deleri aut diſpenſari poteſt præceptum vllum legis naturalis. Hæc eſt ſimiliter doctrina D. Thomæ, & aliorum ferè communis. Et idem eſt fundamentum quod habetur ex dictis: quia certè à Deo immutari non poſſunt rerum naturæ: ſed lex naturalis continet ea quæ ex natura ſua ſunt bona & debita, aut mala & illicita: ergo non poteſt a Deo fieri, vt illa ſint indebita, hæc ſint licita. Illi autem qui dicebant, nulla eſſe prohibita quia mala, ſed omnia peccata eſſe mala quia prohibita; ſic abſolutè tollebant omnem legem naturalem, reducentes omnia præcepta ad legem poſitiuam: quod planè eſt contra lumen ipſum rationis: & contra dictum Apoſtoli, *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, eiuſmodi legem non habentes ipſi ſibi ſunt lex, qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, &c.* Et ſimiliter illi qui putabant, præcepta ſecundæ tabulæ, aut præcepta affirmatiua Decalogi, aut aliquod etiam negatiuum, potuiſſe à Deo tolli aut diſpenſari; exiſtimaſſe videntur, non eſſe in rigore præcepta naturalia. Quod etiam eſt prorſus abſurdum. Nam vtique ex natura rei inueniuntur quæ debita aut illicita ſunt, non tantùm circa Deum, ſed etiam circa proximum; & non tantùm inueniuntur quæ debeant caueri, ſed etiam quæ debeant fieri: itaque pariter circa præcepta ſecundæ tabulæ, & circa præcepta affirmatiua, non poteſt cadere diſpenſatio. Et in vniuerſum, omnia præcepta Decalogi, excepto tertio quoad determinationem ſabbati, erant & ſunt partes legis naturalis indiſpenſabilis.

Nec etiam poteſtate diuina.

Neque verò obſtant caſus & exempla quæ ex aduerſo facere videntur. Geneſis 22. Deus præcepit Abrahamo vt immolaret filium, atque adeo diſpenſaſſe videtur in quinto præcepto Decalogi. Exodi 11. iuſſit filiis Iſrael, vt peterent & auferrent Aegyptijs, vaſa aurea & ar-

Et in nullo caſu diſpenſatum à Deo eſt.

gentea, atque adeo diſpenſaſſe videtur in ſeptimo præcepto. Oſeæ 1. iuſſit Prophetæ, vt accederet ad mulierem fornicariam, & faceret filios fornicationum, vnde videtur diſpenſaſſe in ſexto præcepto. Conceſſit etiam in veteri Teſtamento pluralitatem vxorum, & fortaſſe etiam dimiſſionem prioris vxoris, quæ alioqui naturali iure illicita eſt. Adducuntur etiam quidam caſus de poſſibili circa præcepta affirmatiua: quia poteſt vtique Deus denegare concurſum ſuum, aut apponere impediméta, vel ſubtrahere occaſiones, aut iniungere alia præcepta; & ita efficere vt homo abſque vlla ſua culpa prætermittat illos actus, quos alioqui ex præceptis affirmatiuis exercere tenebatur.

Sed ad hæc & omnia ſimilia, facilè etiam dicitur, contingere per mutationem materiæ, in quam non cadat obligatio præcepti; non autem contingere per diſpenſationem præcepti in propria materia in qua obligat. Sic explicat D. Thomas q.100.art.8. ad 3. Et eſt res clara. Lex enim naturalis prohibet ne vllus propria & priuata auctoritate occidat alterum: at ſi Deus qui eſt abſolutus dominus vitæ & mortis ſingulorum, det vni auctoritatem aut iubeat vt occidat alterum; iam planè mutatur materia, nec fit quicquam contra legem naturalem, nec diſpenſatur in præcepto naturali. Imò & inter ipſos homines, ſunt principes & iudices qui habent auctoritatem iuxta regulas iuſtitiæ puniendi vltimo ſupplicio malefactores, nec prorſus diſpenſant in lege naturali. Similiter lex naturalis prohibet, ne quiſquam propria auctoritate vſurpet bona alterius inuito domino: at Deus qui eſt ſupremus Dominus omnium, contulit auctoritatem & dominium filijs Iſrael, vt auferrent bona Aegyptiorum: quod vtique non fuit diſpenſare in præcepto illo naturali. Et præterea, non eſt furtum, ſi quis accipiat ab alio quod ſibi iuſtè debetur, quando ab illo aliter recuperare non poteſt: filijs autem Iſrael debebatur merces ab Aegyptijs ob tot labores quibus ab illis grauati fuerant. Pariter lex naturalis prohibet accedere ad mulierem non ſuam, in cuius corpus non habet quis poteſtatem: at benè poterat Deus conferre talem poteſtatem abſque vllo præiudicio legis naturalis. Sed plerique Patres & Expoſitores notant, Deum iuſſiſſe Prophetæ, vt ſibi legitimè deſponſaret & in vxorem acciperet, mulierē quæ expoſita erat fornicationi, & ex ea ſuſciperet filios. Demũ, qualiter poſſit Deus concedere vni viro facultatem habendi plures vxores, aut dimittendi priorē, in propria materia de Matrimonio videndum erit. Cæterùm, aliqui ex ijs qui affirmabant, Deum poſſe diſpenſare in præceptis Decalogi, non aliud voluerunt, quàm quod nos fatemur, per immutationem materiæ: licèt minùs propriè loquuti ſint, vocantes diſpenſationem.

Nec etiã poteſt propriè emẽdari.

Dico tertiò. Nec etiam poteſt lex ipſa naturalis emendari & corrigi per Epijkiam propriè dictam, ſed benè poteſt explicari & declarari per interpretationem amplè ſumptam. Hęc pariter concluſio, eſt vt plurimum de mente eorundem Auctorum. Et pro intelligentia obſeruandum eſt: in lege poſitiua concedi quidem emendationem & correctionem quandam, dum videlicet legiſlator vniuerſalibus verbis iubet ne aliquid fiat, ſed deinde in caſu quopiam particulari occurrunt tales circunſtantiæ, vt noxium & pernicioſum eſſet ſeruare legem iuxta ſenſum & rigorem vniuerſalium verborum: tunc inquam vir prudens rectè cogitat ac iudicat, non debere in tali caſu legem ſeruari, ſed licere ſecus agere, & prudenter putat, non fuiſſe de mente & intentione Principis, obligare pro tali caſu & occurrentia; quamuis alioqui verba legis in ſuo vniuerſali ſignificato viderentur omnem caſum comprehendere: atque hæc dicitur quædam emendatio & correctio legis, ideſt emendatio verborum legis, recurrendo ad intentionem legiſlatoris: & hæc propriè dicitur epijkia, de qua loquutus eſt Ariſt. 5. Ethicor. cap. 10. Dicitur æquitas & benignitas quædam, quæ præſumitur de mente Principis qui legem tulit, non obſtante rigore verborum.

Hinc autem iam facilè patet, huiuſmodi emendationem nõ habere locum in lege naturali: ſiquidem lex naturalis

non

non conſiſtit in verbis, non fertur verbis, ſed conſiſtit in interno lumine & dictamine rationis: non vim ſumit ex intentione & voluntate vllius Legiſlatoris, ſed ex natura ipſa & intrinſeca conditione rerum: certè autem non cadit vlla emendatio & correctio in lumen rectæ rationis, & in naturam ipſam moralium rerum.

Sed benè poſſunt & ſolent præcepta naturalia explicari. Attamen, rectè & meritò, frequenter explicamus ac declaramus, quidnã recta ratio dictet pro tali vel tali caſu, quid naturali lumine doceamur, quid rerum natura ferat: & hæc eſt interpretatio magis amplè dicta, & non per modum emendationis, ſed penès primæuam ipſam obligationem legis. Hoc pacto interpretamur, legẽ non occidendi non obligare in caſu neceſſariæ defenſionis: legem non accipiendi rem alienam, non obligare quando aliter recuperare non poſsũ quod mihi debetur; legẽ reddendi depoſitum aut ſeruandi promiſſum, non obligare quãdo alius velit abuti ad perniciem patriæ vel tertij innocentis, & ſic in ſimilibus. Neque vllus rectè loquetur, talem interpretationem appellando emendationem legis: ſed ſicut dicitur interpretatio, ita etiam interdum dicitur Epiikia, amplè quoque ſumendo hoc nomen. Et præterea, quoniam præcepta naturalia ſolent quoque per edicta Principum humanis verbis proponi & iniungi, poteſt quoque vocari emendatio & propriè epiikia reſpectu talium verborum, quæ habent vim & modum legis poſitiuæ, & admittunt recurſum ad mentem Legiſlatoris. Et quidem iuxta hæc intelligi poterunt Auctores qui reſpectu legis naturalis epijkiam concedebant.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Ius Gentium pertineat ad legem naturalem vel poſitiuam.

VLPianus l. 1. ff. de Iuſtitia & iure, leges diſtinxit in tria genera, nempe in ius naturale, ius gentium, & ius ciuile: & iuxta hoc, Iuſtinianus Imperator in Inſtitutionibus talem tractatum propoſuit, De Iure Naturali, Gentium, & Ciuili. Similiter Gratianus in Decreto diſt. 1. cap. 6. ex Iſidoro lib. 5. Etymolog. cap. 4. affert, *Ius aut naturale eſt, aut ciuile, aut gentium*. Et apud omnes Doctores, tàm Theologos quàm Iuriſcõſultos, aſſignatur hoc legis genus, quod appellatur Ius gentium. Verùm, quia lex inquantum apud homines extat, adæquatè diuiditur in naturalem & poſitiuam; omnis enim noſtra lex, vel eſt notitia rerum moralium inſita à natura, vel eſt iuſſio lata à ſuperiore: hinc dubium oritur, ad quamnam partem ſpectet ius gentium, an ſit de genere legis naturalis, vel legis poſitiuæ, vel quomodo ad hæc legum genera ſe habeat, & quodnam propriè ſit huiuſmodi Ius gentium.

Iuriſconſulti circa ea loca ſignificant, Ius gentium eſſe de genere legis naturalis; ita videlicet, vt lex naturalis in duas veluti partes adæquatè diuidatur, & alia nempe ſit communis omnibus animalibus etiam brutis, alia verò ſit propria ſolis hominibus: & prior quidem pars vocetur ius naturale in ea diuiſione, altera autem pars vocetur ius gentium. Etenim ita expreſſum videtur in ea l. 1. ff. de Iuſt. & iure: vbi inter alia hoc diſcrimen in terminis ponitur, *Quia illud omnibus animalibus, hoc ſolis hominibus inter ſe commune eſt.* Et ſtatim l. 2. hæc exempla & præcepta ponuntur iuris gentium, *Veluti erga Deum religio, vt parentibus & patriæ pareamus*: quæ vtique ſunt præcepta naturalia in hominibus. Et iterùs l. 9. dicitur, *Quod verò naturalis ratio inter omnes homines conſtituit, vocatur ius gentium*. Imò inter Theologos quoque, S. Thomas ipſe hic q. 95. art. 4. ad 1. & clariùs 2. 2. q. 57. art. 3., hoc eodem pacto explicat ius gentium, & confert cum iure naturali. Et defendit quoque Lorca hic diſp. 7. de legibus. *Sententia affirmans pertinere ad legem naturalẽ.*

Verùm, quia abſurdum videbatur, ita ſumi ius naturale, vt commune eſſet brutis; & ita ſumi ius gentium, vt præcepta Decalogi, & quæ dictantur ab ipſo lumine naturæ, & ab omnibus vocantur vt propriè vocari debent naturalia, dicerentur de iure gentium: ideo aliqui conati ſunt quibuſdam alijs modis rẽ explicare, vt ius gentiũ ſub natu-

 rali

rali lege comprehenderent. Conrad hic q. 95. art. 4., Sotus lib. 1. de Iuſt. & iure q. 5. art. 4., Lorca item diſp. 7. citata, Monteſin. diſp. 23. q. 4., & quidam alij diſtinguunt, quædam præcepta quæ ſtatim ipſo lumine rationis abſque alio diſcurſu innoteſcunt, & quædam quæ non niſi per diſcurſum, & forraſſe etiam per plures illationes ex primis principijs moralibus deducuntur: illa dicunt eſſe ius naturale preſsè dictum, alia verò eſſe ius gentium, quod proinde ſit quoque de genere legis naturalis amplè & adæquatè ſumptæ. Et ſic intelligunt D. Thomam, qui hoc loco q. 95. art. 4. in corpore ait, *Ad ius gentium pertinent ea quæ deriuantur ex lege naturæ, ſicut concluſiones ex principijs*, Rurſus Valent. q. 5. de Legib. puncto 2. ait, ius gentium continere illa ſolùm præcepta, quæ tantùm probabili deductione ex primis naturæ principijs colliguntur. Et vlteriùs ad limitandum magis ius gentiū, addunt idem Sotus lib. 3. de Iuſt. q. 1. art. 3. & Couarr. Regula *Peccatum* 2. p. §. 11. num. 4., ius gentium propriè dici, quoad illa præcepta quæ deducuntur ex moralibus principijs, ſpectantia ad conuictum & ſocietatem hominum inter ſe, & ex ſuppoſitione coadunationis & cohabitationis hominum ad conuiuendum per modum communitatis. Et fauet etiam D. Thomas ibi, ſubdens exempla & dicens: *Vt iuſtæ emptiones, venditiones, & alia huiuſmodi, ſine quibus homines ad inuicem conuiuere non poſſunt*. Addit Medina ſuper eundem art., ius gentium eſſe quod conuenit homini ex ſuppoſitione ſtatus naturæ lapſæ. Addunt vlteriùs & magis limitant, Conanus lib. 1. Commentar. iuris ciuilis cap. 6., & Vaſq. hoc loco diſp. 157. cap. 3., ius gentium eſſe quod ex principijs naturæ deducitur, & conuenit hominibus prout in communitate degentibus, tamen ſe habeat potiùs per modum permiſſionis ſeu conceſſionis, non autem per modum iuſſionis: vtpotè diuiſio agrorum, bella, ſeruitutes, & ſimilia. Et in hunc ſenſum conatur Vaſq. trahere etiam S. Thomam & Iſidorum. Attamen hi omnes dicendi modi, nec ſatis conſonant cum communi acceptione iuris gentium, nec cum exemplis quæ pro hoc iure afferuntur, vt conſideranti patebit.

Ex aduerſo ergo alij ſunt qui volunt, ius gentium ſimpliciter eſſe de genere legis poſitiuæ, & eſſe propriè quandam legem humanam: diſtinguique in eam diuiſione ius gentium & ius ciuile, quòd ius gentium ſit commune omnibus populis & nationibus, ciuile autem proprium & peculiare talis ciuitatis aut regni, aut nationis: ſiue ius gentium conſtitutum fuerit conſenſu & conuentione ſeu moribus & conſuetudine omnium populorum, ius autem ciuile conſtitutum ſit auctoritate & iuſſu talis Reipublicæ ſeu Principis in propria ditione. Et quidem, cùm tota res conſiſtat in acceptione & ſignificatione nominis, ita ſanè in communi & conſueto vſu loquendi videtur accipi ius gentium. Etenim ſub hoc nomine non ſolent accipi & intelligi præcepta naturalia quæ ſimpliciter ex lumine rationis dictantur, ſiue immediatè, ſiue mediante diſcurſu & illationibus, ſiue quæ obligant homines in communitate viuentes, ſiue permiſſiones & conceſſiones quæ ex eodem lumine rationis habentur: ſed prorſus ſolent accipi & intelligi conſtituta quædam, quæ conuentione & conſuetudine ipſorum hominum ſtabilita ſunt: & ideo dicitur ius gentium, quaſi poſitum ab omnibus gentibus, & quo omnes gentes vtuntur. *Potiùs ſpectat ad legem poſitiuam.*

Atque hoc ſanè pacto videtur acceptiſſe S. Thomas hoc loco. Etenim ea quæſt. 95. ſpecialiter agit de lege poſitiua humana, & art. 4. quærit diuiſionem humanarū legum, aitq. legem humanam & poſitiuam diuidi in ius gentium & ius ciuile. Docet verò, omnem legem humanam deriuari à lege naturæ, vt antea dixerat: non quidem quòd lex humana debeat continere eadem præcepta naturalia, ſed quia debet habere conuenientiam & conformitatem quandam cum naturali lumine rationis, vt nempe iubeantur ea quæ conuenientia ſunt. Et ita ait, ius gentium continere ea quæ deriuantur ex principijs naturalibus per modum concluſionis, ideſt quæ concluduntur eſſe conuenientia & accomodata ijs principijs. Vnde rurſus in ſolut. ad 1. notauit, quòd de facili in huiuſmodi homines conſenſerunt: quare manifeſtè *Sic videtur accepiſſe Diu. Thomas.*

ſeſtè ſupponit, ius gentium latum eſſe & vim habere ex conſenſu hominum. Et ſimiliter alio in loco 2. 2. determinat, ius gentium differre à iure naturali, ita vt conſtituatur quidem per rationem, ob conuenientiam tamen & proportionem talium rerum cum natura. Vel ad ſummũ voluit, ius gẽtium eſſe quidẽ humana poteſtate poſitum, ſed de iiſdem rebus quæ ex principijs naturæ colligebantur.

Item Iſidorus & Iuriſconſulti. Eodem pacto accepit Ius gentium Iſidorus lib. 5 Etimolog., ac proinde Gratianus in Decreto diſt. 1. Etenim Iſidorus diuiſit ius humanum in ius gentium & ius ciuile, vt refert ipſe S.Thom. hic q.95.art. 1. arg. 1. Et explicauit ius naturale, *Quod vbique instinctu naturæ, non conſtitutione aliqua habetur*: quare ſupponit, ius gentium, ſicut ius ciuile, haberi ex humana conſtitutione. Ponitquè exempla & præcepta iuris gentium, quæ id planè denotant, vt infra referemus. Et concludit, *Hoc inde ius gentium appellatur, quia eo iure omnes ferè gentes vtuntur*: vbi per ly *ferè*, planè denotauit, non eſſe ſimpliciter ex naturali lumine rationis, ſed potiùs ex conſtitutione ipſarum gentium. Imò Iuſtinianus quoque in Inſtitut. Tit. de Iure natur. gent. & ciuili, ſic expreſſit: *Ius gentium omni humano generi commune eſt, nã vſu exigente & humanis neceſſitatibus, gentes humanæ iura quædam ſibi conſtituerunt*. Et verba illa quæ habentur l. *Omnes populi* ff. de Iuſt. & iure, quæ ſupra retulimus, *Quod naturalis ratio inter omnes homines conſtituit, vocatur ius gentium*; idem ſignificant: nempe ius gentium eſſe humana & rationabili conſtitutione poſitum.

Quod autem in ea diuiſione dictum eſt, ius naturale eſſe commune omnibus animalibus, explicant Albert. lib. 5. Ethicor. cap. 7. & Turrecremata in cap. *Humanum genus* 1.d. 5., intelligi materialiter, hoc eſt, quod quædam opera circa quæ verſatur ius naturale, ſunt communia etiam brutis, vt in exemplis quæ afferuntur, maris & feminæ coniunctio, filiorum procreatio & educatio. Vel etiam formaliter, ius naturale ibi amplè ſumptum eſt, pro inclinatione & inſtinctu naturæ quæ cognitione ducitur, iuxta acceptionem illam quam dicebamus q. 90. ſect.1. Ita vt rurſus diuidi debeat in inclinationem & inſtitutum naturæ ſenſitiuæ, & naturæ rationalis: & quoad illam quidem partem conuenit etiam brutis; quoad alteram verò ſolis hominibus, in quibus ſanè propriè & moraliter dicitur ius & lex. Ad exempla autem illa allata pro iure gentium, colendi Deum & honorandi parentes: vel dicetur, in exemplis non requiri exactam veritatem: & ideo fortaſſe Iuſtinianus in Iuſtit. prætermiſit poſtea hæc exempla. Vel, ſicut in iure ipſo ciuili plurima præcepta lata ſunt circa ea ipſa opera quæ alioqui ſunt de lege naturali; ita etiam potuiſſe inueniri & afferri in iure gentium.

Alia autem exempla ſunt, quæ conſequenter ponuntur eod.tit.in ff. l. 4. & 5. *Manumiſſiones iuris gentium ſunt.*: *Iure gentium ſeruitus inuaſit*: *Ex hoc iure gentium introducta ſunt bella, diſcreta gentes, regna condita, dominia diſtincta, agris termini poſiti, ædificia collata, commercium, emptiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes, inſtitutæ*. Et à Gratiano ibi d. 1.cap.9.ex Iſidoro lib.5.c.6. *Ius gentium eſt, ſedium occupatio, ædificatio, munitio, bella, captiuitates, ſeruitutes, poſtliminia, fœdera, paces, induciæ, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita*. *Recenſentur ſtatuta Iuris gentium* Quæ omnia, vel per ſe ſatis clara ſunt, vel apud iuris profeſſores clariùs explanantur. Iam verò conſtat, non oportere ampliùs de iure gentium pertractare: ſed poſt legem naturalem, tranſeundum modò eſt ad legem poſitiuam, eiuſquè ſpecies antea prædiſtinctas.

QVÆSTIO NONAGESIMAQVINTA

De Lege Poſitiua Humana.

LEX poſitiua adæquatè in duas ſpecies diuidebatur, nempe in legem diuinam & humanam. Et quia non occurrit quicquam vltra de lege poſitiua in communi, præter eius explicationem iam antea traditam; ſtatim diſtinctè has ipſas ſpecies D. Thomas aggreditur. Incipit autem à lege humana: non quidem ſeruando ordinem dignitatis, ſed communitatis, quia lex humana ab omnibus cognoſcitur & accipitur. Et circa rationem ipſius legis humanæ, hæc docet in quatuor articulis præſentis quæſtionis. Primò, expediens fuiſſe inſtitui & ferri humanas leges: quia virtutis perfectio non aduenit homini niſi per aliquam induſtriam & diſciplinam, & huiuſmodi eſt ordinatio humanarum legum. Secundò, legem humanam deriuari ex lege naturali: vel quidem per modum concluſionis, iubendo ea ipſa quæ ex principijs naturæ deducuntur; vel per modum determinationis, addendo quædam ad legem naturæ. Tertiò explicat conditiones legis humanæ propoſitas ab Iſidoro. Quartò demum explicat, rectè diuidi legem humanam in ius gentium & ius ciuile. Et rurſus ius ciuile rectè diuidi: vel penes diuerſitatem eorum qui vacant bono communi, vt ſunt Sacerdotes pro populo orantes, Principes populum regentes, Milites pro populo pugnantes: vel penes diuerſa regimina, vt ſunt Monarchia, Ariſtocratia, Oligarchia, Democratia: vel penes varietatem rerum & actionum de quibus feruntur leges.

SECTIO PRIMA.

An & qui Homines poſſint condere leges.

INueniri reuera inter homines poteſtatem condendi leges, qua nempe Superiores habeant auctoritatem & vim præcipiendi & prohibendi, habeant vim obligandi ad faciendum aut non faciendum, tanquam notum iam & exploratum ſupponimus, ex dictis q. 90. ſect. 2. & 7., vbi etiam attigimus, quinam inter homines habeant poteſtatem condendi leges; quinam poſſint Legiſlatoris munere fungi. Sed hoc ipſum modò pleniùs diſcutiendum & confirmandum eſt.

Verè aliqui homines poſſunt condere leges. In primis aliqui Hæretici negaſſe videntur, poſſe vllum particularem hominem præcipere & imperare alijs: & ita ſignificauit Lutherus in lib. de Captiuit. Babylonica, & in Explicat. viſionis Danielis, & alij ex recentioribus Sectarijs. Sumpſeruntque fundamentum ex eo quod Geneſis 1. declarauit Deus, ſe facere hominem, vt præeſſet animalibus, non autem vt vnus homo præeſſet alijs, ſed omnes homines eſſent inter ſe æquales. At certè conſenſu & vſu omnium Nationum exploratum eſt, iuſtè & legitimè extare Superiores & Rectores, Magiſtratus & Principes, qui habeant poteſtatem præcipiendi & imperandi, atque adeo leges condendi. Idquè planè ſequitur ex ipſa inſtitutione humanæ ſocietatis. Compertum quoque eſt in ſacra Scriptura, vbi nominantur Reges & Iudices, tanquam habentes veram & legitimam poteſtatem ſuper populos: & inter eos aliqui fuerunt inſignes Sancti. Et Chriſtus ipſe in Euangelio, ac ſancti Apoſtoli, docuerunt obediendum eſſe Principibus & Magiſtratibus, parendumquè eorum mandatis & legibus, vtique ſupponendo, eos habere huiuſmodi auctoritatem præcipiendi & leges imponendi. In eo autem loco Geneſis Deus expreſſit id quod cõueniebat omnibus & ſingulis hominibus per naturam; nempe præſtantiam & præſidentiam ſuper animalia: nullatenus autem negauit, poſſe inter homines quamuis natura æquales, talem ordinem moralem inſtitui, vt vnus habeat vim præſidendi & imperandi alijs. Notauimus quoque ibi q. 90. ſect. 7, hanc poteſtatem in certis hominibus deriuatam eſſe ex ipſo

coetu

cœtu & collectione hominum: etenim hoc ipſo quòd homines colligebantur ad conuiuendum ſimul per modum vnius populi, poterant & debebant inſtituere modum quo in pace & iuſtitia conſeruarentur, & ita poterant conferre poteſtatem regiminis certis hominibus, qui eſsēt Magiſtratus & Principes.

Non vnus ſolus homo habet ciuilē poteſtatē in totum Orbem.

Secundò videri poteſt, quòd ſemper extiterit, & nunc etiam extet, poteſtas ferendi leges erga vniuerſitatem hominum, in vno quopiam ſupremo Principe, omnibus dominante. Et ab initio quidem videtur fuiſſe Adamus, deinde Noe, & poſt diluuium Nemrod, de quo dicitur Geneſ. 10., *Ipſe capit eſſe potens in terra, Fuit autem principium regni eius Babylon*. Ac deinceps fuit Monarchia Orbis penes Chaldæos ſeu Babylonios, exinde tranſlata fuit in Perſas ſeu Medos, poſtea in Græcos, ac tandem in Latinos ſeu Romanos. Quæ dicuntur quatuor Monarchiæ, de quibus fit mentio apud Danielem & in Apocalypſi. Atque ita nunc Romanus Imperator videtur habere auctoritatem & dominium in vniuerſum Orbem. Et ita ſentit Bartholus in l. *Hoſtes* ff. de Captiuis, & in Extrauag. *Ad reprimendum*, verbo *Totius Orbis*, alijquè ex Iuriſprofeſſoribus. Et Imperator Antoninus in l. *Deprecatio* ff. Ad legem Rhodiam, dixit, *Ego quidem Mundi Dominus*. Imò Lucas in Euangelio hoc idem indicaſſe videtur cap. 12. *Exijt edictum à Cæſare Auguſto vt deſcriberetur vniuerſus Orbis*. Vnde leges imperiales videntur obligare omnes gentes totius Orbis.

Verùm, non apparet vnquam in Vniuerſo fuiſſe vnum ſolum Principem, qui habuerit ciuilem poteſtatem in omnes; & ſatis exploratum eſt, nunc & ex quo cæpit Romanum imperium, nequaquā Imperatorē eſſe vel fuiſſe totius Orbis & omniū hominū dominū. Etenim ab initio, Adamus tanq. primus omnium parens, non per hoc habebat dominiū aut principatū politicum in poſteros, ſed ſolū habebat adminiſtrationē domeſticam & œconomicā, quæ cōuenit Patrifamilias in domo: & ſimiliter poſtea Noe in ſua familia. Nemrod verò cæpit regnare & dominari in certa illa Prouincia, vt patet in ipſa Scriptura. Ac deinceps dicta eſt Monarchia Orbis, quæ vagata eſt per quatuor illas nationes: non quòd vllus reuera fuerit ſimpliciter Monarcha & dominus totius Orbis: ſed dicebatur reſpectu notioris & amplioris regionis, vbi maximus & potentiſſimus Princeps dominabatur. Atque Imperator ipſe Romanus, qui ſine dubio alios omnes principes exceſſit, nequaquam poſſedit omnes terrarum prouincias, vt notiſsimum eſt: nunquam ergo Imperatoris leges habuerunt vim obligandi omnes gentes totius Orbis: ſed ad ſummum ſe extendebant per omnes prouincias Romani Imperij. Et de hoc ſolùm intelligitur, quando Imperator dictus eſt mundi Dominus, & quando eius iuſſu deſcribebatur vniuerſus Orbis. Itaque concludendum eſt, eſſe plures & varios Principes, qui habeant poteſtatem ferendi leges, ſingulos nempe in ſuis ditionibus.

Singuli ſupremi Principes habēt hāc poteſtatē in ſuis ditionibus.

Tertiò ergo determinandum eſt, omnes & ſingulos ſupremos principes in locis ſibi ſubiectis habere hanc poteſtatem. Patetquè ex antea dictis: ad ipſos enim ſpectat cura boni communis, & ipſis collata eſt talis poteſtas ex ipſa hominum communitate. Nomine Principis autem intelligimus etiam quemcunque ſummum Magiſtratum, etiam ſi ad tempus ſuum munus exerceat: & intelligimus etiam Senatum collectum ex Optimatibus: aut etiam Populum, vbi inquam extet talis modus regiminis. Quare in vnoquoquè Statu & Regno valent leges propriæ ſui Principis, & non alterius, niſi quatenus fortaſſe recipiantur. Atquè adeò, poſt factam diuiſionem Romani Imperij in tot Regna & Principatus, leges imperiales valent ſolùm in illis Prouincijs quæ remanſerunt ſubiectæ ipſi Imperatori. Vnde non obligant in Gallia, Hiſpania, & intra Italiam in ditione Veneta, & alijs talibus Prouincijs, quæ habent ſuos ſupremos Principes. Obligant tamen & vigent adhuc in Pontificia ditione, & in Neapolitano Regno, & alijs quibuſdam locis, quāuis non ſubiectis Imperatori, ſed alijs ſuis Principibus; quia nimirum ſic voluerunt & acceptarunt Principes.

Quartò proponi hoc loco ſolent alia particularia dubia: nempe de poteſtate

Pontificis ad ferendas ciuiles leges: de poteſtate vxoris vel viri quando femina heres Regni nubit priuato ciui: de poteſtate quorundam Ducum, aut quo alio nomine & titulo nuncupentur, qui habentur velut abſoluti Principes & Domini intra quaſdam Prouincias, ſed ſunt & dicuntur feudatarij Imperatoris aut alterius Principis: de poteſtate ipſarum ciuitatum & communitatum, quæ ſubduntur quidem ſuo Principi, ſed habent etiam quandam curam & adminiſtrationem circa ſuam ſecuritatem & pacem. Verùm hæc, & ſi quæ ſunt alia huiuſmodi, magis ſpectant ad alios peculiares tractatus; vel concernunt ſtatuta & conſuetudines regionum: & ideo ad illa remittenda ſunt.

In Eccleſia extat poteſtas cõdendi leges canonicas.

Quintò deinde, præter dictam poteſtatem ciuilem in humano regimine, quamplures Hæretici negarunt extare in Eccleſia Chriſti poteſtatem condendi leges ſpirituales, & ad animarum ſalutem ordinatas, atque adeo omnes leges quas dicimus canonicas, contemnebant tanquam nullius roboris & vigoris. Ita referuntur ſenſiſſe Aërius apud Epiphan. Hæreſi 75., Vuicleffus apud Concil. Conſtan. ſeſſ. 8. art. 38., Ioannes Hus apud idem Concil. ſeſſ. 15. art. 15., Lutherus, Caluin., & alij eorum ſequaces. Fundabantur in quibuſdam Scripturæ locis. Etenim in veteri ipſo Teſtamento, Deus iuſſit vt non adderetur nec minueretur quicquam ſuis præceptis, Deuter. 4. & 12. Reprehendit Achaz & Manaſſen, eo quod nouas aras addidiſſent in templo, 4. Reg 16. & 21. Et Iudæos qui verebantur mandata hominum Iſai. 29. Multò magis in nouo Teſtamento commendatur libertas Fidelium, & liberatio à iugo legis, 1. Corinth. 7., 2. Corinth. 3., Galat. 4. & 5., & alibi.

Et Sũmus Põtifex habet hanc poteſtatem in totam Eccleſiam.

At apud omnes Catholicos prorſus conſtat, extare in Eccleſia, & ſpecialiter in ſummo Pontifice, legitimam poteſtatem condendi pias leges, & obligandi fideles. Patet ex iiſdem Euangelij locis, in quibus Chriſtus Dominus commiſit Petro eiuſquè ſucceſſoribus curam & gubernationem Eccleſiæ. Patet ex perpetuo vſu Eccleſiæ, iam ab ipſo initio Actor. 15., vbi Petrus cum Concilio impoſuit quædam præcepta fidelibus: ac deinceps in omnibus ferè Concilijs aliquæ leges pro temporum opportunitate latæ ſunt. Auctoritas autem Conciliorum pendet ex Romano Pontifice, & non Pontificis ex Concilijs, vt expreſſum eſt cap. *Significaſti* de Electione. Itaque hæc poteſtas in Eccleſia immediatè ab ipſo Chriſto tradita fuit: & in hoc differt à poteſtate ciuili quæ immediatè ab ipſis populis in principes collata eſt. Extat autem poteſtas ſpiritualis erga totam Eccleſiam in vno ſupremo Prælato qui eſt caput & paſtor omnium fidelium, quia nimirum ſic inſtituta fuit à Chriſto: & in hoc etiam differt à poteſtate ciuili, quæ nequaquam inuenitur in vno Principe erga omnes homines, ſed diſpertita eſt in tot Principibus erga ſuas Prouincias.

Cæterùm, libertas fidelium, quæ in nouo Teſtamento commendatur, eſt libertas à iugo veteris legis Moſaycæ, item libertas à ſeruitute & captiuitate peccati & damnationis, vt patet iiſdem illis Scripturæ locis. In veteri autem Teſtamento, eſto non fuiſſet poteſtas in Synagoga eiuſquè Pontificibus ad condendas nouas leges, benè eſſe poteſt & verè eſt in Chriſti Eccleſia. Etenim tunc Deus ipſe immediatè tot leges propoſuerat in manu Moyſis, quæ non ſolùm erant ſufficientes, ſed abundantes: ſed modò pauca quædam fuerunt inſtituta immediatè à Chriſto, & de reliquis tradita fuit poteſtas Pontifici eius vicario. Imò etiam pontificia ipſa præcepta, loquendo de iis quæ obligant vniuerſos fideles, ſunt ſanè pauca. At etiam in Synagoga videtur fuiſſe aliqua poteſtas condendi nouas leges. Etenim Iudith cap. 16. in fine, Eſter cap. 9., & 1. Machab. 4., inſtitutæ fuerunt nouæ ſolemnitates & feſtiuitates, quæ à populo celebrari deberent: & Deuter. 17. dictum eſt, *Qui ſuperbierit nolens obedire Sacerdotis imperio, moriatur.* In alijs verò locis iuſſerat Deus, ne quicquam adderetur contrarium præceptis iam ab eo latis. Et meritò reprehendit Achaz & Manaſſen, qui erexerunt noua altaria ad colenda Idola aut Aſtra cæli. Reprehendit etiam illos qui verentes mandata

data

data hominum, violabant præcepta Dei: vt iuxta verba Iſaiæ expreſſit Dominus ipſe Matth. 15. *Irritum feciſtis mandatum Dei propter traditiones veſtras*.

Epiſcopi et alij Prælati in ſua loca. Sextò rurſus, Præter Summum Pontificem, habent etiam Epiſcopi in ſuis Diœceſibus auctoritatem condendi peculiares ordinationes & leges, dummodo tamen communibus non opponantur. Eſt res certa & in confeſſo apud omnes. Sumitur ex Scriptura: dum Epiſcopis dixit Paulus Actor. 20. *Poſuit vos Spiritus ſanctus Epiſcopos regere Eccleſiam Dei*: & ex alia parte Fidelibus iniungit obedientiam & obſeruantiam erga ſuos Prælatos. Aliqui autem volunt, huiuſmodi poteſtatem condendi leges, conuenire Epiſcopis immediatè ex conceſſione & inſtitutione Chriſti, atque adeo de iure diuino: & ita Alphonſus de Caſtro lib. de Iuſta Hæreticor. punit. cap. 24., & ſequitur Vaſq. hic diſp. 152. cap. 3. Alij ex aduerſo aſſerunt, ſolam conſecrationem, & poteſtatem ordinis, fuiſſe inſtitutam à Chriſto in Epiſcopis, eſſeq. de iure diuino; at poteſtatem iuriſdictionis ad quam ſpectat condere leges, immediatè Epiſcopis concedi à Summo Pontifice, atque adeo eſſe de iure humano, ideoquè poſſe varijs modis immutari ac limitari. Ita ſignificauit D. Thomas in 4. d. 20. q. 1. art. 4. quæſtiuncula 3. & alibi, ac defendit late Suarez lib. 4. de Legibus cap. 4. cum alijs quos refert. Ac demum cum Epiſcopis intelliguntur quoque alij Prælati habentes Epiſcopalem iuriſdictionem, vt ſunt plerique Abbates, aut quo alio nomine cenſeantur iuxta ſuas inſtitutiones: itemquè Superiores regulares iuxta ſuas Conſtitutiones ab Apoſtolica Sede approbatas. Intelliguntur etiam congregationes illæ quæ ex pluribus perſonis colliguntur, & pro ſuis temporibus & locis habent poteſtatem obligandi & ſtatuendi, prout iure ipſo pontificio præſcriptum inueniatur.

SECTIO SECVNDA.

Quinam ſubdantur Humanis legibus.

Omnes qui ſubduntur Superiori, tenetur legibus eius. IN primis generalis regula erit, Illi ipſi qui ſubduntur humanis Principibus ſeu Magiſtratibus leges ferentibus, ſubduntur quoque eorum legibus, iiſquè obedire tenentur. Itaque planè eximuntur è legibus cuiuſcunque Principis ſeu Prælati particularis, illi qui nō ſunt de eius ditione aut prouincia. Inter illos autem qui ſubduntur Principi legem ferenti, ſi lex quidem pro omnibus abſolutè fertur, omnes obedire tenentur: ſi autem lex fertur tantùm pro certo quodam ſubditorum ſtatu, v. g. pro militibus, pro ſacerdotibus, aut pro aliis ſimilibus, obligantur quidem omnes illi qui participant in tali ſtatu, non autem alii, ſiquidē nō ad alios lex dirigitur. Et ſic etiā eximūtur quicunq; ex priuilegio Principis facti fuerint immunes. De cętero autē nō excipiuntur quicunq. fideles & iuſti, titulo ipſius fidei & iuſtitiæ, vt tàm de lege humana quā de lege diuina & naturali oſtēdimus antea q. 90. ſect. 8. Et patet etiam ex pręcedēti proxima ſectione: poteſtas enim dicta ad ferendas leges, vtique reſpicit omnes quantumuis iuſtos & fideles, habetquè vim eos obligandi. At verò Ariſtoteles lib. 3. Politicor. cap. 9. indicauit, viros primarios & excellentes in ciuitate non ſubdi legibus: ait enim, *Poſitionem legum neceſſariam eſſe circa æquales genere & potentia, ſed in illos tales non eſt lex, ipſi enim lex ſunt, etenim ridiculus foret qui illos legi ſubijcere conaretur.* Sed certè nequaquam docere voluit, tales viros ſeipſis eſſe immunes à legibus; ſed debere quidem ab ipſis legiſlatoribus, priuilegio aut iuſta diſcretione, eximi, ab illis videlicet legibus & oneribus, quæ decent potiùs vulgares & plebeios ciues, non autem primarios & eximios.

An ipſomet Superior & Legislator teneatur ſuis legibus. Dubium verò eſt, num ipſimet legumlatores ſubdantur & obligentur ſuis legibus, quas in communitate condunt. Ex vna parte videntur nullatenus obligari, Etenim nullus eſt ſubditus ſibi ipſi, nec quiſpiam ſibi legem aut præceptum imponit, vt notauit

D. Thom.

D. Thom. q. 93. art. 3. Et expreſsè in l. *Princeps* ff. de Legibus, dictum eſt: *Princeps legibus ſolutus eſt, Auguſta autem licèt legibus ſoluta non eſt, principes tamen eadem priuilegia illi tribuunt quæ & ipſi habent.* Ex alia parte videntur obligari, tum ad obſeruandam legem, tum ad ſubeundam pœnam ſi faciat contra legem. Etenim interdum factum eſt, vt Reges ipſi à ſuis populis vel à Senatu plecterentur ob quædã delicta contra leges, vt de Archidamo apud Lacædemonios refert Plutarch. in lib. de Liberis educandis, & de Agide in vita Agidis & Cleomenis, & de Hageſilao in vita Lyſandri prope finem. Communis autem ſententia eſt, Principes & Prælatos latores legum, obligari quidem ad ſeruandam legem, non tamen ad ſubeundam pœnam ob tranſgreſſionem: ſiue ſubdi quidem ſuis legibus quoad vim directiuam, nõ autem quoad vim coactiuam. Ita S. Thomas q. 96. ſequenti art. 5. ad 3., Caiet. & alij ibidem, Vaſq. diſp. 176., Suarez lib. 3. cap. 35., & alij apud ipſos.

Tenetur ad obſeruationem legis.

Et hæc quidem reſolutio approbanda ac retinenda eſt. Ac prior quidem pars colligi aliquatenus poteſt ex doctrina Chriſti Matth. 23., dum reprehendit Phariſeos, qui dicebant & non faciebãt, nolentes portare onera quæ alijs imponebant. Expreſſa autem eſt in Iure canonico cap. *Iuſtum eſt* diſt. 9. ex Iſidoro lib. 3. de Summo bono cap. 52. *Iuſtum eſt Principem legibus obtemperare ſuis; tunc enim iura ſua ab omnibus cuſtodienda exiſtimet, quando & ipſe illis reuerentiam præbet: Principes legibus teneri ſuis, nec in ſe conuenit poſſe damnare iuraque in ſubiectis conſtituunt.* Item cap. *Cùm omnes* de Conſtitutionib. ex Innocentio Tertio, *Cùm igitur quod quiſque iuris in alterum ſtatuis, ipſe debeat vti eo, & Sapientis dicat auctoritas* (fuit autem hoc dictum Catonis) *Patere legem quam tu ipſe tuleris.* Expreſſa item eſt in Iure ciuili in ff. Tit. *Quod quiſque iuris in alterum ſtatuerit ipſe eodem iure vtatur,* vbi l. 1. dicitur, *Quis aſpernabitur idem ius ſibi dici quod ipſe alijs dixerit:* Et rurſus l. *Digna vox* C. de Legibus, *Digna vox maieſtate regnantis eſt, legibus alligatum ſe Principum profiteri.* Et in alijs quoque locis vtriuſque Iuris idem repetitur.

Ex recta ipſa ratione.

Rationem huius rei aliqui referunt in voluntatem ipſam communitatis, & veluti conuentionem cum Principe, in tradenda illi auctoritate & poteſtate. Hæc tamen ratio non eſt ſufficiens: tum quia etiam abſque tali voluntate & conuentione, de qua certè non conſtat in omnibus regnis & nationibus, adhuc Princeps fuiſſet ſuis legibus obligatus: tum quia de facto Prælatus etiam Eccleſiaſticus, & ipſe Summus Pontifex, tenetur ſuis legibus: & non vtique ex voluntate & conuentione populi fidelis, ſiquidem non à populo, ſed immediatè à Chriſto ſuam poteſtatem accepit. Alij addunt, teneri Superiorem ſuis legibus, ad hoc vt ſuo exemplo inducat alios ad earum obſeruantiam, quia alioqui vileſceret ipſe Superior eiuſquè auctoritas, & contemnerentur eius leges à ſubditis. Sed neque hoc ſufficit, quia reducit hanc obligationem ad vitandum ſcandalum, quod tamen alia via præcaueri poſſet, ſi non aliunde leges obligarent ſuum auctorem. Vera ergo & communior ratio eſt: quia ex natura rei & dictamine rectæ rationis, debet in hoc Superior communicare cum ſubditis, debet caput conformari cum membris, debet Princeps & Prælatus participare in onere quod imponit. Et dum Deus, ſiue tanquam auctor gratiæ, ſiue tanquam auctor naturæ, contulit poteſtatem, & inſtituit ordinem gubernationis inter homines; ita iuxta rationis debitum diſpoſuit, vt cuique ſuperiori dictet: *Patere legem quam tu ipſe tuleris.*

Quoad omnia quæ condecent eius perſonam & ſtatum.

Cæterùm, hoc totum intelligitur de illis legibus quę condecent perſonam & ſtatum ipſius Superioris: vtpote in rebus ciuilibus, de forma contractuum, de prætijs rerum, de dijudicãdis litibus, & ſimiles: ac in rebus eccleſiaſticis, de recitandis precibus, de ſeruandis ieiunijs & feſtis, alijſquè huiuſmodi. Illæ autem leges quæ peculiariter referuntur ad ſubditos, & non decent ipſum Superiorem, vtique non eum adſtringunt: vtpote de ſoluendis tributis ipſi Principi, de non incedendo cum comitatu armatorum, de obſequio exhibendo eidem ſuperiori, & aliæ huius generis. Ac rurſus in legibus quoque communibus, ſicut

poteſt Princeps & Prælatus cum aliquibus diſpenſare, ſiue aliquos per Priuilegium eximere; ita poteſt vtique cum ſe ipſo: obſeruando tamen quæ poſtea de ratione diſpenſandi dicemus. Et hinc patet ad priorem partem dubitationis: quòd ſcilicèt, licèt nullus directè ſibi ipſi legem aut præceptum imponat; tamen dum imponit communitati, conſequenter etiã ligat ſeipſum, qui eſt eius pars & caput, & qui debet toti corpori conformari. Textũ autem illũ mox exponemus.

Non tenetur ad ſubeundã pœnam legis.

Altera aſſertionis pars de exemptione ſuperioris à pœna legis, colligitur ex verbis illis in l. *Princeps*, | Quamuis enim Vaſq. illa verba exponat de totali exemptione ab obligatione legis, quoad peculiares quaſdam leges de quibus videbatur ibi loqui Vulpianus: tamen alij communiter intelligunt de exemptione ſolùm à pœna legis quoad omnes leges. Et ita ſanè denotat modus ipſe loquendi, & diſcrimen quod ponitur inter Principem & Auguſtam. Rurſus l. *Ex imperfecto* ff. de Legib. 3. dicitur, *Decet Maieſtati Imperatoris ſeruare leges quibus ipſe ſolutus eſſe videtur*: & §. vlt. Inſtit. Quibus modis teſtam. infirmetur, *Licèt legibus ſoluti ſimus, attamen legibus viuimus*. Ratione autem ſuadetur: quia pęna legalis, eſt iuſta quædam vindicta, quæ à Superiore & Iudice infligitur inferiori & reo: itaque planè tantùm cadit in ſubditos tranſgreſſores legis latæ à Superiore, & nullatenus cadit in ipſum Superiorem latorem legis & inflictorem pœnæ. Idquè procedit, tàm de pœna quæ imponitur incurrenda ipſo facto, quales ſunt eccleſiaſticæ cenſuræ, quàm de pœna per vlteriorem ſententiam iniungenda. Attamen aliquod vinculum reſtitutionis, aut nullitatis in contractibus; benè poteſt ligare etiam ipſum Principem, quando nempe non ſe habet per modum pœnæ, ſed per modum ſimplicis effectus aut defectus in humano commercio.

Niſi habeat ſupra ſe alium Superiorẽ.

Ac tandem hæc exemptio à pœna intelligitur de illo latore legis, qui eſt ſupremus & abſolutus Princeps aut Prælatus. Alioqui Prælati & Magiſtratus ſubordinati alteri ſuperiori, & habentes poteſtatem ferendi leges in ſuis Prouincijs, poterunt iuſtè puniri ab alio ſuperiore, non tamen neceſſariò eadem pœna ab ipſis taxata, ſed ad arbitrium eiuſdem Superioris, quoniam hic non tenebitur exequi eandem iuſſionem ac determinationem ſuorum miniſtrorum. Et præterea, illi qui per modum communitatis & congregationis interueniunt in ferendis legibus, vtpote quando lex fertur à Populo vel Senatu, verè ſubduntur pœnę taxatę per legem: quia nimirum ſinguli per ſe ſunt ſimpliciter ſubditi reſpectu eius congregationis, poſſuntquè cogi ad ſubeundam pœnam. Et ita quidem compertum eſt in omni Republica quæ regitur per modum Democratiæ aut Ariſtocratiæ. Imò etiam ille qui in tali Republica & gubernatione ſe habet tanquam rector & præſes, vt ſe habet Dux in Republica Veneta & Ianuenſi, & alij ſimiles. Et ita quidem ſe habebant Reges apud Lacædemonas: non enim habebant abſolutum dominium & imperium, ſed ſubdebantur toti populo, ſiue ſenatui, ſiue cuidam collegio eorum qui vocabantur Ephori: & ideo mirum non eſt, ſi in illa Republica ſolebant etiam Reges pœna plecti. Attamen, quando Rex eſt quidem ſupremus dominus, ex conſtitutionibus tamen ſui Regni non poteſt certas leges ferre ſine ſenatu aut conſilio, vt ſe habet Rex Poloniæ, non per hoc ipſe ſubditur tali ſenatui aut conſilio, vt poſſit pœna plecti. Itaquè regula generalis eſt, quòd qui non ſubditur alteri poteſtati ſuperiori, nõ ſubeſt pœnæ legis, tenetur tamen ex recta ratione ſeruare legem, quam ipſemet ſiue ſolus ſiue cum ſenatu tulerit pro communitate.

Legibus ciuilibus tenentur viri eccleſiaſtici quoad obſeruantiã nõ quoad pœnam.

Vlteriùs, quia aliæ ſunt leges ciuiles & aliæ eccleſiaſticæ, ac ſimiliter aliæ ſunt perſonæ ſæculares & aliæ eccleſiaſticæ: Communis ſententia & praxis eſt, perſonas eccleſiaſticas obligari etiã ciuilibus legibus quoad vim directiuã, non autem quoad vim coactiuam; ideſt teneri quidem eas ſeruare, non tamen ob tranſgreſſionem incurrere pœnas taxatas legi ciuili, nec poſſe à laicis principibus aut iudicibus puniri. Hoc totum habetur ex Iure ipſo canonico, & ita obſeruatur in praxi, & eſt doctrina omnium tàm Theologorum quàm Iuriſta-

riſtarum. Ratio autem eſt: quia Clerici, & ſic etiam Religioſi, ſunt quidem quoad ſuas perſonas & facultates exempti & immunes à laica poteſtate, licèt ſub dubio ſit an hæc immunitas eis competat de iure diuino vel humano: & ideo non poſſunt trahi ad tribunalia laicorum principum & iudicum, non poſſunt ab ijs iudicari & puniri. Attamen ex recta ratione debent ſe cum toto corpore Regni aut ciuitatis conformare in legibus cõmunibus & conuenientibus. Et hoc ipſum approbatum eſt à Summis Pontificibus, à quibus etiã quoad hoc leges alioqui ciuiles vim accipiunt pro clericis. Vnde ab ipſis quidem Prælatis & Iudicibus eccleſiaſticis poſſunt clerici cogi ad obſeruandas tales leges, & poſſunt eorum arbitrio plecti ob tranſgreſſionem. Intelligitur autem hæc obligatio de legibus iuſtis latis pro toto corpore Reipublicæ, & non repugnantibus ſtatui clericorum: vtpote leges taxantes prętia rerum, prohibentes extractionem, prohibentes deferre arma, & ſimiles: præſcribentes etiam certam formam contractuum & teſtamentorum, ita vt ſi aliter fiant, non valeant; quia hæc non eſt pœna, ſed eſt defectus formæ & conditionis requiſitæ.

Legibus eccleſiaſticis tenentur etiam laici, non ſolũ quoad obſeruantiam, ſed etiã quoad pœnam.

At verò legibus eccleſiaſticis ſubduntur omnes, non ſolùm clerici, ſed etiam laici, tàm inquã quoad vim coactiuam, quàm quoad vim directiuam. Etenim omnes fideles baptizati, ſunt verè & propriè ſubditi Summo Pontifici & alijs Prælatis in ſuis locis, quoad regimen ſcilicet ſpirituale: vnde poſſunt ab ijs cogi ad ſeruandas leges ſpectantes ad tale regimen, & poſſunt ob tranſgreſſionem puniri, & incurrunt eccleſiaſticas cenſuras. Eſtquè hæc res indubitata & prorſus explorata in tota Eccleſia catholica. Quare etiam Principes ipſi, alioqui ſupremi & abſoluti, verè ſubduntur legibus Sũmi Pontificis, ac etiam legibus propriorum Epiſcoporum in ſuis locis, & ſubiacent cenſuris ac pœnis quæ ab ijs imponuntur, intra latitudinem inquam eccleſiaſticæ iuriſdictionis, & niſi ſuperiori poteſtate Summi Pontificis eximantur. Religioſi autem qui tali pontificia auctoritate exempti ſunt ab ordinarijs locorum Epiſcopis, & conſequenter non ſubduntur eorum legibus quoad vim coactiuam, nec poſſunt ab ijs puniri, nec incurrunt eorum cenſuras. Quoad vim autem directiuam & quoad obligationem in conſcientia, ſine dubio tenentur in omnibus caſibus de iure communi & pontificio expreſſis: vt in Concil. Trid. ſeſſ. 25. cap. 12. expreſſum eſt de publicandis & ſeruandis interdictis, ac de ſeruandis diebus feſtis. De reliquo autem teneri ſolùm ratione ſcandali, aut ratione conſuetudinis, cenſet Suarez lib. 4. de Legib. cap. 20. Et conſentiunt Lorca diſp. 25. & Granad. tract. 3 diſp. 6. ſect. 3. Alij verò dicunt, per ſe teneri ratione conformitatis cum alijs fidelibus in quacunque Prouincia & Diœceſi, in ijs ſcilicet rebus & actionibus, quæ non repugnent ſtatui regularium: ſicut tàm ijdem Religioſi, quam alij Clerici, dicebantur teneri legibus ciuilibus Principum temporalium.

Legibus Epiſcoporũ

Tenentur & etiam Religioſi, quoad obſeruantiã, nõ quoad pœnam.

Peregrini non tenentur legibus loci de quo ſunt, ſed in quo ſũt.

Cæterùm, ſæpè contingit, vt ſubditus cuiuſdam Magiſtratus ſeu Prælati in ſua Prouincia, inueniatur per tranſitum, & abſq; permutatione habitationis & domicilij, in alia Prouincia cui præeſt alius particularis Superior, & contingit diuerſas eſſe leges in vno ac in alio loco: tunc quæritur, quibuſnam legibus ſubdantur & teneantur huiuſmodi peregrini. Aliqui ſignificant, teneri vbique legibus ſuæ Prouinciæ. Aliqui dicunt neutris teneri: & ſequitur Granad. ead. diſp. ſect. 4. Communior autem ſententia eſt, non teneri legibus eius Prouinciæ à qua abierunt & vbi habitabant, ſed teneri legibus eius loci in quo inueniuntur, & hoc tàm quoad vim coactiuam, quàm quoad vim directiuam. Quia nimirum poteſtas cuiuſlibet particularis Superioris limitata eſt ad ſuum locum, nec extra illũ extenditur, etiam in perſonas quæ alioqui ſunt de illo loco: & ideo dictum eſt in cap. 2. de Conſtit. in 6. *Extra territorium ius dicenti non paretur impunè*. Benè tamen exerceri poteſt iuriſdictio huius Superioris in perſonas abſentes, quoad illas actiones ſeu quaſi actiones, quæ perficiuntur ſeu perfici debent intra eius territorium: vtpote benè poteſt verbi

gra-

gratia Epiſcopus iubere ac cenſuris cogere, vt omnes Beneficiati ſuæ Diœceſis adſint tali tempore in ſua Reſidentia, nec inde poſſint abeſſe, quia nempe hæc abſentia vel præſentia perficitur in ipſo territorio ius dicentis. Ex alia parte quilibet Superior in ſuo loco habet poteſtatem ita amplam, vt obligare & cogere poſſit omnes ibi exiſtentes, etiā aduenas & peregrinos: idquè ſanè eſt è ratione boni communis & pacis ac rectę gubernationis in ſingulis locis: quare aduenæ & peregrini tenentur legibus loci in quo inueniuntur, quamdiu ſcilicet ibi manent. Non poſſunt autem obligari & cogi vt ibi maneant: & ita non poteſt impediri alius Superior proprij loci, quominus eos reuocet iuxta id quod modò dictum erat.

SECTIO TERTIA.

De Materia Humanarum legum.

GErſon lect. 4. de Vita ſpirit. Alphab. 61. docuiſſe videtur, non poſſe humanis legibus præcipi aut vetari, niſi ea ipſa quæ ſint iam præcepta aut vetita lege naturali vel diuina. Ex aduerſo autem ij qui putam Politicam profitentur, cōſulunt humanis Principibus, poſſe iubere quæcunq; ſibi aut Reipublicæ commoda ſint, etiam ſi alioqui ſint contra legem naturalem aut diuinam: & ita de facto inter leges ciuiles videntur extare quædam de rebus alioqui illicitis, vnde & dicuntur leges ciuiles interdū corrigi per leges canonicas.

Materia humanarū legum eſt etiam materia legis diuinæ & naturalis.

Satis tamen certum & exploratum eſt, poſſe omnino per humanas leges præcipi aut vetari etiam ea quæ alioqui non erant præcepta aut vetita lege diuina vel naturali; nullatenus autem poſſe quæcunque præcipi aut vetari contra legem diuinam vel naturalem. Hæc tota aſſertio eſt Doctorum omnium. Et habetur ex D.Thoma hìc art. 2., qui in hoc ſenſu docet, legem humanam deriuari ex lege naturali; non ſolùm iubendo ea quæ per modum concluſionis deducuntur ex principijs naturalibus, ſed etiam ea quæ ſe habent per modum determinationis; quæ videlicet non ſunt iuſſa per legem naturalem, ſed tamen ſint conformia & non contraria legi naturali. Nec etiam credi poteſt, Gerſonem virum adeo pium & doctum, fuiſſe in illa oppoſita ſententia: cùm potiùs apertè fateatur, potuiſſe præcipi certorum dierum ieiunia & ſimilia in Eccleſia, quæ vtique alioqui non erant iuſſa: ſolum què voluiſſe videtur, non poſſe lege humana præcipi, niſi quæ ſint conuenientia rationi, licèt obſcurè loquutus ſit. Item nec Politici volunt, eſſe de iure licitum ferre leges contra lumen rationis; ſed de facto ita conſulunt aut operantur, impiè præferentes regnandi cupiditatem & commoditatem honeſtati virtutis. Inter leges autem ciuiles de facto nulla eſt quæ iubeat quicquam alioqui illicitum: ſed ad ſummum permittunt & tolerant quædam delicta quoad forum externum, ideſt nolunt procedi per laicos iudices in gubernatione politica. Dum verò talia delicta prohibentur per leges canonicas, dicuntur leges ciuiles corrigi per canonicas.

Poſſūt humanis legibus iuberi aut vetari, etiā quæ alias non erant iuſſa aut vetita.

Reuera autem, poſſe per humanas leges prçcipi aut vetari, etiam ea quę aliàs non erant præcepta aut vetita, conſtat ex praxi omnium gentium & populorum, & ex omni parte qua oſtenſum eſt, extare inter homines poteſtatem ferendi leges. Non poſſe verò vllum Principem aut Prælatum inter homines obligare contra legem naturalem aut diuinam, aut præcipiendo quicquam per ſe malum vel a Deo prohibitum, aut vetando quicquam per ſe debitum vel à Deo iuſſum; eſt prorſus manifeſtum: quia in vniuerſum, etiam inter ipſos homines, vtique non poteſt quiſquam inferior obligare ad aliquid contra legem maioris ſuperioris: itaque nullus prorſus homo poterit obligare contra legem Dei, aut contra legem naturæ. Vnde quando interdum contingit, Principes iubere quicquam contra legem Dei aut naturæ, talis iuſſio non obligat, nec habet rationem legis, vt iam notauimus q. 90. ſect. 2. & 4. Vnde Apoſtoli Actor. 4. audacter dixerunt Primatibus Iudæorū, *Si iuſtum eſt in conſpectu Dei, vos potiùs audire quàm Deum, iudicate*: & cap. 5. *Obedire oportet Deo magis quàm hominibus.*

bus. Et vnus ex ſanctis adoleſcentibus Machab. 7. *Quem ſuſtinetis? Non obedio præcepto regis, ſed præcepto legis quæ data eſt nobis per Moyſen*. Et omnes ſancti Martyres tantoperè laudantur, quia nulla præceptorum vi, nulla ſuppliciorum aſperitate, cogi potuerunt ab humanis principibus ad contraueniendum legi Dei.

Materia humanarũ legum per ſe ſunt actus externi.

Vlteriùs aliqui opinati ſunt, humanas leges ferri poſſe per ſe ac directè, non ſolùm in externos noſtros actus, ſed etiam in actus merè internos. Ita præſertim de poteſtate eccleſiaſtica cenſent Adrian. Quodlib.8.art.2. Ioann.Medina Cod. de Orat. q. 15. Albertus Pighius lib.6.Eccleſiaſt. Hierarch. cap.26. Summa Roſella verbo *Abſolutio* & verbo *Hæreticus*. Imò & Gloſa in cap. *Cogitationis* de Pœnit.d.1. & in Clementina 1.de Hæreticis §. *Verùm*. Et afferunt quoſdam caſus in quibus videntur leges quædam canonicæ diſponere de quibuſdam internis actibus. Communis tamen & vera ſententia negat, poſſe humanas leges per ſe ac directè verſari circa actus noſtros internos. Ita S. Thomas ſupra q. 91.art.4. & infra q.100.art.9., Durand. in 4.d.15. q. 12. & d.17. q. 8. Palud. & alij circa eadem loca, Sotus d.22.q. 2. art.3., Maior in 3. d. 25.q 3., Gabr.lect. 62.in Canon.littera K, Gerſon lect.4.de Vita ſpirituali Alphab. 62. littera G & H, Antonin.3.par.tit.24.cap.4., Almain. lib.de Poteſt.eccleſ.cap.10., Driedo lib. 3. de Libert. Chriſtiana cap.5., Caſtro lib.2. de Iuſta Hæreticor. punit. cap.18., Simanc. de Catholic. Inſtit. titulo 42., Nauarr.in Sũma cap.27.num.56., Silueſter verb. *Excommunicatio* 7. num. 7. & verbo *Hora* q.11., Angelus verbo *Hæreticus* num.2.& verbo *Hora* num.27., Armilla verbo *Hæreſis* num.1., Caiet. eodem verbo in fine & Opuſc. de Auctor. Papæ cap.19..& 2.2.q.11. art.3., Vaſq. hic diſp. 160., Suarez lib. 3. de Legib. cap.13.& lib.4.cap.12., alijquè communiter, tam Theologi, quam Iuriſtæ & Summiſtæ.

Quoniam cadũt ſub iudiciũ & cognitionẽ humanã.

Patet autem hæc res facili ratione: quia certè ſub humanam gubernationem cadere non poſſunt niſi quæ cadunt ſub humanam cognitionem: humanæ iuſſiones ferri non poſſunt, niſi vbi imponi poſſint & infligi pœnæ humano modo: humana iudicia & deciſiones fieri non poſſunt niſi ſuper ea quæ humano modo apud Iudices deduci & probari ſolent: humanæ autem leges non niſi ſuper hæc per ſe cadere poſſunt: igitur per ſe ac directè ferri non poſſunt circa actus internos, ſed tantùm circa actus externos: ſiquidem actus interni per ſe non cadunt ſub humanam cognitionem, nec poſſunt humanis pœnis coerceri, nec in humana fora deduci. Idquè totum verum eſt, non ſolùm de lege ciuili, ſed etiam de lege canonica. Et de ciuili quidem ſumitur ex l. *Cogitationis* ff. de Pœnis: de canonica autem ex cap. *Sicut tuis* & cap. *Tua nos* de Simonia: & de omni lege ex ſacra Script. 1. Reg. cap.16. *Homo videt ea quæ parent, Deus autem intuetur cor*. Hoc tamen intereſſe videtur inter legem canonicam & ciuilem: quòd cùm poteſtas eccleſiaſtica ſit immediatè à Deo, potuiſſet ſanè Deus conferre poteſtatem Eccleſiæ iubendi & obligandi in conſcientia etiam quoad actus internos, & imponendi etiam pœnas ſpirituales incurrendas ipſo facto & obligantes in conſcientia, vtpote eccleſiaſticas cenſuras: ſed cùm poteſtas ciuilis immediatè ſit ab ipſa hominum communitate, non potuiſſet ſimpliciter verſari circa actus internos. Attamen de facto, poteſtatem etiam eccleſiaſticam Deus contulit modo accomodato hominibus & humano regimini, & ita per ſe circa actus ſolùm externos verſatur & exercetur.

Per concomitantiã ſunt etiã actus interni habentes pro obiecto externos.

Cæterùm, per concomitantiam & indirectè cum actibus externis, extenditur etiam obligatio ac diſpoſitio humanarum legum ad actus quoque internos. Et quidem ex eo ipſo quòd humana lex obligat facere aliquid, omnino etiam obligat vt habeamus voluntatem id faciendi: & dum prohibet aliquid fieri, pariter obligat ne habeamus voluntatem id faciendi: & huiuſmodi vis & obligatio à nulla prorſus lege ſeparari poteſt. Et ita iam notauimus antea q. 19. ſect 1. Atque non ſolùm ad huiuſmodi voluntatem efficacem, ſed etiam ad actus inefficaces per modum complacentiæ aut deſiderij, & ad actus conditionatos, refunditur obligatio legis, atten-

attentis tamen certis cōſiderationibus, ita in lege humana, ſicut in lege naturali, vt notauimus ea quæſt. ſect. 2. & 3. An autè prohibitio humanæ legis complectatur etiam actus internos partis ſenſitiuæ, & præſertim delectationem circa obiectum & opus prohibitum, ſatis tractauimus de ipſis motibus appetitus ſenſitiui q. 22. ſect. 13. Attamen quamuis ad dictos actus externos deriuetur ratio culpæ ex vi humanarum legum, nullatenus extenditur pœna humanitus impoſita, neque ſcilicet pœna infligenda per Iudicem, neque vlla pœna ipſo facto incurrenda per legem.

Non autē omnes interni qui coniūguntur cū externis.

Præter hoc, Caiet. in Sum. verbo *Excommunicatio* & verbo *Hora*, Sotus lib. 10. de Iuſt. & iure q. 5. art. 5., Angelus verbo *Hæreticus*, & quidam alii addunt, poſſe humanas leges abſolutè cadere ſuper alios actus internos, qui alio modo coniunguntur cum externis eoſquè afficiunt, & ita defendunt quoſdam caſus & quædam eccleſiaſtica decreta. Videlicet extat in ſacris Canonibus & in Bulla cœnæ, cenſura excommunicationis lata ipſo facto aduerſus Hæreticos, quæ incurritur quando ſimul coniungitur error internus cum aliquo ſigno externo. Extat etiam in Clement. *Multorum §. Verùm* de Hæreticis, excommunicatio lata in Inquiſitores, qui præter ſuum debitum omiſerint procedere contra quempiam, ex amore vel odio, vel intuitu vllius lucri & commodi. Et in Clement. 1. *§. Quia verò* de ſtatu Monachorum, extat excommunicatio aduerſus Monachos Benedictinos accedētes ad curiam regiam, animo nocendi ſuis Prælatis aut Monaſteriis. Et aliàs fertur interdum aliqua cenſura in illos qui ſcienter aut temerè, ſiuè ex contemptu delinquunt. Rurſus in cap. *Commiſſa §. Cæterum* de Electione in 6. punitur clericus qui aſſumpſerit Beneficium parochiale abſque animo ſuſcipiendi Ordinem Presbyteratus intra annum, & iubetur deponere Beneficium ac reſtituere fructus illius anni. Vlteriùs tenentur ex præcepto Eccleſiæ ii qui promouentur ad ſacros ordines, verè emittere votum caſtitatis cum animo interno vouendi. Demum in cap. *Dolentes* de Celebrat. Miſſarum iniungitur recitatio diuini officii cum attentione & deuotione. Et interdum præcipiuntur aliqui alii actus externi, qui ſimul debent fieri cum aliis internis, vt ſuſcipere & adminiſtrare quædam ſacramenta: ac etiam per leges ciuiles inire matrimonium aliosvè contractus, vbi requiritur internus conſenſus. In his inquā omnibus caſibus, & ſi qui ſint alii ſimiles, videntur leges humanæ per ſe diſponere circa actus internos, quatenus certo modo coniunctos cum externis. Hoc tamen ita amplè dictum, non approbatur ab aliis: actus enim interni dum ſolùm ſe habent per modum cuiuſdam circunſtantiæ, ita vt ſine ipſis poſſent ſtare iidem actus externi, adhuc ſunt extra ſphæram humanarum legum. Et certè non poteſt ſub humanam pœnam aut prohibitionem cadere v. g. ne quis ieiunet ex intentione interna inanis gloriæ, aliavè ſimilia. Aliqui tamen nimis rigidè in omnibus caſibus & in exemplis ipſis adductis, ex aduerſo ſuſtinere conantur, non diſponi quicquam per eas leges humanas circa eos actus internos coniunctos cum externis, ſed ſolùm circa meros actus externos. Sed hoc eſt difficile. Et potiùs poteſt ac debet admitti aliqualis diſpoſitio humanarum legum circa actus internos coniunctos cum externis, cum certa tamen limitatione.

Sed qui coniūguntur per modum conditionis requiſitæ.

Videlicet, lex humana Eccleſiaſtica poteſt imponere certam pœnam incurrendam ipſam facto & in conſcientia ob aliquod peccatum externum. poterit autem imponere ſub conditione ſi ſimul adſit certus actus internus. Etenim cum potuiſſet ſimpliciter obligare ad talem pœnam ob ſolum peccatum externum, non addit maiorem rigorem, ſed potiùs diminuit, ſi non obliget ſubditos in conſcientia vt ſubeant talem pœnam, niſi quando ſimul reos ſe cognoſcant cuiuſdam coniunctæ culpæ internæ. Sic planè in illis primis caſibus, imponit cenſuram excommunicationis ipſo facto ob crimen hæreſis, ſcilicet externūs. ita tamen quod non obligat quempiam in conſcientia vt ſubeat talem pœnam, ſi ſolùm finxerit exteriùs hæreſim contra cōfeſſionē fidei, & nō habuerit interiorem mentis errorem contra ipſam fidem.

Similiter excommunicantur Inquiſitores qui contra ſuum debitum omittunt procedere, cum hac tamen conditione, ſi ex amore vel odio vel ſtudio lucri omittant. Et pariter Monaci accedentes & adeuntes ſine ſpeciali licentia curias & tribunalia Principũ, cum ea tamen conditione illius prauæ intentionis. Ac tandem quando cenſura afficiuntur ii qui deliquerint, cum tali conditione, ſi videlicet ſcienter aut temerè aut ex contemptu id faciant.

Aut qui requiruntur ad validitatem externorum.

Rurſus, poteſt etiam lex humana aliquid concedere & conferre, cum tali tamen conditione, vt qui id acceptare voluerit, teneatur certo modo ſe interiùs conformare: vbi intercedit quoddam veluti pactum, & non obligatur quiſpiam ſimpliciter ad actum internum, ſed tantùm ex ſua acceptatione & conſenſu. Ita confert Eccleſia Beneficium Parochiale, cum ea conditione, vt quis non habeat animum differendi vltra annum ſuſceptionem Sacerdotij, & alioqui debeat illud reſignare, & fructus perceptos reſtituere: præterquam quòd, hoc non iubet niſi cum ſequuta fuerit realis & externa omiſſio vltra annum. Item confert Eccleſia ſacros ordines, obligans vt qui eos ſuſcipere voluerit, verum votum caſtitatis cum animo interiori vouendi emittat.

Demum, quando aliqui actus externi ſunt, qui in humano commercio, vt rati & validi ſint, requirunt certum conſenſum ſeu intentionem & diſpoſitionem internam, benè poterit lex humana præcipiens tales actus, obligare vt ritè & validè fiant, atque adeo cum debito conſenſu intentione & diſpoſitione interna. Sic inquam poterit Eccleſia obligare vt quis ſuſcipiat aut adminiſtret Sacramentum cum tali intentione & diſpoſitione quæ requiritur ad validitatem Sacramenti. Poterit ſiue Prælatus eccleſiaſticus, ſiue Princeps ſæcularis, obligare v.g. quempiam qui violauit virginem ſub promiſſione matrimonij, vt eam ſibi deſponſet, aut obligare ad ineundum aliquem alium contractum, vbi ad validitatem requiritur verus conſenſus internus. Poteſt inquam ita obligare lex ipſa humana, & poteſt Prælatus imponere cenſuram ipſo facto incurrendam: vt qui in ſola intentione aut diſpoſitione interna ad validitatem actus externi requiſitam deficeret, verè delinqueret, non ſolùm aduerſus legem diuinam ſeu naturalem, obligantem vt quando tales actus fiunt, fiant ſincerè & validè, & non fictè ac fraudulenter; ſed aduerſus ipſam quoque legem humanam, atque adeo incurreret cenſuram ipſo facto impoſitam in conſcientia.

Vel qui de iure diuino adiungũtur.

Quoad attentionem verò iniunctam clericis in recitatione officij, & ſimiliter omnibus fidelibus in auditione miſſæ: vel iuxta hoc ipſum dici poteſt, præcipi attentionem per legem humanam Eccleſiæ: quoniam benè potuit præcipi exterior oratio, taliter vt verè & moraliter ſit oratio: auditio miſſæ, vt verè & & moraliter ſit participatio & aſſiſtentia in ſacrificio: non eſt autem verè & moraliter oratio, & participatio in ſacrificio, cum totali & voluntaria diſtractione: quo caſu eſſet tantum materialis prolatio verborum, & præſentia corporalis. Vel dicetur, eſſe de iure diuino iniunctum clericis in Sacris aut Beneficiatis, vt debeant orare, & quidem cum attentione; per Eccleſiam autem determinatũ fuiſſe tale genus & tempus orationis, nempe quotidianum officium: atque ita obligationem attentionis oriri ſimpliciter ex iure diuino: & ſimiliter in ſuo gradu pro auditione miſſæ. Vel tandem, abſolutè de iure diuino eſſe attentionem in oratione & ſacrificio: ita tamen vt dum quis non tenetur orare vel intereſſe ſacrificio, ſed ſponte id facit, obligatio attentionis ſit tantùm ſub veniali: quando autem ex alia parte adſtringitur quis alio præcepto obligante ſub mortali, vt de facto eſt in recitando officio & audienda miſſa ſuis temporibus; tunc obligatio quoque attentionis de iure diuino ſit ſub mortali. Et propterea Granad. tract. 3. de Legib. diſp. 5. cum Petro Nauarra, concedit, clericum recitantem ſine attentione, non teneri ad reſtitutionem fructuum: quia dum attentio non cadit ſub præceptum Eccleſiaſticum, ſed ſolùm ſub diuinum; nec etiam pœna Eccleſiaſtica cadit ſuper omiſſionem attentionis. Sed de hoc agendum erit proprio loco.

Ad

Qualiter Eccleſia habeat poteſtatē in quoſdam actus internos.

Ad hæc addendum eſt, qualiter Eccleſia habeat poteſtatem circa quoſdam actus internos, non ad ferendas leges, ſed ad fauorem & beneficiū animarum. Etenim Chriſtus ipſe inſtituit quoddam forum internum, & tradidit Eccleſiæ huiuſmodi poteſtatem. Ex hac poteſtate in foro ſacramentali confeſſionis, Sacerdos abſoluit pœnitentem ab omnibus peccatis etiam merè internis. Et Prælatus per Indulgentias remittit etiam pœnam temporalem quæ luenda remanebat in Purgatorio. Inſuper poteſt diſpenſare & commutare & irritare vota etiam merè interna, ac etiam de actibus merè internis, ſeruatis debitis conditionibus. Ac præterea, quia Chriſtus iuſſit, vt fideles confiteantur & ſubiiciant clauibus Eccleſiæ omnia peccata mortalia quantumuis merè interna, optimè potuit Eccleſia præſcribere tempus, & præcipere fidelibus, vt quotannis confiteantur. Vnde non ſolùm ex præcepto diuino de integritate confeſſionis, ſed etiam ex præcepto Eccleſiæ de annua confeſſione, tenentur fideles confiteri ſuo tempore omnia peccata etiam interna: quod ſi non adimpleant, incurrent cenſuras quæ interdum à quibuſdam Prælatis ſuper hoc imponuntur, quia reuera licèt peccata ſint interna, tamen præcipitur actus confeſſionis externus: quamuis Vaſq. diſp. 160. cap. 4., & Granad. tract. 3. diſp. 5. ſect. 3. admittant, ſuper hoc non cadere præceptum & cenſuram eccleſiaſticam. Sed de his, & fortè aliis caſibus ſpecialibus, copioſiùs in propriis materiis diſſerendum erit; interim enim hoc loco ſatis eſt, generales regulas & principia indicaſſe.

Materia humanarum legū debet habere ſuas conditiones.

Cæterùm, quicquid dictū eſt de materia humanarum legum, intelligi debet cum ſua proportione & accommodatione: nempe cadere ſub humanas leges actus externos, dummodo ſint humano modo factibiles, & humano ſtatui & communi bono congruentes. Ideoquè Iſidor. lib. 5. Etymol. cap. 21. deſignauit conditiones humanæ legis, quæ referuntur in Decreto d. 4. cap. 2. *Erit autem lex, honeſta, iuſta, poſſibilis, ſecundùm naturam, ſecundùm patriæ conſuetudinem, loco temporiquè conueniens, neceſſaria, vtilis, manifeſta quoque, ne aliquid per obſcuritatem in captionem contineat, nullo priuato commodo, ſed pro communi ciuium vtilitate conſcripta.* Ac rurſus, alia eſt materia legum ciuilium & alia eccleſiaſticarum, nempe pro rebus temporalibus aut ſpiritualibus; & quædam eſt materia miſta, vtrique poteſtati ſubiecta: magis quoque reſtricta & coarctata eſt legum materia pro minoribus Magiſtratibus & Prælatis, quàm pro ſupremis. Quod totum pro varietate rerum & gubernationum in ſingulis caſibus diſcernendum eſt.

SECTIO QVARTA.

De Forma & Promulgatione & Acceptatione Humanarum Legum.

De forma legis eſt interior intētio Superioris.

Forma legis dici poteſt, tum interior voluntas & intentio Principis, tum exterior expreſſio & manifeſtatio. Voluntas & intentio, eſt prorſus de ſubſtantia legis, imò propriè eſt quæ dat vim & vigorem legi. Eademque eſt intentio ferendi legem, ac obligandi ſubditos. Itaque ſi Princeps aliquis in mente ſua non haberet animum obligandi, ſed tantùm vellet fictè & ſimulatè proponere externum edictum, hæc reuera non eſſet lex, ſed eſſet tantùm ficta & apparens lex: & reuera non obligaret ſubditos, niſi quòd ex conſcientia erronea manerent obligati, dum putarent Principem habuiſſe verum animum obligandi. Sic certè in aliis rebus humanis, qui profert votum aut promiſſionem externam, qui confert ſacramentum, & ſimilia, ſi non habet internam intentionem vouendi aut promittendi & ſe obligandi, intentionem conficiendi Sacramentum; verè non manet obligatus, non conficit Sacramentum. Hinc dictum eſt in l. *Non dubium* C. de Legib. *In legem peccare qui verba legis amplexus contra legis nititur voluntatem.* Et l. *Scire* ff. de Legib. *Scire leges, non eſt verba earum tenere, ſed vim ac poteſtatem:* vis enim & poteſtas legis, eſt intentio Legiſlatoris. Solent etiam dicere Iuriſtæ, rationem eſſe animam legis. Quod quidem ſi dicatur de ratione qua inducitur

citur Princeps ad ferendam legem, intelligi debet, quia Principes rationabiliter & prudenter condunt leges, non autem quòd ſubditis debeat conſtare ratio mouens Principem. Vnde ibi ff. de Legibus l. 10. & 20. dicitur, *Non omnium quæ à maioribus conſtituta ſunt ratio reddi poteſt, Et ideo rationes eorum quæ conſtituuntur inquiri non oportet, alioquin multa ex ijs quæ certa ſunt ſubuertuntur.*

Et exterior expreſſio.

Exterior expreſſio & manifeſtatio eſt formaliter ipſa externa lex quæ ſubditis proponitur. Præcipuè autem & commodiſſimè fit hæc expreſſio per ſcriptũ, vt notiſſimum eſt. Sed ſimpliciter poteſt etiam fieri voce & loquutione: ſiquidem ſcriptura non eſt per ſe & eſſentialiter neceſſaria ad rationẽ legis. Poteſt etiam fieri veluti opere ipſo, dum nempe vſu & conſuetudine, quæ proinde firmatur tacito Principis conſenſu & iuſſu; inducitur obligatio ſicut per ſcriptã legem. Verba autem per quæ ſcripto aut voce fertur lex, debent ſufficienter exprimere animum obligandi. Quare non ſufficit dicere, monemus, hortamur, rogamus, & ſimilia: ſed præcipimus, iubemus, imperamus, mandamus; itemquè prohibemus, vetamus, & ſimilia. Sufficit etiam dicere, teneantur, debeant hoc facere; vel non liceat, nemo audeat hoc facere. Imò ſufficit quoque ſimpliciter dicere, hoc faciant: vt in cap. *Omnis vtriuſque* de Pœnitentijs & remiſſionib. ſic latum eſt præceptum annuæ confeſſionis & communionis, *Omnis vtriuſque ſexus fidelis omnia ſua peccata ſaltem ſemel in anno fideliter confiteatur &c.* Et ſic ſufficiet quæcunque alia forma verborum, quæ indicet & oſtendat mentem Superioris intendentis præcipere & obligare.

Sufficit etiã ex cauſa particulari ſi extendatur ad vſum vniuerſalem.

Et ſufficit etiã, ſi Legiſlator hanc ſuam mentem oſtendat, quando occaſione alicuius cauſæ, vel negotij, aut interrogationis oblatæ ab aliquo particulari, determinat per modum ſententiæ aut reſponſionis, quid ſit faciendum, quando inquam verba denotant talem Legiſlatoris mentem pro omnibus ſimilibus caſibus. Et ita expreſſum eſt in iure ciuili l. 1. de Conſtit. Principum, *Quodcunque igitur Imperator per epiſtolam & ſubſcriptionem ſtatuit, vel cognoſcens decreuit, vel de plano interloquutus eſt, vel edicto præcepit, legem eſſe conſtat.* Idemquè habetur in l. vltima C. de Legibus. Similiter in iure canonico cap. *In cauſis* de Sentent. & re iudicata, inquit Innocentius Tertius; *In cauſis quæ Summi Pontificis iudicio deciduntur, ordo iuris & vigor æquitatis eſt ſubtiliter obſeruandus, cùm in ſimilibus caſibus cæteri teneantur ſimiliter iudicare.* Atque iuxta hoc, totum corpus iuris paſſim continet huiuſmodi deciſiones & reſponſiones Principum & Pontificum, datas ad certas cauſas & interrogationes. Et inſuper Nicolaus Primus cap. *Si Romanarum* d. 19. confirmat, non ſolùm illas decretales epiſtolas Pontificum quæ continentur in corpore iuris, ſed etiam alias quaſcunque, habere vim legis, eſſeque obſeruandas: & commemorat eandem declarationem factam à Leone Primo, & Gelaſio Primo. Quod autem dixit Theodoſius Imper. l. 2. C. de Legibus, *Quæ ex relationibus vel ſuggeſtionibus iudicantium procerum introducto negotio ſtatuimus generalia iura non ſunt*: hoc inquam intelligitur de priuatis quibuſdam determinationibus per modum diſpenſationis ſeu priuilegij aut conceſſionis, intuitu certæ perſonæ. Sicut etiam Innocentius in eo cap. *In cauſis*, ſubdit, *Niſi fortè cum aliquid, cauſa neceſſitatis & vtilitatis inſpecta, diſpenſatiuè duxerit ſtatuendum:* tunc ſcilicet talem determinationem non debere per modum legis vniuerſalis accipi, & ad alios caſus extendi.

Ad expreſſionem legis ſpectat promulgatio.

Vlteriùs ad formã legis ſpectat promulgatio, quæ & eſt de ſubſtantia legis: aut ſi ſumatur pro vlteriori notificatione & publicatione, eſt conditio requiſita ad effectum legis, vt iam explicauimus q. 90. ſect. 6. Quæ autem & qualis debeat eſſe promulgatio, & quæ ſolemnitas in ea adhibenda ſit, non eſt vtique præſcriptum ex natura rei: ſed benè poterat iure ipſo poſitiuo humano aut populorum vſu præſcribi. Non tamen inuenitur quicquam vniuerſaliter ſtatutum, ſiue quoad ius ciuile, ſiue quoad ius canonicum, circa modum & ritum promulgationis: ſed Principes & Prælati vtuntur modo ſibi placito. Specialiter autem dubitatur pro legibus quæ de

nouo conduntur, num ſufficiat promulgatio in ſola Curia & Ciuitate vbi reſidet Legiſlator; vel requiratur etiam in alijs ciuitatibus & oppidis ſaltem primarijs pro ſingulis Prouincijs. Affirmant requiri, tàm pro Legibus canonicis quàm ciuilibus, Panormit.in cap.2. de Conſtit.num. 7. & Felinus ibidem, Nauarr. in Sum. cap.23.num 44. Angelus verbo *Lex*, Medina hic q. 90. art. 4. & quidam alij. Peculiariter autem pro Legibus ciuilibus imperialibus id affirmant Iuriſtæ in Authenticam *Vt factæ nouæ conſtitutiones*, & ſequitur Suarez hic lib. 3. cap. 16. Et fundamentum eſt cap. 1. eius Authenticæ, vbi Imperator ſtatuit,ſuas conſtitutiones in Prouincijs valere, *Ex quo per Metropolitas palam factæ ſunt*. Et hinc idem extendebant ad conſtitutiones canonicas & pontificias: quia in Iure ipſo canonico cap. 1. de Noui operis nunciat., Lucius Papa acceptat ius ciuile, vbi non repugnat iuri canonico.

Sufficit promulgatio in Curia Legiſlatoris. Attamen adhuc dicendum eſt, non requiri promulgationem immediatè in variis locis & oppidis, ſed ſufficere vbi Princeps ipſe iuſſerit, vt cenſeatur loqui & præcipere populo., vt ſolet fieri in Curia & reſidentia Principis. Quare in Regnis & Prouinciis nō ſubditis imperio, non obligat illa Authentica: ſed ſi adſint aliæ propriæ determinationes aut conſuetudines, ſeruandæ ſunt. Vbi autem viget ciuile ius imperiale, valet vtique illa determinatio. Sed tamen in ipſo textu Imperator non loquitur vniuerſaliter de omnibus ſuis legibus, ſed ſolùm de illis quæ ſpectabant ad teſtamenta,& inquit, *Sancimus noſtras conſtitutiones quæ pro teſtamentis fiunt, valere ex quo &c.* Vnde Vaſq. diſp. 156. cōtendit, non debere vltra extendi: quia etiam erat peculiaris ratio pro legibus teſtamentariis. Sed Iuriſtæ magis communiter id acceperunt pro omnibus aliis legibus quæ de nouo fierent: & conſonat Titulus illius Authenticæ,qui eſt vniuerſalis de nouis conſtitutionibus. Verùm, hoc ſpectabit ad voluntatem & praxim ipſorum Imperatorum, prout fieri iuſſerint in promulgatione nouarum legum. Omnino autem quoad leges & decreta pontificia, ſufficit promulgatio in Romana curia. Et ita communiter tàm Iuriſtæ quàm Theologi docent: ac Panormit.ipſe in cap. *Nouerint* de Sentent. excom., & Nauarr.Conſil.1.de Conſtit. num. 19., retractarunt priorem ſententiam. Et quidem ita patet vſu ipſo & praxi Pontificum. Neque quoad hoc Lucius Papa acceptauit conſtitutionem illius Authenticæ; ſed tantùm quoad deciſiones cauſarum dixit, *Sacrorum ſtatuta canonum, principum conſtitutionibus adiuuantur*. Niſi tamen interdum lex ipſa depoſcat promulgationem in varijs locis: ſicut in Concil. Trid. ſeſſ.24.cap. 1.de Reformat. Matrim., fertur decretum circa matrimonia, cum expreſſione, vt deberet in ſingulis Parochijs publicari. Vnde factum eſt,vt quia in quibuſdam Prouinciis facta adhuc non eſt talis promulgatio, ideo tale decretum ibi non obliget.

Et ad obligandū ſufficit tēpus proportionatum ad diffundendam notitiā legis. Rurſus, poſt promulgationem dubitatur, num ſtatim lex incipiat obligare, vel elabi adhuc debeat aliquod temporis ſpatium. Et quidem ex natura rei non requiritur aliud temporis ſpatium: niſi quantum ad loca diſtantia poſſit moraliter peruenire notitia legis & promulgationis factæ ſuo loco, quod prudenti arbitrio relinquitur. Itaque ſi ponatur caſus, vt ſtatim facta promulgatione in ſuo loco,notificetur opera Dæmonis vel Angeli in alio loco diſtanti,notat Suarez lib.3.cap.17.num.14.adhuc reuera non obligare,niſi intercedēte eo tempore quo moraliter humano modo poteſt illuc traduci notitia legis & promulgationis. Benè autem poterit lege ipſa humana præſcribi certum tempus poſt promulgationem,quo incipiat obligatio. Et interdum quidem præſcribitur eadem ipſa lege particulari: vt Conc. Trid.ibi deſignauit terminum triginta dierum poſt promulgationem in Parochia. De iure autem ciuili communi, præſcribitur ab Imperatore in Authentica, tempus duorum menſium à promulgatione in qualibet Prouincia pro nouis conſtitutionibus. Sed ſpecialiter loquebatur de teſtamentis. Attamen Doctores communiter,tàm Theologi quàm Iuriſtæ,id vniuerſaliter extenderunt ad omnes legum materias. Et quidem titulus illius Authenticæ eſt vniuerſalis,

Vt factæ nouæ conſtitutiones, poſt inſinuationem earum, poſt duos menſes valeant. Quare, niſi Princeps aliud declaret in ferenda aliqua noua lege, tutò intelligitur debere intercedere tale ſpatium duorum menſium poſt promulgationem, vbicunque inquam ius ciuile imperiale ſeruatur. Non tamen debet hoc extendi ad pontificias & eccleſiaſticas conſtitutiones: quæ eſt communior Theologorum ſententia: quamuis Gloſa in cap. 1. de Conceſſ. Præben., & Panorm. ac Felinus & quidam alij Canoniſtæ in cap. 2. de Conſtit., & Valent. etiam in hac materia q. 5. puncto 5. & Granad. tract. 3. diſp. 11. ſect. 2., velint oppoſitum. Non inquam debet extendi, quia non habet fundamentum in iure canonico, nec in praxi: quinimò Pontifices exprimunt quando cōcedere volunt aliquod tempus, plus minuſvè: ſupponentes alioqui ſuas nouas conſtitutiones ſtatim obligare poſt promulgationem.

An requiratur etiā acceptatio populi,

Tandem, præter promulgationem ex parte Legiſlatoris, occurrit acceptatio ex parte populi & ſubditorum, quæ videbitur etiam ad formam & ſubſtantiam legis pertinēre, ſi ad eius vim & obligationem conſtituendam requiratur. Et quidem in iure ipſo ciuili id approbari videtur, l. *De quibus* ff. de Legib. *Nam cùm ipſæ leges nulla alia cauſa nos teneant quàm quòd iudicio populi recepta ſunt &c.* Et in iure canonico poſt cap. 3. d. 4. inquit Gratianus, *Leges inſtituuntur cùm promulgantur, firmantur cùm moribus vtentium approbantur.* Et de iure communi omnium nationum, ſiue de ſtatu ipſo naturali hominū, pronunciauit Ariſt. 2. Politicor. cap. 6, *Lex nullam vim obligandi habet niſi ex more.* Quare propter hæc & alia, plerique tàm ex Theologis quàm ex Iuriſtis affirmant, requiri acceptationem populi ad valorem legis, ita vt in libertate populi ſitum ſit, acceptare aut recuſare legem. Ita docent Felinus & alij plures in cap. 1. de Tregua & pace, Dominicus & alij ſuper ea verba Gratiani, Gloſa & Iaſon in l. *Rem non nouam* C. de Iudic., & alij circa eam l. *De quibus*, Rebuffus in Proœmio legum Galliæ, Henric. tract. de Synod. art. 2. Similiter Nauarr. Conſil. 1. de Conſtit. q. 5. & in Summa cap. 23. num. 41., Angelus verbo *Lex* num. 4., Armilla num. 11., & præcipuè Ioannes Maior, in 4. diſt. 15. q. 4., & Ioannes Driedo lib. 1. de Libert. Chriſtiana cap. 9. Fundantur autem, vel in hoc quòd Princeps ſimpliciter non habeat poteſtatem obligandi populum contradicentem & reſiſtētem: vel ſaltem quòd non habeat nec habere debeat voluntatem illum obligandi, niſi cum conſenſu & acceptatione ipſius. Quia nimirum vel Princeps accepit à populo poteſtatem cum illa limitatione & conditione: vel ſaltem quia lex ferri non debet niſi ob commune bonum, non erit autem commune bonum contra ſenſum & conatum populi.

Per ſe non requiritur.

Communior tamen & vera ſententia eſt, nequaquam requiri & expectari debere acceptationem populi ad conſtituendam legem, ad validitatem legis; ſed potiùs ex ipſa iuſſione Legiſlatoris teneri populū acceptare & exequi legem. Ita docent, Turrecremata circa verba illa Gratiani, & apud ipſum Archidiaconus Hugo & Laurentius, eodemquè loco Præpoſit. & alij: Item Marcus Burgenſis in proœmio legum Hiſpaniæ dictas Tauri num. 293., & Gregorius Lupus in l. 16. tit. 1. par. 1. num. 4., Silueſter in Summa verbo *Lex* q. 6., Caſtro lib. 1. de Lege pœnali cap. 1., Ioannes Medina Cod. de Reſtitut. q. 36. ad 5., Suarez lib. 3. de Legib. cap. 19. & lib. 4. cap. 16., Vaſq. diſp. 156. cap. 5., & alij in hac materia. Et expreſſit etiam Plato in Dialogo politico ſub perſona Socratis. Fundamentum eſt: quia quoad leges canonicas, Pontifex accepit auctoritatem immediatè a Chriſto Domino, non autem à populo, nec vtique accepit cum tali dependentia aut limitatione vt indigeret conſenſu populi in ferendis legibus. Quoad leges verò ciuiles, licèt Principes inſtituti ſint & acceperint poteſtatem à populis: tamen inſtituti ſunt cum abſoluta & ſuprema poteſtate, de his enim loquimur; & non cum tali dependentia à ſubditis, alioqui ſuprema poteſtas reſideret adhuc penes populum, & non penes Principem. Non ergo remanet liberum populo, acceptare vel recuſare legem, ſed ſtatim tenentur ſubditi eam acceptare & obſeruare, habetq; Legiſlator auctoritatem & vim obligandi &

di &

di & cogendi populum. Atque ita in praxi conſtat, ſtatim ſolere Superiores cõpellere & punire tranſgreſſores ſuarũ iuſſionum, idq. iuſtè & legitimè faciunt.

Sed interdum poteſt populus ſupplicare pro reuocatione legis. Admittendum tamen eſt, ſi interdum prudenter reputetur, legem aut iuſſionem latam fuiſſe à Superiore ex aliqua falſa ſuggeſtione, ſiue abſque plena informatione & notitia veritatis, non eſſe tunc illicitum ſupplicare apud ipſum Superiorem, vt velit pleniùs informari, cum animo tamen promptè obediendi, ſi poſt plenam informationem adhuc Superior in ſua iuſſione perſiſtet. Ita concedit Suarez lib.4.cap.16. cum alijs quos refert. Et ſumitur ex ipſomet Iure. Nam cap. *Si quando* de Reſcriptis, dicitur: *Qualitatem negotij pro quo tibi ſcribitur diligenter conſiderans, aut mandatum noſtrum reuerenter adimpleas, aut per literas tuas quare adimplere non poſſis rationabilem cauſam prætendas, quia patienter ſuſtinebimus ſi non feceris quod praua nobis fuerit inſinuatione ſuggeſtum.* Hoc autem multò faciliùs admittitur in cauſis & negotijs particularibus, quæ pendere ſolent ex facto, & ex peculiari conditione perſonarum & rerum: vnde in his datur propriè formalis appellatio. Sed poſſet etiam interdum contingere in lege vniuerſali, ſaltem pro aliqua regione aut prouincia, habente peculiares rationes & motiua, quæ potuerunt ignorari à Principe: tunc enim, quamuis non permittatur propriè appellare à lege, vt Iuriſtæ docent; permitti poterit ſupplicare ad eundem ſupremum legiſlatorem, dummodo fiat cũ debita reuerentia & obſeruantia.

Aut ex deſuetudine vel renitentia populi ceſſat volũtas legiſlatoris. Præterea, ſi contingat legem abire in deſuetudinẽ ex moribus populi, tunc ſimpliciter deſinet obligare. Et ita expreſſum quoque eſt in ipſo iure, l. *De quibus* ff.de Legibus, *Rectiſſimè etiam illud receptum eſt, vt leges non ſolùm ſuffragio legiſlatoris, ſed etiam tacito conſenſu omnium per deſuetudinem abrogentur.* Itaque, quamuis deliquerint ij qui legem violare cœperunt, tamen alij poſtea non peccabunt. Quæ verò circunſtantiæ in hoc requirantur, attingemus q.97. circa conſuetudinem. Itemquè ſi ab initio populus pro maiori parte non acceptet, non obſeruet legem, tunc quidem tranſgreſſores delinquunt, ſed deinceps lex deſinet obligare. Et quidem ſi Superior ſciat & toleret talem repugnantiam populi, hoc ipſo cenſetur reuocare legem: neque in hoc requiritur certum ſpatium temporis. Si autem non conſtet de tali notitia Principis, tunc pleriqque requirunt ſpatium decem annorum, vt lex deſinat obligare. Aliqui verò neque in hoc requirunt certum ac determinatũ tempus, ſed quantum morali & prudenti arbitrio videatur ſufficiens ac rationabile: & ita approbat etiam Suarez ibi lib.4.cap.16. Ratio verò quare ſic lex ceſſet obligare, nequaquam eſt ex defectu poteſtatis in Principe, quaſi non habeat vim obligandi & cogendi populum repugnantem: ſed ſolùm eſt ex præſumpta benignitate & habituali voluntate Principis, qua non cenſetur velle cum tanto rigore & periculo obligare ſubditos, contra morem & vſum cui adeo tenaciter adhæret. Vnde quando ex alia parte Princeps iterum ac denuò renouat legem, eiuſquè obſeruantiam inculcat, non obſtante quacunque cõtraria cõſuetudine & repugnantia populi, tunc planè reuiuiſcit lex & in ſuo robore reparatur.

Et ita cõfert cõſuetudo populi ad permanentiã legis. Cæterùm, dictum illud ex l. *De quibus*, vel ſenſum habet pro eo tempore inter Romanos, quo ſuprema poteſtas ad ferendas vel approbandas leges reſidebat apud populum: vel pro eo quòd duratio & permanentia legũ apparet in conſuetudine & obſeruantia populorũ. Et hoc ſolùm voluit Gratianus, qui ideo dixit, leges promulgatione inſtitui, moribus verò firmari, ideſt acquirere ſtabilitatem ac permanentiam. Et iuxta hæc etiã debet intelligi dictũ Philoſophi. Nec plus ſuadet fundamentum prioris ſententiæ. Non enim deeſt ſimpliciter poteſtas legiſlatori, obligandi & cogendi populum ad acceptationẽ & obſeruantiam legis: nec dum fert legem, deeſt illi voluntas obligandi: eiquè commiſſum eſt iudiciũ & cura boni communis. Sed ad ſummum, quando prudenter præſumi poteſt, Principem non perſiſtere in voluntate obligandi; tunc ex deficientia talis voluntatis ceſſat obligatio legis.

QVÆSTIO NONAGESIMASEXTA

De Poteſtate Humanæ Legis.

IN hac quæſtione pleniùs explicabitur vis & efficacia humanæ legis, partim per ea quæ proponit S. Thomas, partim per alia quæ addemus directè ſpectantia ad poteſtatem humanæ legis. Sex autem ſunt quæ in ſuis articulis reſoluit S. Doctor. Primò docet, legem humanam debere conſtitui in communi: quia nimirum ordinatur ad bonum commune, vnde debet in communitate extendi, ſecundùm perſonas, ſecundùm negotia, & ſecundùm tempora. Secundò docet, legem humanam debere cohibere grauiora ſolùm vitia, & præcipuè quæ vergunt in detrimentum aliorum: quia ab ijs poſſibile eſt humano modo maiorem partem multitudinis abſtinere. Tertiò docet, legem humanam poſſe præcipere intra omnem virtutem, non tamen præcipere omnes actus omnium virtutum, ſed ſpecialiter debere præcipere illos qui ordinantur ad bonum commune. Quartò docet, leges iuſtas, quæ verè ſunt leges, habere vim obligandi homines in foro conſcientiæ: leges autem iniuſtas, quæ ſunt potiùs violentiæ quam leges, non obligare. Quintò docet, legem obligare omnes qui ſubduntur Principi ſeu Prælato ferenti legem, niſi fortè quis eximatur mandato vel conceſſione alterius ſuperioris Principis vel Prælati. Sextò demum docet, interdum licere ſubditis agere præter verba legis, interpretando nimirum intentionem Principis, quando videlicet occurreret caſus quo exequutio legis noceret bono communi quod intendebatur per legem, & non adeſſet tempus adeundi Principem: quia tunc ipſa neceſſitas ſecum habet diſpenſationem annexam.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Lex humana obliget in conſcientia.

VIderi poteſt lex humana valere tantùm exteriùs, ita vt poſſit Iudex externam pœnam infligere tranſgreſſoribus ſuarum legum; non autem habere vim obligandi interiùs in conſcientia, ita vt culpæ & peccati ac etiam pœnæ alterius vitæ reos conſtituat tranſgreſſores. Etenim diſcretum eſt forum externum & forum internum: & humani quidem Superiores vim habent in foro externo: ſed forum internum conſcientiæ ſoli Deo patet, & culpa reum conſtituit hominem apud Deum, ac pœna alterius vitæ non infligitur niſi à Deo: non videtur ergo ad hoc ſe extendere poteſtas legis humanæ. Et ita quidem putaſſe refertur Gerſon tract. de Vita ſpirit. lect. 4. Alphab. 62. dum dicebat, non poſſe legem humanam præcipere, obligando ſcilicet in conſcientia, ea quæ alias non eſſent debita iure diuino aut naturali. Almain. verò lib. de Poteſt. Eccl. cap. 12. & quidam alij, ita putaſſe videntur ſpecialiter de lege ciuili: ſupponentes alioqui, Eccleſiam per leges canonicas habere vim obligandi in conſcientia.

Verè lex humana habet vim obligandi in cõſcientia.

Communis tamen & certa ſententia eſt, legem humanam, non ſolùm canonicam, ſed etiam ciuilem, verè habere vim obligandi in conſcientia. Ita confirmat S. Thomas hîc art. 4. & pro certo tenent alij, tam Theologi, quàm Iuriſtæ & Summiſtæ. Habetur expreſsè ex Apoſtolo ad Roman. 13. *Omnis anima poteſtatibus ſublimioribus ſubdita ſit: Non enim eſt poteſtas niſi à Deo: Qui reſiſtit poteſtati, Dei ordinationi reſiſtit: Qui autem reſiſtunt, ipſi ſibi damnationem acquirunt: Ideo neceſſitate ſubditi eſtote, non ſolùm propter iram, ſed etiam propter conſcientiam.* Et alijs in locis, vbi inculcatur obedientia quæ debetur Principibus & Prælatis, vtique id iniungitur tanquam debitum in conſcientia. Eademque eſt doctrina Sanctorum, & communis hominum ſenſus. Fundamentum verò huius obligationis, Ioann. Medina Cod. de Ieiunio q. 7. videtur referre ad ſpecialem

lem conceſſionem diuinam, factam Principibus & Prælatis. Certè tamen non debet referri in aliam diſtinctam conceſſionem, quæ non includatur in ipſa inſtitutione humanæ gubernationis. Sic enim non potuiſſet innoteſcere niſi per reuelationem, quæ debuiſſet manifeſtari omnibus nationibus, & qui illam non agnoſcerent, excuſarentur in conſciẽtia ab obediẽtia ſuorũ Principũ.

Omnino ergo fundamentum huius obligationis referri debet in ipſam inſtitutionem humani regiminis: hoc ipſo enim quòd iuſtituti ſunt legitimi ſuperiores habentes facultatem condendi leges, habent vim obligandi ſubditos in conſcientia per ſuas leges. Etenim ratio ipſa naturalis dictat, obediendum eſſe ſuperioribus iuſtè præcipientibus, idquè eſſe debitum, & non obedire eſſe malum: ſicut inquam naturalis ratio dictat, honorandos eſſe parentes, ſuccurrendum eſſe indigentibus, & alia quæ ſunt de iure naturæ. Et in hoc ſenſu ait S. Thomas, humanas leges habere vim obligandi in conſcientia ex lege æterna. Et fortaſſe etiam non aliud voluit Gerſon, licèt obſcurè loquutus ſit: & Almainus, ac ſi qui alij ſimiliter loquuti ſint. Et hinc etiam patet ad rationem oppoſitam dubitandi. Licèt enim humani ſuperiores non diſcernant de foro interno, & de culpa apud Deum, & de pœna alterius vitæ: tamen ex hoc ipſo quod præcipiunt in foro externo, lumen ipſum rationis internum obligat obedire, & reddit tranſgreſſionem culpabilem, & dignam pœna alterius vitæ apud Deum.

Interdum non obligat ad culpã ſed ad ſolam pœnam.

Stante ergo quod lex humana verè poteſt inducere obligationem in conſcientia, dubitatur an ſemper debeat inducere, & alioqui non ſit vera lex. Etenim ex modò dictis, imò & ex dictis ab initio q.90. ſect.1. circa ipſum legis nomen, colligitur eſſe de ratione veræ legis talem obligationẽ. Atque ita ſentiunt Sotus lib.1. de Iuſt. q.6.art.3., Sylueſter in ſumma verbo *Inobedientia*, & Ioann. Eſelius in Expoſit. Decalogi Præcepto 4. cap. 36. At ex alia parte, inter humanas leges occurrunt illæ quæ dicuntur non obligare ad culpam, ſed ſolùm cogere ad pœnam aliquam: vt aliqui abſolutè docent de omnibus, vel ſaltẽ quibuſdam legibus pœnalibus. Et in pleriſque Religionibus habentur Regulæ cum expreſſa declaratione, quòd non obligent ad culpam, ſed ſolummodò ad pœnam aliquam. Quare non omnis lex humana obligat in conſcientia. Atque ita ſentiunt D.Thomas 2.2. q.186. art.9. ad 2., Henric. Quodlib.3. q. 22., Alphonſ. de Caſtro lib.1.de Lege pœnali cap. 5., Angelus in Summa verbo *Inobedientia*, & alij ex Summiſtis, Vaſq. diſp. 159., Suarez lib.3.de Legib.cap 22., & lib.5. cap.4., & alij Theologi.

Pro reſolutione ſatis conſtat, poſſe & ſolere fieri quaſdam humanas ordinationes de certis actibus faciendis, quæ per ſe non obligent ſub reatu culpæ ad tales actus faciendos: quando enim ipſimet Legumlatores id exprimunt, vtique non inducunt talem obligationem, quæ prorſus non inducitur abſque intentione obligandi. Solent etiam fieri tales ordinationes cum impoſitione pœnæ contra tranſgreſſores, ita vt per Iudices poſſint infligi tales pœnæ: & alioqui, ſi nec obligarent ad culpam, nec cogerent ad pœnam, nullam vim legis haberent. Sed quia non videtur poſſe infligi pœna vbi non eſt culpa; vt cap.2.de Conſtit. dictum eſt, *Rem quæ culpa caret, in damnum vocari non conuenit*: & propriè pœna dicitur relatiuè ad culpam: Ideo vel illa tranſgreſſio dicetur aliquo modo culpa in foro externo: vel dicetur pœna ſolùm pro moleſtia & iactura ſeu onere quod imponitur, non autem pro vindicta relatiua ad culpam. Ac tandem fatendum eſt, tales humanas ordinationes, obligare etiam in conſcientia ad ſubeundã illam moleſtiam quæ in caſu tranſgreſſionis imponitur: videlicet tenetur Religioſus exequi pœnitentiam quam ei Superior ob regulæ tranſgreſſionem iniungit; & ſic in alijs huiuſmodi, vt notauit rectè Suar. Alioqui prorſus inualidę & contemptibiles eſſent illæ humanæ ordinationes, ſi non haberent hoc pacto vim cogendi; & maneret perpetua ac licita & iuſta contentio inter Superiorem & ſubditum, dum Superior iuberet & vrgeret, & ſubditus recuſaret. Itaque hac tandem ratione tales humanæ ordinationes habent vim obligandi in con-

conſcientia veluti ſub diſiunctione, aut ad faciendum actum ordinatum, aut ad ſubeundam moleſtiam vel iacturam quæ irrogabitur ob tranſgreſsionem. Et ſic habent quoque rationem legis, ſecundùm illũ rigorem quo lex dicitur prout inducit obligationem, iuxta priorem partem dubitationis.

Poteſt verè obligare ſub reatu culpæ mortalis.

Rurſus, quia obligatio in conſcientia poteſt eſſe duplex, nempe vel ſub culpa mortali, vel ſub veniali: adhuc determinandum magis eſt, qualiter obligent humanæ leges. Imola in Repetit. cap. *Cùm contingat* de Iureiurando colum. 17., Felinus in cap. 1. de Sponſalib. num. 19., & ex parte Caietan. in Summa verbo *Clericus* §. vltimo, & verbo *Ieiunium* §. 4., ſignificant, humanas leges per ſe obligare ſub veniali; ſed ſi frangantur ex contemptu, tunc reos nos facere culpæ mortalis. Et fauet D. Bernard. lib. de Præcepto & diſpenſat. cap. 11, vbi inter alia inquit, *Mandatum peccato obnoxium facit, non magno tamen ſi contemptus defuerit*. Addit Angelus in Summa verbo *Inobedientia*, reum eſſe culpæ mortalis etiam illum qui ex conſuetudine ſiue ſæpiùs frangat humanam legem, quamuis abſque formali contemptu. Certum tamen prorſus eſt, humanas leges habere per ſe vim obligandi ſub culpa mortali, etiam ſecluſo contemptu & conſuetudine, ſed ſimpliciter ob ipſam tranſgreſſionem. Ita Iuriſtæ & Theologi ſentiunt vel ſupponunt: & de legibus eccleſiaſticis, verbi gratia audiendi miſſam, ieiunandi certis diebus, & ſimilibus, notiſſimum eſt apud fideles. Satiſquè patet ex iam dictis: dum enim leges humanæ dicuntur obligare in conſcientia, id ſimpliciter intelligitur de perfecta & graui obligatione, quæ eſt ſub culpa mortali: & ita patet in illis verbis Apoſtoli, antea allegatis. Bernard. autem ibi loquebatur de ordinarijs quibuſdam regulis Religionum, aut mandatis Superiorum, quæ quidem non obligant ſub mortali, & in aliquibus Ordinibus non obligant ſub vlla culpa, niſi accedat contemptus.

Leges præceptiuæ obligant ſub reatu culpæ.

Cæterùm ad diſcernendum ac determinandum, quando nam lex humana obliget in conſcientia ad faciendum actum præceptum, & præſertim obliget ſub reatu culpæ mortalis; obſeruari debet intentio Legiſlatoris in materia capaci talis obligationis. Et quidem exploratum eſt apud Auctores, quando Superior fert legem verbis præceptiuis, vt dicebamus q. præcedenti ſect. 4., & non apponit vllam pœnam; tunc omnino ex ſua intentione obligare in conſcientia, & in materia graui obligare ſub reatu culpæ mortalis: cùm enim non adijciat pœnam, ſatis declarat ſe ſimpliciter obligare velle ad faciendum actum quem præcipit, nec veluti ſub diſiunctione relinquere arbitrio cuiuſquam, ſi potiùs malit ſubire pœnam.

Similiter leges eccleſiaſticæ imponentes pœnas ſpirituales.

Item exploratum eſt, quando in legibus Eccleſiaſticis apponuntur pœnæ ſpirituales graues, cuiuſmodi eſt excommunicatio maior, & aliæ ſimiles cenſuræ; tunc etiam maximè tales leges obligare in conſcientia ſub reatu culpæ mortalis, ad faciendum actum qui præcipitur, vel ad non faciendum actum qui prohibetur: tales enim pœnæ ſpirituales non contrahuntur niſi ob mortalem culpam, vt in propria materia de cenſuris ex profeſſo tractatur.

Dubitatur de legibus imponẽtibus pœnã temporalem.

Dubium autem eſt de legibus ciuilibus apponentibus pœnam, vtique temporalem, & ſimiliter de illis legibus eccleſiaſticis quæ imponunt pœnam temporalem. Etenim Iaſon ſuper l. 2. C. de Iure Emphyt. num. 143., Ioann. Andr. in cap. *Relatum* de Clericis non reſidentib., Ludouicus Gomes in cap. 2. de Conſtitut. in 6., & præcipuè Nauarr. in cap. *Fraternitas* 12. q. 1. num. 22. & in Summa cap. 23. à num. 55., qui & alios refert, & Valent. quoque q. 5. de Legib. puncto 6. §. 3., aſſerunt, leges ciuiles quæ imponunt pœnam tranſgreſſoribus, non obligare in conſcientia & ſub reatu culpæ ad faciendum actum quem præcipiunt, ſed tantùm cogere ad ſubeundam pœnam: niſi tamen extet alia prior lex ſimpliciter præcipiens talem actum; quia tunc poſterior lex imponens pœnam, non tollit obligationem prioris ſub reatu culpæ: & niſi etiam quis imprudenter ſe exponat periculo ſubeundi grauem pœnam; quia ſic poteſt eſſe reus culpæ ob damnum quod ſibi infert. Et fundamentum præcipuum huius ſententiæ eſt: quia poteſt vtique Superior

ferre

ferre talem legem, cum animo obligandi ſolùm ad pœnam temporalē, & non ad culpam & ad pœnam æternam: & hoc ipſo quòd apponit pœnam temporalem, videtur illam ſolam intendere, de eaquè contentus eſſe. Et Nauarr.ait, ita per conſuetudinem ipſam interpretari huiuſmodi leges pœnales. Ex oppoſito Sotus lib. 1. de Iuſtitia & iure q.6.art.5., Syluester & Summa Armilla verbo *Inobedientia*,Bellarm.lib.3.de Laicis cap. 11., & quidam alij, abſolutè docent,omnem legem, etiam ſi imponat pœnam, verè & ſimpliciter obligare quoque in conſcientia & ſub reatu culpæ,ad faciendum actum quem proponit & iniungit. Communior autem ſententia eſt veluti media, quæ cum diſtinctione aſſignat quaſdam leges purè pœnales, obligantes ſolùm ad pœnam & non ad culpam; quaſdam verò miſtas, ideſt pœnales ſimul & morales. Tradiquè ſolet hæc regula ad diiudicandum inter vtraſque leges: quando lex fertur ſub verbo abſoluto præcipiendi aut prohibendi, & adijcit pœnam ac ſupplicium tranſgreſſoribus; tunc eſſe legem miſtā,& obligare ſub reatu culpæ: quando verò fertur modo quodam conditionali; vt pote ſi quis hoc fecerit, ſubeat talem mulctam;qui detulerit talia arma aut tales veſtes, ſpolietur illis, aut ſoluat tantam pecuniam; tunc eſſe legem purè pœnalem, quia ſolùm veluti ſub diſiunctione iniungit & præcipit, vt vel abſtineatur à tali re, vel ſubeatur talis iactura. Ita docere ſolent hoc loco recentiores Theologi.

Quanam obligēt ad culpā, & quæ ad ſolā pœnā. Verùm, recipienda quidem & approbanda eſt hæc diſtinctio. Non tamen ſatis apta eſt regula quæ traditur.Etenim ex vna parte inueniuntur leges pœnales obligantes ſimul ad culpam, latæ ſub illa forma conditionali. In lege diuina poſitiua extant pleraque præcepta ſic lata, & ſine dubio per ſe inducentia reatum culpæ. Et in lege etiam canonica atque in ſacris Concilijs paſſim occurrunt præcepta ſic lata, vt in cap. *Si quis ſuadente* 17. q.4. Imò & dogmata fidei ſub tali forma proponi ac definiri ſolent, *Si quis dixerit &c., Anathema ſit*. Hinc autem conſtat, quòd talis loquendi modus ſufficienter denotat talem animum Legiſlatoris, quo ſimpliciter obligare velit ſub reatu culpæ ad actum quem proponit, & pro tranſgreſſione pœnam imponit. Et in lege etiam ciuili fatentur ijdem Auctores, quando imponitur pœna mortis, aut mutilationis, aut ſimilis, etiam ſi loquatur ſub illa forma conditionali; verè adhuc obligare ad culpam, quia ipſamet grauitas pœnæ denotat talem animum Principis. Rurſus ex alia parte inueniuntur leges purè pœnales, obligantes ad ſolam pœnam, quæ tamen latæ ſunt ſub verbis abſolutis & præceptiuis de actibus faciendis. Sic in Religionibus in quibus declaratum eſt, ordinarias obſeruantias non obligare ad culpam, ſed tantùm ad pœnam aliquam, non ſic ſcribuntur regulæ,ſi quis ad chorum non acceſſerit, pœnam ſubeat; ſed potiùs ſic, omnes ad chorum accedant, omnes accedere teneantur; mandamus,aut præcipimus, vt ſinguli accedant. Vera ergo regula eſſe debet, etiam quidem leges pœnales obligare ſub reatu culpæ, niſi quando ipſamet lex oppoſitum declarat, vt in Regulis dictarum Religionum;aut niſi aliunde ex qualitate rei & certis circunſtantijs prudenter conijcere liceat, talem eſſe animum Legiſlatoris, vt contentus ſit de irroganda tali pœna ſeu moleſtia, non obligando ad culpam. Quod non poteſt hoc loco generali ampliùs determinari, ſed pro ſuis caſibus in varijs materijs moralibus occurret.

Obligatio ad culpā grauē, pendet ex grauitate materiæ & intentione præcipientis. Poſtremò,ad diſcernendum ac determinandum, quandonam lex obligans ad culpam, obliget ſub culpa mortali vel tantùm veniali, conſiderari debet materia legis. Etenim materia grauis capax eſt obligationis ſub mortali, & materia leuis admittet ſolùm obligationem ſub veniali: ſicut & in legibus naturalibus ac diuinis occurrit. Prudenti autem arbitrio diiudicandum eſt, quæ ſit materia grauis aut leuis: neque in hoc poteſt vlla certa generalis regula tradi. Verè autem pro diuerſitate ſtatuum & perſonarum, variatur grauitas materiæ. Nam præſertim in ſtatu & perſonis religioſis; eſt materia grauis & ſufficiens ad præceptum ſub mortali, aliqua regularis obſeruantia, quæ alioqui extra talem

lem ſtatum non eſſet materia grauis: & ita in praxi ferri ſolent præcepta in virtute ſanctæ obedientiæ, aut etiam ſub pœna alicuius cenſuræ, vtique obligantia ſub mortali, ad exequutionẽ alicuius obſeruantiæ regularis. Et vlteriùs, præter capacitatem materiæ requiritur intentio præcipientis ad obligandum ſub mortali, & ſufficiens expreſſio talis intentionis. In qua tamen re Vaſq. diſp.158.cap.4. Aragona 2.2.q.62 art 3. dub.1., & Salmeron tomo 4. in Euang. par.3.tract. 12., contendunt, non eſſe in poteſtate Superioris, præcipere & obligare ſolùm ſub veniali in materia graui, ſed omnino in tali materia obligationem eſſe grauem & ſub mortali. Oppoſitum tamen videtur communiter ſupponi, vt tractat Suarez lib.3.cap.27., & ſequitur Granad. tract. 3. diſp. 4. ſect. 3. Certè enim, ſi Superior velit & explicet, ſe non obligare ſub mortali, ſed ſub veniali; vtique lex & præceptum nõ obligabit ſub mortali, quandoquidem non poteſt præceptum ligare abſque intentione præcipientis. Nec etiam tale præceptum erit prorſus nullum & vanum, ſed optimè poteſt inducere obligationem ſub veniali: nam grauitas materiæ non debet facere, vt nulla prorſus ſit obligatio. Quinimò, ſicut poteſt Superior etiam in materia graui obligare ſolùm ad aliquam pœnam & non ad culpam: ita poterit intra latitudinem culpæ, obligare ſub veniali, & non ſub mortali.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum lex humana obliget cum quocunque diſpendio.

Sententia affirmãs. TAntam eſſe vim & poteſtatem humanarum legum, vt obligent ad ſui obſeruationem cum quocunque hominis diſpendio, etiam inquam cum periculo & iactura ipſius vitę, acriter contendit Caiet. hac q. art.4., poſt Adrianum in 4.q.3 de Clauibus. Probant rationibus & exemplis. Quia lex humana conſtituit malũ & illicitum, id quod prohibet: ſed etiam ob tuendam vitam non debet admitti quicquam illicitum: ergo etiam cum iactura vitæ obligat lex humana. Rurſus poteſt Reſpublica diſponere etiam de vita ſuorum ciuium ob publicum bonum, & ipſi ciues debent exponere etiam propriã vitam ob commune bonum: ſed humanæ leges feruntur in Republica ob commune bonum: ergo obligant etiam cum diſpendio vitæ. Sic vtique Princeps & Dux iuſtè cogit milites ad tenendam ſtationem cum euidenti periculo vitæ. Et Epiſcopus cogit Parochos vt aſſiſtant ægrotis tempore peſtis. Et nec metu mortis poteſt quis contrahere cum conſanguinea in gradibus humano iure prohibitis. Nec licebit Sacerdoti celebrare abſque veſtibus ſacris. Et ſic in alijs humanis legibus. Et expreſsè Innocent. Papa in cap. *Sacris* De ijs quæ vi metusve cauſa fiunt, declarauit, nullius metus cauſa poſſe quempiam communicare cum excommunicato, ſed adhuc peccare mortaliter, & incurrere quoque excommunicationem. Itemquè Leo Papa epiſt. 77 & Auguſt. epiſt. 154. docuerunt, illicitum eſſe, etiam vrgente neceſſitate famis, veſci cibis de immolatis Idolo: quod quidem vetitum fuerat humano præcepto Apoſtolorum, Actor. 15. *Vt abſtineatis vos ab immolatis ſimulacrorum*. Ac demum in Ordine Carthuſianorum extat lex de non comedendis carnibus, quæ admodum rigidè ab ijs obſeruatur etiam in articulo mortis.

Ex aduerſo non poſſe legem humanam obligare ad ſui obſeruationem cum diſpendio aut periculo vitæ, indicauit D. Thomas 2.2.q. 104. art.5., dicens non teneri quempiam obedire humanis præceptis in ijs rebus quæ ſpectant ad corporis ſuſtentationem. Clariùs tenent Almain.tract.1.Moral.cap.3. & Syluester in Summa verbo *Metus* q.7. Probant etiam rationibus & exemplis, & communi hominum exiſtimatione. Quia nempe humanæ leges debent præcipere ea quæ moraliter & facilè factibilia ſunt, non autem opera adeo ardua quæ excedunt communem vſum. Et prætereа, conſeruare vitam, & ſimiliter famam, eſt de iure naturæ: ergo non poteſt quis cogi iure humano ad prodigendam vitam aut famam. Et ſic certè iuxta communem omnium exiſtimationem *Sententia negans.*

nem

nem & praxim, leges eccleſiaſticæ de ieiunijs, feſtis, & ſimiles, aliæquè etiam ciuiles, non obligant, ac etiam à piiſſimis viris abſque ſcrupulo prætermittuntur, in caſu ægritudinis aut alterius humanæ neceſſitatis. Imò leges ipſæ diuinæ, & naturales quoque, non obligant cum graui diſpendio, vt olim lex de obſeruantia Sabbati, & modò lex de integritate confeſſionis, aliæquè ſimiles: & in caſu extremæ neceſſitatis poteſt quis arripere aliena abſque reatu furti, & ad tuendas res ſuas poteſt occidere inuaſorem abſque crimine homicidij, & ſic in alijs huiuſmodi.

Poteſt ſimpliciter lex humana ob publicã neceſſitatem obligare etiã cũ diſpendio vitæ.

Iuxta hæc, poſſunt ambæ partes conciliari, & in ſuo ordine verificari. Nempe poſſe ſimpliciter legem humanam, vrgente videlicet neceſſitate, obligare ſubditos cũ quocunque diſpendio, etiam cum iactura vitæ: in caſibus autem ordinarijs verè non obligare nec poſſe adſtringere cum tàm graui diſpendio. Hæc eſt communis & vera ſententia. Et prior quidem pars præcipuè patet ex eo: quia ſine dubio occurrere poſſunt & interdum occurrunt tales caſus, in quibus ob publicum bonum oporteat exponere vitam aliquorum ciuium: tunc ergo Princeps vel Prælatus habebit facultatem obligandi & cogendi certos ſubditos vt ſe exponant tali periculo. Et ita quidem contingit in caſibus illis, belli, & peſtis, & ſi qui ſint alij ſimiles. Inſuper occurrit, vt vitæ periculum incidat ab extrinſeco: cùm nempe metu mortis compellitur quis à Tyranno violare legem ſui Superioris: & tunc ſi talis metus & coactio incutiatur in odium & contemptum ſubiectionis quam profitetur quis erga ſuum legitimum ſuperiorem, tenebitur adhuc cum diſpendio vitæ ſeruare legem. Si verbi gratia compellatur quis à Tyranno frangere ieiunium in contemptum Eccleſiæ, & ſic de ſimilibus.

Ordinariè non obligant cum tàm graui diſpendio.

Patet deinde poſterior aſſertionis pars. Quia vt dicitur l. *Benignius* ff. de Legibus, *Benignius leges interpretandæ ſunt.* Itaque prudenter putamus, nõ eſſe mentem Legiſlatoris, obligare in caſibus ordinarijs ad obſeruationem ſuarũ legum cum diſpendio vitæ, aut etiam cum graui iactura bonorum aut famæ, ſiue cum huiuſmodi graui periculo. Nec etiam adeſt poteſtas in Superioribus obligandi cum tam graui diſpendio in caſibus ordinarijs. Et ita quidem compertum eſt, in praxi & exercitio apud piiſſimos quoque viros obſeruari. Interdum autem contingere poteſt, vt maioris quidem perfectionis & laudis ſit, obſeruare legem cum tàm graui detrimento aut periculo, etiam vitæ: tamen id non ſit ſimpliciter ex obligatione & debito. Quandonam verò grauitas damni aut periculi ſit ſufficiens ad excuſandum ab obſeruatione legis, non poteſt ſanè vna certa regula definiri: ſed pro diuerſitate rerum & caſuum prudenti arbitrio diiudicandum eſt, ponderando & comparando qualitatem actus qui lege iubetur, cum quantitate damni, aut certitudine vel probabilitate periculi imminentis. Et quidem in varijs materijs moralibus magis particulares regulæ traduntur.

Habet ſuperior pro certa neceſſitate ius in vitam ſubditorum.

Atque ex his ſatisfaciendum eſt ad fundamenta & dubitationes vtriuſque partis, in quantum obſtare poſſint reſolutioni traditæ. Etenim ea quæ pro ſecunda ſententia adducebantur, confirmant poſteriorem aſſertionis partem, nec offendunt priorem: quia adhuc benè ſtat talis poteſtas in humanis Superioribus ferendi tales leges quæ in certis caſibus obſeruari debeant etiam cum diſpendio vitæ, quamuis non ſemper & ordinariè ita obligent. Et ita quidem conſeruare vitam eſt de iure naturæ, quòd tamẽ in certis caſibus debeat quis pro ſalute publica exponere etiam vitam, & hoc ipſum eſt conforme lumini & inclinationi naturali.

Alioqui non iubet nec iubere poteſt cum periculo vitæ.

Quæ verò pro prima ſententia afferebantur, perſuadent quoque primam aſſertionis partem, non autem debent admitti contra ſecundam, quia non probãt ſemper & ordinariè humanas leges obligare cum diſpendio vitæ. Etenim verè quidem nunquam debebit perpetrari quicquam illicitum, ſed potiùs debet ferri iactura vitæ: tamen ipſæ humanæ leges, attenta voluntate & poteſtate ſuperiorum, non faciunt vt ſit illicitum in caſu quo vrgeat periculum vitæ, id quod ordinariè faciunt eſſe illicitum, quia non obligant nec obligare poſſunt.

cum

cum tanto rigore. Sed benè quidem quando Reſpublica ſiue Superior prudenter cenſet & iubet, vt pro communi bono ſingulares ſubditi vitam exponant, tunc obediendum eſt etiam cum diſpendio vitæ. Et ita contingit in caſibus illis belli & peſtis. In caſu autem matrimonij cum conſanguinea notant Auctores, ex lege quidem humana non obligari hominem ad abſtinendum ab illo contractu externo cum periculo mortis: tamen ex lege naturali obligari poſtea ad abſtinendum ab vſu matrimonii, quia cum matrimonium reuera non fuerit validum, incurreretur culpa fornicationis. Sic etiam notant, in caſu celebrationis legem humanam non obligare cum diſpendio vitæ: niſi tamen metus mortis incutiatur à Tyranno in contemptum Eccleſiæ, iuxta prædicta: & quia vix aliter poſſet occurrere talis coactio; ideo abſolutè dici ſolet, non licere celebrare abſque veſtibus ſacris, etiam metu mortis.

Explicatur obligatio quarũdam legũ.

Similiter fatentur, & conſentit etiam ipſe Caiet., non fore peccatum, nec ſubdi excommunicationi, communicare cũ excõmunicato, vrgente graui metu ſeu periculo mortis. Et verba Innocentii exponunt, vel de metu leui non ſufficiente ad excuſationem: vel de communicatione cum excommunicato in crimine vt aiunt criminoſo; quod ſupponitur eſſe de ſe malum, atque adeo ſemper illicitum: vel de coactione & metu incuſſo in contemptum Eccleſiæ & Religionis. Eodemquè modo in confeſſo eſt, quòd licitum fuiſſet veſci in caſu neceſſitatis de immolatis Idolo, etiam ſcilicet eo tempore quo vigebat illud præceptum: dummodo tamen id non fieret in cultum Idoli, neque metu incuſſo in odium & contemptum Chriſtianæ Religionis. Leo verò & Auguſtinus loquuti ſunt in caſu ordinariæ neceſſitatis & famis, non autem extremæ neceſſitatis quando nullum aliud alimentum haberi poſſet.

Examinatur lex Carthuſianorum de perpetua abſtinentia à carnibus.

Demum circa legem illam ſeu conſuetudinem Carthuſianorum, pariter plerique docent, verè non obligare in graui morbo & periculo mortis, niſi ratione ſcandali. Ita Adrian. Quodl. 1. art. 3.; Maior in 4. d. 38. q. 24., Gerſon de Vita ſpirituali Alphab. 39. tractans de abſtinentia Carthuſianorum: & dicunt, teneri potiùs Carthuſianum veſci carnibus ad tuendã vitam, quando abeſt ſcandalum. Sed etiam abſque tali exceptione ſcandali, poſſe ſimpliciter ac teneri Carthuſianum in periculo vitæ veſci carnibus, docent Almain. in 4. d. 15. q. 3., Ioannes Medina Cod. de Ieiunio q. vltima, Martin. de Magiſtris tract. de Aſtinent. q. 3., & alii. Poſſe autem licitè veſci carnibus, non tamen teneri, docet Victoria in Relect. de Temperant. num. 8., & ſequitur Lorca hic diſp. 23. de Legib., ad quartum exemplum, & Monteſin. diſp. 23. q. 10. Sed ex aduerſo Vaſq. diſp 162. contendit, legem & conſuetudinem Carthuſianorum eos ſimpliciter obligare, ita vt non poſsint etiam in articulo mortis veſci carnibus: quia ſcilicet ſpectat ad magnum & publicum illius Religionis ſpirituale bonum, vt cum tanto rigore illa obſeruantia vigeat: poteſt autem lex humana ob commune bonum quando opus eſt obligare etiam cum diſpendio vitæ. Fatetur autem, non peccare medicum aut alium miniſtrum, qui Carthuſiano ægrotanti & inſcio prçberet cibos ex carnibus.

Qualiter hæc lex obliget.

Sed duabus rationibus poteſt hæc res clariùs explicari, atque lex & conſuetudo Carthuſianorum defendi. Vna eſt: quia vt dicebamus, fieri poteſt, vt etiam quando lex per ſe non obligat cum tanto rigore & cum diſpendio vitæ, tamen maioris perfectionis & laudis ſit eam obſeruare: at certè poteſt homo ſua voluntate ſe voto obligare ad maius bonum, & ad opera maioris perfectionis, etiam inquam quando alioqui non poſſet externa auctoritate Superioris obligari. Et ſic vtique non niſi ſua voluntate ſe obligant, ij qui in Religione Carthuſianorum profitentur, ac votis ſolemnibus ſe adſtringunt; ac ſcientes tale inſtitutum, illud ſua ſpontè ac libenter arripiunt. Altera ratio eſt: quia reuera non ita res ſe habet, quaſi æger qui veſcatur carnibus, magnam ſpem habeat conualeſcendi, ſi autem non veſcatur, magnum periculum incurrat moriendi: quinimò quotidie videmus tot ægrotos veſcentes optimis carnibus interire, & è contra ſæpè inter ipſos Carthuſianos

abſque

abſque carnibus ægros conualeſcere: non itaque eſus carniũ affert ſecuritatẽ vitæ, nec defectus carnium ſecuritatem mortis: ſed adſunt alii cibi ferè æquiualentes carnibus. Et præſertim ipſis Carthuſianis poteſt talis victus etiam in infirmitate ſatis prodeſſe, qui aſſueti iam ſunt aliis cibis abſque carnibus vitam tranſigere. Ad ſummum conſiderari poteſt caſus, quòd aliquantò maior eſſet ſpes conualeſcendi cum vſu carnium: ſed nec ordinariè tenentur homines tutiora media inſectari ad conſeruandam corporalem vitam: & eo magis in viris religioſis profitentibus contemptum rerum temporalium & auſteritatem pœnitentiæ, poteſt piè & prudenter ſperni illa modica differentia, & poteſt ſub obligationem cadere illa regula vitæ. Vnde ſi alioqui occurrat caſus, quo appareat ſimpliciter neceſſarius eſus carnium ad cõſeruandam vitam, vtpotè quando quis, ſiue æger, ſiue ſanus, non habeat alios cibos: tunc quidem Carthuſianus nec teneretur nec tuta conſcientia poſſet abſtinere à tali cibo, ſed potiùs licitè poſſet imò & teneretur illo vti. Verè ergo humanæ leges ordinariè loquendo non obligant cum tanto diſpendio.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Humana lex vim habeat obligandi tranſgreſſores ad pœnam ipſo facto in ſe exercendam.

CVm duplex ſit vis & poteſtas humanæ legis, vna directiua ad obligandum in conſcientia, & altera coactiua ad inferendam pœnam; agendum conſequenter eſt de hac vi coactiua. Duplex autem poteſt eſſe modus inferendi pœnam: vnus, quo lex per ſe obliget ipſum tranſgreſſorem, vt ſtatim ipſemet talem pęnam in ſe exerceat: alius, quo lex determinet aut proponat pęnam, quæ debeat à Iudice infligi contra delinquentem legitimè conuictum, & tunc & non antea reus ſubdatur tali pęnæ.

De primo modo dubitari poteſt, quòd humana lex non habeat talem vim ſic obligandi ad pęnam. Videtur enim id nimis rigidum & veluti inhumanum, atque adeo excedens poteſtatem humani Legiſlatoris. Imò nec vlla lex diuina aut Deus ipſe taliter quemquam obligat ad pęnam. Ac inſuper, etiam poſtquam Iudici defertur delictum alicuius, non poteſt Iudex infligere pęnam niſi audito Reo vt ſe defendat; multò ergo minùs poteſt lex per ſe ipſam abſque vllo miniſterio Iudicis obligare quemquam ad exercendam in ſe pęnam. *Dubitatio pro parte negatiua.* Ex aduerſo dubitari poteſt, quòd lex humana habeat talem poteſtatem ſic obligandi ad qualemcumquè pęnam, quando Legiſlator hoc pacto obligare voluerit. *Pro parte affirmatiua.* Poteſt enim Superior per ſuas leges obligare ſubditos ad actus licitos & iuſtos; licitum autem & iuſtum eſt, vt qui deliquerit pęnam ſubeat. Poteſt etiam expedire, ſic obligaſe delinquentes ad pęnam, vt ſecuriùs coerceantur delicta, & ne plerunque maneant impunita, quando in foro externo ſatis probari & conuinci non poſſunt. Habent ambæ hæ partes ſuos fautores, qui quidem vel ad vnum vel ad aliud extremum accedunt, & his rationibus vtuntur: nullus tamen videtur ita amplè & abſque exceptione alterutram partem docuiſſe.

Sed communiter Doctores ſub aliqua diſtinctione reſpondent, & de aliqua pęna concedunt, de aliqua negant, poſſe per humanam legem tali modo imponi. *Communior doctrina diſtinguens de varijs pœnis.* Et ex vna parte Sotus lib. 1. de Iuſt. & iure q. 6. art. 6. & lib. 4. q. 6. art. 3. admittit ſolùm de Eccleſiaſticis cenſuris, negatquè de omnibus alijs pęnis, poſſe tali modo per humanam legem imponi. Ex alia parte Caſtro lib. 2. de Lege pęnali & lib. 2. de Iuſta Hæreticor. punit. excipit ſolùm illam pęnam, cuius exequutio eiuſdem in ſe ipſum includeret intrinſecam malitiam, qualis eſſet occiſio aut mutilatio ſui ipſius: & de reliquo aſſerit, omnes alias pęnas poſſe illo modo imponi, vt ipſo facto debeat delinquens eas in ſe exercere. Attamen vterque hic dicendi modus excedit: quia alter nimium negat, & alter nimiũ concedit.

Nam,

Nam, non ſolùm cenſuræ, ſed etiam aliquæ aliæ pęnæ inueniuntur imponi vt exercendę ipſo facto, & reuera obligant delinquentem. Et, non ſolùm illæ quæ includerent intrinſecam malitiam, ſed etiam quædam aliæ, non poſſunt cum tanto rigore adſtringere quenquam, vt ex ſe eas debeat exequi.

Ideo alii plures ita diſtinguunt. Aliæ ſunt pęnæ quæ in ſola priuatione ſeu ceſſatione conſiſtunt, & exercentur ſolùm per hoc quòd Reus abſtineat à quibuſdam operationibus: cuiuſmodi ſanè ſunt Eccleſiaſticæ cenſuræ, aliæ inhabilitates, impedimenta, priuationes ſuffragij, & ſimiles. Aliæ ſunt pęnæ quæ in poſitiua aliqua actione conſiſtunt, & exercentur per hoc quòd vnus in alium vel in ſe ipſum quippiam operetur: cuiuſmodi ſunt pęnæ corporales, mortis, mutilationis, flagellationis, ſpoliatio bonorum, & ſimiles. Dicunt ergo, pęnas prioris generis benè poſſe imponi ipſo facto & obligare in conſcientia: pęnas verò poſterioris generis non incurri niſi per ſententiã Iudicis, vt Reus illas patiatur, non autem vt ipſemet eas in ſe exequatur. Ita Caiet. 2.2.q.62.art.3. & in Summa verbo *Pœna*. Adhærent Angel. Armilla & alii ex Summiſtis eodem verbo, & Sylueſter verbo *Aſſaſſinus* num.4. Sequitur Simancas lib. de Inſtitut. catholicis titulo 9. Fauent Ioannes Andræas in cap. 1 de Homicid. in 6., Bartholus in l. *Eius qui delatorem* ff. de Iure fiſci, Baldus in l. *Id quod pauperibus* Cod. de Epiſcopis & Clericis, & alii ex vtriuſque Iuris profeſſoribus. Verùm, neque hæc diſtinctio & regula ſatisfacit. Quia aliquæ pœnæ in ſola ceſſatione conſiſtentes, non poſſunt imponi ipſo facto, vtpotè abſtinentia ab omni cibo. Et ex alia parte aliquæ pœnæ conſiſtentes in propria operatione poſſunt ſic imponi, vt aliqua ſolutio pecuniæ, aliqua leuis flagellatio ſui ipſius. Ratione etiam ſuadetur: quia plus acerbæ & auſteræ ſunt quædam graues pœnæ conſiſtentes in ſola priuatione, quàm ſint quædam aliæ conſiſtentes in propria aliqua actione: & plerunque libentiùs eligeret quis, aliquid ſibi incommodum facere, quam ceſſare & abſtinere à quibuſdam operibus: ſed in hac re attenditur æquitas & diſpoſitio accomodata humanæ conditioni: igitur non eſt ſimpliciter illa regula ſuſcipienda & approbanda.

Optima diſtinctio de pœnis moderatis aut nimijs.

Itaque hæc ſola diſtinctio & prudentialis regula in hac re tradenda erit: vt poſſint quidem per leges imponi ipſo facto tales pœnæ, quæ videantur rationabiles & moderatæ, non excedentes humanam æquitatem: non poſſint autem ſic imponi pœnæ, quæ eſſent nimis acerbæ & inhumanæ, ſi deberet Reus ipſe eas in ſe exequi & exercere. Etenim quòd ſimpliciter poſſit lex obligare tranſgreſſorem vt ipſo facto debeat per ſe aliquam pœnã aſſumere, patet ex vſu ipſo tot humanarum legum. Ac etiam ratione, quia poteſt Superior imponere præceptum iuſtum, obligans per ſe in conſcientia, vt iam ſtatuimus: huiuſmodi autem præceptum, eſt vtique iuſtum, dum ob delictum imponit pęnam: eſt etiã valde vtile & expediens ad bonum commune, ad coercenda delicta, modo inquam conuenienti intra terminos humanæ æquitatis, iniungendo ſcilicet pęnas moderatas de quibus loquimur. Quare hoc non eſt nimis rigidum & inhumanum. Et licèt de facto Deus non impoſuerit in ſuis legibus pęnas quas ipſi delinquentes debeant ipſo facto in ſe exercere, tamen potuiſſet prorſus id facere, & reliquit vt fieret ab humanis Legiſlatoribus, tàm in cuſtodiam ipſarũ legum diuinarum, quàm aliarum humanarum, prout ad rectam gubernationem pro variis ſtatibus, temporibus, moribus, & populis, expediens viſum fuerit. Et ſicut Iudex inter homines non infligit pęnam, niſi audito Reo, & data defenſionis copia: ita multò faciliùs & certiùs poteſt quis ſe ipſum diſcutere, & perſpicere num excuſetur à culpa, & dum viderit ſe reum & delinquentem, debebit ex ſe ipſo aſſumere pęnam lege impoſitam. Quòd autem lex humana non poſſit tali modo imponere pęnam nimis acerbam & inhumanam, patet ex eo quod antea diximus, humanas leges debere iubere ea quæ ſint humanæ conditioni & fragilitati accomodata, ſintq. humano more factibilia & tolerabilia: non ergo poſſunt obligare, vt quis ex ſe tales pęnas aſſumeret. Atque in hanc

ſeuera ſentẽtiã cõmuniter Auctores, etiã plerique ex allegatis cõuenire videntur, vt atteſtatur Suarez lib. 5. cap. 3. in fine.

Cenſuras eccleſiaſticas tenetur delinquens ipſo facto obſeruare.

Ad diſcernendum verò in particulari, quas pœnas debeat ex vi legis delinquens ipſe in ſe exercere, & quæ leges ac quibus verbis talem obligationem iniungant, hæc breuiter obſeruari poſſunt. Cenſuras eccleſiaſticas, Excommunicationis, Interdicti, & Suſpenſionis, debet delinquens ſtatim exercere, ceſſando & abſtinendo ab operationibus per tales cenſuras prohibitis; quando inquam lex dicit, ipſo facto, vel eo ipſo, vel ipſo iure, vel abſque alia declaratione, vel ante ſententiam, vel lata ſententia, aliovè ſimili modo ſatis explicante intentionem Legiſlatoris: alioqui delinquens non incurrit ſtatim ex vi legis tales cenſuras; ſed tamen debebit parere, eaſq; exequi, quando per Iudicem imponentur. Et hoc totum exactè conſtabit in tractatu proprio de cenſuris.

Itaquè alias quaſdam inhabilitates & priuationes.

Præterea inhabilitates quaſdam ſtatim delinquens incurrit, ſi lex ſimilibus loquendi modis id explicet. Imò irregularitatem, quæ quidem non eſt propriè cenſura, ſed eſt canonica quædam inhabilitas & impedimentum, ſtatim quiſque incurrit in omnibus caſibus lege expreſſis, quocunque modo loquendi feratur. Etenim irregularitas nunquam imponitur à Iudice, ſed ſolùm incurritur ipſo facto ex iure, vt in proprio tractatu conſtabit. Aliæ etiam inhabilitates & impedimenta, quæ reddunt nullos & irritos, quoſdam actus ſeu contractus, alioqui ex natura ſua perpetuos & indiſſolubiles, planè etiam ſtatim ligant in conſcientia, quocunque modo in lege ferantur: vtpotè inhabilitas & impedimentum ad contrahendum matrimoniũ, ad emittendam religioſam profeſsionem, & ſi quæ ſint ſimilia: quia nimirum hi actus, ſi fuerunt validi, nullatenus poſſunt per ſententiam Iudicis irritari: ergo ipſo facto erant inualidi, quocunque modo inhabilitas ad illos lata erat in lege.

An teneantur etiam ex ſe relinquere officia & beneficia, vocem actiuã & paſſiuam.

Aliæ quoque ſunt pœnæ priuatiuæ, quæ inueniuntur in iure, & interdũ imponuntur cũ particula ipſo facto, aliavè æquiualenti, priuatio dignitatũ, beneficiorum, & officiorum; inhabilitas & incapacitas ad illa obtinenda, quæ vtique eſt priuatio capacitatis & habilitatis: priuatio quoque vocis paſsiuæ & actiuæ, ideſt capacitatis qua quis eligi poteſt, & facultatis qua poteſt eligere, aliudvè ſuffragium ferre. De his omnibus pœnis, teneri ſtatim in conſcientia delinquentem, illas in ſe aſſumere & exequi, quandocunque lex dicit, ſit ipſo facto vel ipſo iure priuatus, inhabilis, vel dicit priuamus, inhabilitamus, aliovè ſimili modo, affirmare videtur illi Auctores, qui volebant, pęnas priuatiuas ſic impoſitas, ſtatim per ſe obligare ad ſui exequutionem. Et in omnibus approbat Monteſin. hoc loco diſp. 24. q. 2. & præſertim Vaſquez hic diſp. 168. cap. 6., & Lorca diſp. 24., mordicùs contendunt contra Sotum, priuationem vocis & ſuffragij, per ſe ſtatim obligare in conſcientia, quandocunque imponitur ipſo facto. At de priuatione dignitatum officiorum & beneficiorum quæ iam poſsidentur, Suarez lib. 5. cap. 8. tenet, nõ ſemper legẽ quæ imponit pęnam ipſo facto obligare delinquẽtẽ vt ex ſe illa relinquat: ſed tamẽ ſic obligare, quando dicit abſq; alia declaratione, aliovè ſimili modo expreſſiùs denotante talem Legiſlatoris mentem. Idem cenſent Bonacina diſp. de Legibus q. 1. punct. 7. §. 2., Fillucius tract. 21. cap. 11. quæſt. 9., & plures alij.

Sententia affirmans.

Admonere autem ſolent iidem Auctores qui docent, tales pęnas per ſe obligare ſtatim in conſcientia, non propterea teneri quenquam prodere & manifeſtare ſuum delictum, atque ita infamare ſe ipſum: ſed teneri ſaltem alio prætextu ſe ſubtrahere & reſignare officia ac beneficia quæ habebat, recuſare quæ ei de nouo offerantur, renunciare vocem, vel recedere ab occaſione ferendi ſuffragium: aut teneri petere diſpenſationem & relaxationem pęnæ à Superiore habente poteſtatem; & interim poſſe expectare, donec ſalua ſua fama prouideat ſuæ conſcientiæ. Ita aduertunt Suarez in fine cap. citati, Monteſin. q. citata, Bonacina num. 10., Sayrus lib. 3. Theſauri cap. 9. num. 35., cum Sorbo in Cõpend. Priuilegior. Itẽ admonere ſolent, quòd ſi illi qui tales priuationes & pęnas in conſcientia incurrunt, nolint ceſſare & abſtinere, peccabunt quidem, non tamen facient actus irritos & inualidos.

QVÆSTIO NONAGESIMASEXTA

De Poteſtate Humanæ Legis.

IN hac quæſtione pleniùs explicabitur vis & efficacia humanæ legis, partim per ea quæ proponit S. Thomas, partim per alia quæ addemus directè ſpectancia ad poteſtatem humanæ legis. Sex autem ſunt quæ in ſuis articulis reſoluit S. Doctor. Primò docet, legem humanam debere conſtitui in communi: quia nimirum ordinatur ad bonum commune, vnde debet in communitate extendi, ſecundùm perſonas, ſecundùm negotia, & ſecundùm tempora. Secundò docet, legem humanam debere cohibere grauiora ſolùm vitia, & præcipuè quæ vergunt in detrimentum aliorum: quia ab ijs poſſibile eſt humano modo maiorem partem multitudinis abſtinere. Tertiò docet, legem humanam poſſe præcipere intra omnem virtutem, non tamen præcipere omnes actus omnium virtutum, ſed ſpecialiter debere præcipere illos qui ordinantur ad bonum commune. Quartò docet, leges iuſtas, quæ verè ſunt leges, habere vim obligandi homines in foro conſcientiæ: leges autem iniuſtas, quæ ſunt potiùs violentiæ quam leges, non obligare. Quintò docet, legem obligare omnes qui ſubduntur Principi ſeu Prælato ferenti legem, niſi fortè quis eximatur mandato vel conceſſione alterius ſuperioris Principis vel Prælati. Sextò demum docet, interdum licere ſubditis agere præter verba legis, interpretando nimirum intentionem Principis, quando videlicet occurreret caſus quo exequutio legis noceret bono communi quod intendebatur per legem, & non adeſſet tempus adeundi Principem: quia tunc ipſa neceſſitas ſecum habet diſpenſationem annexam.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Lex humana obliget in conſcientia.

VIderi poteſt lex humana valere tantùm exteriùs, ita vt poſſit Iudex externam pœnam infligere tranſgreſſoribus ſuarum legum; non autem habere vim obligandi interiùs in conſcientia, ita vt culpæ & peccati ac etiam pœnæ alterius vitæ reos conſtituat tranſgreſſores. Etenim diſcretum eſt forum externum & forum internum: & humani quidem Superiores vim habent in foro externo; ſed forum internum conſcientiæ ſoli Deo patet, & culpa reum conſtituit hominem apud Deum, ac pœna alterius vitæ non infligitur niſi a Deo: non videtur ergo ad hoc ſe extendere poteſtas legis humanæ. Et ita quidem putaſſe refertur Gerſon tract. de Vita ſpirit. lect. 4. Alphab. 62. dum dicebat, non poſſe legem humanam præcipere, obligando ſcilicet in conſcientia, ea quæ alias non eſſent debita iure diuino aut naturali. Almain. verò lib. de Poteſt. Eccl. cap. 12. & quidam alij, ita putaſſe videntur ſpecialiter de lege ciuili: ſupponentes alioqui, Eccleſiam per leges canonicas habere vim obligandi in conſcientia.

Communis tamen & certa ſententia eſt, legem humanam, non ſolùm canonicam, ſed etiam ciuilem, verè habere vim obligandi in conſcientia. Ita confirmat S. Thomas hic art. 4. & pro certo tenent alij, tàm Theologi, quàm Iuriſtæ & Summiſtæ. *Verè lex humana habet vim obligandi in cõſcientia.* Habetur expreſsè ex Apoſtolo ad Roman. 13. *Omnis anima poteſtatibus ſublimioribus ſubdita ſit: Non enim eſt poteſtas niſi à Deo: Qui reſiſtit poteſtati, Dei ordinationi reſiſtit: Qui autem reſiſtunt, ipſi ſibi damnationem acquirunt: Ideo neceſſitate ſubditi eſtote, non ſolùm propter iram, ſed etiam propter conſcientiam.* Et alijs in locis, vbi inculcatur obedientia quæ debetur Principibus & Prælatis, vtique id iniungitur tanquam debitum in conſcientia. Eademque eſt doctrina Sanctorum, & communis hominum ſenſus. Fundamentum vero huius obligationis, Ioann. Medina Cod. de Ieiunio q. 7. videtur referre ad ſpecialem

lem conceſſionem diuinam, factam Principibus & Prælatis. Certè tamen non debet referri in aliam diſtinctam conceſſionem, quæ non includatur in ipſa inſtitutione humanæ gubernationis. Sic enim non potuiſſet innoteſcere niſi per reuelationem, quæ debuiſſet manifeſtari omnibus nationibus, & qui illam non agnoſcerent, excuſarentur in conſciētia ab obediētia ſuorū Principū.

Omnino ergo fundamentum huius obligationis referri debet in ipſam inſtitutionem humani regiminis: hoc ipſo enim quòd iuſtituti ſunt legitimi ſuperiores habentes facultatem condendi leges, habent vim obligandi ſubditos in conſcientia per ſuas leges. Etenim ratio ipſa naturalis dictat, obediendum eſſe ſuperioribus iuſtè præcipientibus, idquè eſſe debitum, & non obedire eſſe malum: ſicut inquam naturalis ratio dictat, honorandos eſſe parentes, ſuccurrendum eſſe indigentibus, & alia quæ ſunt de iure naturæ. Et in hoc ſenſu ait S. Thomas, humanas leges habere vim obligandi in conſcientia ex lege æterna. Et fortaſſe etiam non aliud voluit Gerſon, licèt obſcurè loquutus ſit: & Almainus, ac ſi qui alij ſimiliter loquuti ſint. Et hinc etiam patet ad rationem oppoſitam dubitandi. Licèt enim humani ſuperiores non diſcernant de foro interno, & de culpa apud Deum, & de pœna alterius vitæ: tamen ex hoc ipſo quod præcipiunt in foro externo, lumen ipſum rationis internum obligat obedire, & reddit tranſgreſſionem culpabilem, & dignam pœna alterius vitæ apud Deum.

Interdum non obligat ad culpā ſed ad ſolam pœnam.

Stante ergo quod lex humana verè poteſt inducere obligationem in conſcientia, dubitatur an ſemper debeat inducere, & alioqui non ſit vera lex. Etenim ex modò dictis, imò & ex dictis ab initio q. 90. ſect. 1. circa ipſum legis nomen, colligitur eſſe de ratione veræ legis talem obligationē. Atque ita ſentiunt Sotus lib. 1. de Iuſt. q. 6. art. 3., Sylueſter in ſumma verbo *Inobedientia*, & Ioann. Eſelius in Expoſit. Decalogi Præcepto 4. cap. 36. At ex alia parte, inter humanas leges occurrunt illæ quæ dicuntur non obligare ad culpam, ſed ſolùm cogere ap pœnam aliquam: vt aliqui abſolutè docent de omnibus, vel ſaltē quibuſdam legibus pœnalibus. Et in pleriſque Religionibus habentur Regulæ cum expreſſa declaratione, quòd non obligent ad culpam, ſed ſolummodò ad pœnam aliquam. Quare non omnis lex humana obligat in conſcientia. Atque ita ſentiunt D. Thomas 2. 2. q. 186. art. 9. ad 2., Henric. Quodlib. 3. q. 22., Alphonſ. de Caſtro lib. 1. de Lege pœnali cap. 5, Angelus in Summa verbo *Inobedientia*, & alij ex Summiſtis, Vaſq. diſp. 159., Suarez lib. 3. de Legib. cap. 22., & lib. 5. cap. 4., & alij Theologi.

Pro reſolutione ſatis conſtat, poſſe & ſolere fieri quaſdam humanas ordinationes de certis actibus faciendis, quę per ſe non obligent ſub reatu culpæ ad tales actus faciendos: quando enim ipſimet Legumlatores id exprimunt, vtique non inducunt talem obligationem, quæ prorſus non inducitur abſque intentione obligandi. Solent etiam fieri tales ordinationes cum impoſitione pœnæ contra tranſgreſſores, ita vt per Iudices poſſint infligi tales pœnæ: & alioqui, ſi nec obligarent ad culpam, nec cogerent ad pœnam, nullam vim legis haberent. Sed quia non videtur poſſe infligi pœna vbi non eſt culpa; vt cap. 2. de Conſtit. dictum eſt, *Rem quæ culpa caret, in damnum vocari non conuenit*: & propriè pœna dicitur relatiuè ad culpam: Ideo vel illa tranſgreſſio dicetur aliquo modo culpa in foro externo: vel dicetur pœna ſolùm pro moleſtia & iactura ſeu onere quod imponitur, non autem pro vindicta relatiua ad culpam. Ac tandem fatendum eſt, tales humanas ordinationes, obligare etiam in conſcientia ad ſubeundā illam moleſtiam quæ in caſu tranſgreſſionis imponitur: videlicet tenetur Religioſus exequi pœnitentiam quam ei Superior ob regulæ tranſgręſſionem iniungit; & ſic in alijs huiuſmodi, vt notauit rectè Suar. Alioqui prorſus inualidę & contemptibiles eſſent illæ humanæ ordinationes, ſi non haberent hoc pacto vim cogendi; & maneret perpetua ac licita & iuſta contentio inter Superiorem & ſubditum, dum Superior iuberet & vrgeret, & ſubditus recuſaret. Itaque hac tandem ratione tales humanæ ordinationes habent vim obligandi in

conſcientia veluti ſub diſiunctione, aut ad faciendum actum ordinatum, aut ad ſubeundam moleſtiam vel iacturam quæ irrogabitur ob transgreſsionem. Et ſic habent quoque rationem legis, ſecundùm illū rigorem quo lex dicitur prout inducit obligationem, iuxta priorem partem dubitationis.

Poteſt verè obligare ſub reatu culpæ mortalis.

Rurſus, quia obligatio in conſcientia poteſt eſſe duplex, nempe vel ſub culpa mortali, vel ſub veniali, adhuc determinandum magis eſt, qualiter obligent humanæ leges. Imola in Repetit. cap. *Cùm contingat* de Iureiurando colum. 17., Felinus in cap. 1. de Sponſalib. num. 19., & ex parte Caietan. in Summa verbo *Clericus* §. vltimo, & verbo *Ieiunium* §. 4., ſignificant, humanas leges per ſe obligare ſub veniali; ſed ſi frangantur ex contemptu, tunc reos nos facere culpæ mortalis. Et fauet D. Bernard. lib. de Præcepto & diſpenſat. cap. 11, vbi inter alia inquit, *Mandatum peccato obnoxium facit, non magno tamen ſi contemptus defuerit.* Addit Angelus in Summa verbo *Inobedientia*, reum eſſe culpæ mortalis etiam illum qui ex conſuetudine ſiue ſæpiùs frangat humanam legem, quamuis abſque formali contemptu. Certum tamen prorſus eſt, humanas leges habere per ſe vim obligandi ſub culpa mortali, etiam ſecluſo contemptu & conſuetudine, ſed ſimpliciter ob ipſam tranſgreſſionem. Ita Iuriſtæ & Theologi ſentiunt vel ſupponunt: & de legibus eccleſiaſticis, verbi gratia audiendi miſſam, ieiunandi certis diebus, & ſimilibus, notiſſimum eſt apud fideles. Satiſquè patet ex iam dictis: dum enim leges humanæ dicuntur obligare in conſcientia, id ſimpliciter intelligitur de perfecta & graui obligatione, quæ eſt ſub culpa mortali: & ita patet in illis verbis Apoſtoli, antea allegatis. Bernard. autem ibi loquebatur de ordinarijs quibuſdam regulis Religionum, aut mandatis Superiorum, quæ quidem non obligant ſub mortali, & in aliquibus Ordinibus non obligant ſub vlla culpa, niſi accedat contemptus.

Leges præceptiuæ obligant ſub reatu culpæ.

Cæterùm ad diſcernendum ac determinandum, quando nam lex humana obliget in conſcientia ad faciendum actum præceptum, & præſertim obliget ſub reatu culpæ mortalis; obſeruari debet intentio Legiſlatoris in materia capaci talis obligationis. Et quidem exploratum eſt apud Auctores, quando Superior fert legem verbis præceptiuis, vt dicebamus q. præcedenti ſect. 4., & non apponit vllam pœnam; tunc omnino ex ſua intentione obligare in conſcientia, & in materia graui obligare ſub reatu culpæ mortalis: cùm enim non adijciat pœnam, ſatis declarat ſe ſimpliciter obligare velle ad faciendum actum quem præcipit, nec veluti ſub diſiunctione relinquere arbitrio cuiuſquam, ſi potiùs malit ſubire pœnam. Item exploratum eſt, quando in legibus Eccleſiaſticis apponuntur pœnæ ſpirituales graues, cuiuſmodi eſt excommunicatio maior, & aliæ ſimiles cenſuræ; tunc etiam maximè tales leges obligare in conſcientia ſub reatu culpæ mortalis, ad faciendum actum qui præcipitur, vel ad non faciendum actum qui prohibetur: tales enim pœnæ ſpirituales non contrahuntur niſi ob mortalem culpam, vt in propria materia de cenſuris ex profeſſo tractatur.

Similiter leges eccleſiaſticæ imponentes pœnas ſpirituales.

Dubitatur de legibus imponentibus pœnā temporalem.

Dubium autem eſt de legibus ciuilibus apponentibus pœnam, vtique temporalem, & ſimiliter de illis legibus eccleſiaſticis quæ imponunt pœnam temporalem. Etenim Iaſon ſuper l. 2. C. de Iure Emphyt. num. 143., Ioann. Andr. in cap. *Relatum* de Clericis non reſidentib., Ludouicus Gomes in cap. 2. de Conſtitut. in 6., & præcipuè Nauarr. in cap. *Fraternitas* 12. q. 1. num. 22. & in Summa cap. 23. à num. 55., qui & alios refert, & Valent. quoque q. 5. de Legib. puncto 6. §. 3., aſſerunt, leges ciuiles quæ imponunt pœnam tranſgreſſoribus, non obligare in conſcientia & ſub reatu culpæ ad faciendum actum quem præcipiunt, ſed tantùm cogere ad ſubeundam pœnam: niſi tamen extet alia prior lex ſimpliciter præcipiens talem actum; quia tunc poſterior lex imponens pœnam, non tollit obligationem prioris ſub reatu culpæ: & niſi etiam quis imprudenter ſe exponat periculo ſubeundi grauem pœnam; quia ſic poteſt eſſe reus culpæ ob damnum quod ſibi infert. Et fundamentum præcipuum huius ſententiæ eſt: quia poteſt vtique Superior

ferre

ferre talem legem, cum animo obligandi ſolùm ad pœnam temporalē, & non ad culpam & ad pœnam æternam: & hoc ipſo quòd apponit pœnam temporalem, videtur illam ſolam intendere, de eaquè contentus eſſe. Et Nauarr.ait, ita per conſuetudinem ipſam interpretari huiuſmodi leges pœnales. Ex oppoſitò Sotus lib. 1. de Iuſtitia & iure q.6.art.5., Syluester & Summa Armilla verbo *Inobedientia*, Bellarm.lib.3.de Laicis cap. 11., & quidam alij, abſolutè docent, omnem legem, etiam ſi imponat pœnam, verè & ſimpliciter obligare quoque in conſcientia & ſub reatu culpæ, ad faciendum actum quem proponit & iniungit. Communior autem ſententia eſt veluti media, quæ cum diſtinctione aſſignat quaſdam leges purè pœnales, obligantes ſolùm ad pœnam & non ad culpam; quaſdam verò miſtas, ideſt pœnales ſimul & morales. Tradiquè ſolet hæc regula ad diiudicandum inter vtraſque leges: quando lex fertur ſub verbo abſolutò præcipiendi aut prohibendi, & adijcit pœnam ac ſupplicium tranſgreſſoribus; tunc eſſe legem miſtā, & obligare ſub reatu culpæ: quando verò fertur modo quodam conditionali; vt pote ſi quis hoc fecerit, ſubeat talem mulctam; qui detulerit talia arma aut tales veſtes, ſpolietur illis, aut ſoluat tantam pecuniam; tunc eſſe legem purè pœnalem, quia ſolùm veluti ſub diſiunctione iniungit & præcipit, vt vel abſtineatur à tali re, vel ſubeatur talis iactura. Ita docere ſolent hoc loco recentiores Theologi.

Quanam obligēt ad culpā, & quæ ad ſolā pœnā.

Verùm, recipienda quidem & approbanda eſt hæc diſtinctio. Non tamen ſatis apta eſt regula quæ traditur. Etenim ex vna parte inueniuntur leges pœnales obligantes ſimul ad culpam, latæ ſub illa forma conditionali. In lege diuina poſitiua extant pleraque præcepta ſic lata, & ſine dubio per ſe inducentia reatum culpæ. Et in lege etiam canonica atque in ſacris Concilijs paſſim occurrunt præcepta ſic lata, vt in cap. *Si quis ſuadente* 17. q.4. Imò & dogmata fidei ſub tali forma proponi ac definiri ſolent, *Si quis dixerit &c.*, *Anathema ſit*. Hinc autem conſtat, quòd talis loquendi modus ſufficienter denotat talem animum Legiſlatoris, quo ſimpliciter obligare velit ſub reatu culpæ ad actum quem proponit, & pro tranſgreſſione pœnam imponit. Et in lege etiam ciuili fatentur ijdem Auctores, quando imponitur pœna mortis, aut mutilationis, aut ſimilis, etiam ſi loquatur ſub illa forma conditionali; verè adhuc obligare ad culpam, quia ipſamet grauitas pœnæ denotat talem animum Principis. Rurſus ex alia parte inueniuntur leges purè pœnales, obligantes ad ſolam pœnam, quæ tamen latæ ſunt ſub verbis abſolutis & præceptiuis de actibus faciendis. Sic in Religionibus in quibus declaratum eſt, ordinarias obſeruantias non obligare ad culpam, ſed tantùm ad pœnam aliquam, non ſic ſcribuntur regulæ, ſi quis ad chorum non acceſſerit, pœnam ſubeat; ſed potiùs ſic, omnes ad chorum accedant, omnes accedere teneantur, mandamus, aut præcipimus, vt ſinguli accedant. Vera ergo regula eſſe debet, etiam quidem leges pœnales obligare ſub reatu culpæ, niſi quando ipſamet lex oppoſitum declarat, vt in Regulis dictarum Religionum; aut niſi aliunde ex qualitate rei & certis circunſtantijs prudenter conijcere liceat, talem eſſe animum Legiſlatoris, vt contentus ſit de irroganda tali pœna ſeu moleſtia, non obligando ad culpam. Quod non poteſt hoc loco generali ampliùs determinari, ſed pro ſuis caſibus in varijs materijs moralibus occurret.

Obligatio ad culpā grauē, pendet ex grauitate materiæ & intentione præcipientis.

Poſtremò, ad diſcernendum ac determinandum, quandonam lex obligans ad culpam, obliget ſub culpa mortali vel tantùm veniali, conſiderari debet materia legis. Etenim materia grauis capax eſt obligationis ſub mortali, & materia leuis admittet ſolùm obligationem ſub veniali: ſicut & in legibus naturalibus ac diuinis occurrit. Prudenti autem arbitrio diiudicandum eſt, quæ ſit materia grauis aut leuis: neque in hoc poteſt vlla certa generalis regula tradi. Verè autem pro diuerſitate ſtatuum & perſonarum, variatur grauitas materiæ. Nam præſertim in ſtatu & perſonis religioſis, eſt materia grauis & ſufficiens ad præceptum ſub mortali, aliqua regularis obſeruantia, quæ alioqui extra ta-

lem

lem ſtatum non eſſet materia grauis: & ita in praxi ferri ſolent præcepta in virtute ſanctæ obedientiæ, aut etiam ſub pœna alicuius cenſuræ, vtique obligantia ſub mortali, ad exequutionẽ alicuius obſeruantiæ regularis. Et vlteriùs, præter capacitatem materiæ requiritur intentio præcipientis ad obligandum ſub mortali, & ſufficiens expreſſio talis intentionis. In qua tamen re Vaſq. diſp. 158. cap. 4. Aragona 2. 2. q. 62 art 3. dub. 1., & Salmeron tomo 4. in Euang. par. 3. tract. 12., contendunt, non eſſe in poteſtate Superioris, præcipere & obligare ſolùm ſub veniali in materia graui, ſed omnino in tali materia obligationem eſſe grauem & ſub mortali. Oppoſitum tamen videtur communiter ſupponi, vt tractat Suarez lib. 3. cap. 27., & ſequitur Granad. tract. 3. diſp. 4. ſect. 3. Certè enim, ſi Superior velit & explicet, ſe non obligare ſub mortali, ſed ſub veniali; vtique lex & præceptum nõ obligabit ſub mortali, quandoquidem non poteſt præceptum ligare abſque intentione præcipientis. Nec etiam tale præceptum erit prorſus nullum & vanum, ſed optimè poteſt inducere obligationem ſub veniali: nam grauitas materiæ non debet facere, vt nulla prorſus ſit obligatio. Quinimò, ſicut poteſt Superior etiam in materia graui obligare ſolùm ad aliquam pœnam & non ad culpam: ita poterit intra latitudinem culpæ, obligare ſub veniali, & non ſub mortali.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum lex humana obliget cum quocunque diſpendio.

Sententia affirmãs. TAntam eſſe vim & poteſtatem humanarum legum, vt obligent ad ſui obſeruationem cum quocunque hominis diſpendio, etiam inquam cum periculo & iactura ipſius vitę, acriter contendit Caiet. hac q. art. 4., poſt Adrianum in 4. q. 3. de Clauibus. Probant rationibus & exemplis. Quia lex humana conſtituit malũ & illicitum, id quod prohibet: ſed etiam ob tuendam vitam non debet admitti quicquam illicitum: ergo etiam cum iactura vitæ obligat lex humana. Rurſus poteſt Reſpublica diſponere etiam de vita ſuorum ciuium ob publicum bonum, & ipſi ciues debent exponere etiam propriã vitam ob commune bonum: ſed humanæ leges feruntur in Republica ob commune bonum: ergo obligant etiam cum diſpendio vitæ. Sic vtique Princeps & Dux iuſtè cogit milites ad tenendam ſtationem cum euidenti periculo vitæ. Et Epiſcopus cogit Parochos vt aſſiſtant ægrotis tempore peſtis. Et nec metu mortis poteſt quis contrahere cum conſanguinea in gradibus humano iure prohibitis. Nec licebit Sacerdoti celebrare abſque veſtibus ſacris. Et ſic in alijs humanis legibus. Et expreſsè Innocent. Papa in cap. *Sacris* De ijs quæ vi metusve cauſa fiunt, declarauit, nullius metus cauſa poſſe quempiam communicare cum excommunicato, ſed adhuc peccare mortaliter, & incurrere quoque excommunicationem. Itemque Leo Papa epiſt. 77 & Auguſt. epiſt. 154. docuerunt, illicitum eſſe, etiam vrgente neceſſitate famis, veſci cibis de immolatis Idolo: quod quidem vetitum fuerat humano præcepto Apoſtolorum, Actor. 15. *Vt abſtineatis vos ab immolatis ſimulacrorum*. Ac demum in Ordine Carthuſianorum extat lex de non comedendis carnibus, quæ admodum rigidè ab ijs obſeruatur etiam in articulo mortis.

Ex aduerſo non poſſe legem humanam obligare ad ſui obſeruationem cum diſpendio aut periculo vitæ, indicauit D. Thomas 2. 2. q. 104 art. 5., dicens non teneri quempiam obedire humanis præceptis in ijs rebus quæ ſpectant ad corporis ſuſtentationem. Clariùs tenent Almain. tract. 1. Moral. cap. 3. & Sylueſter in Summa verbo *Metus* q. 7. Probant etiam rationibus & exemplis, & communi hominum exiſtimatione. Quia nempe humanæ leges debent præcipere ea quæ moraliter & facilè factibilia ſunt, non autem opera adeo ardua quæ excedunt communem vſum. Et præterea, conſeruare vitam, & ſimiliter famam, eſt de iure naturæ: ergo non poteſt quis cogi iure humano ad prodigendam vitam aut famam. Et ſic certè iuxta communem omnium exiſtimationem *Sententia negans.*

nem

nem & praxim, leges eccleſiaſticæ de ieiunijs, feſtis, & ſimiles, aliæquè etiam ciuiles, non obligant, ac etiam à piiſſimis viris abſque ſcrupulo prætermittuntur, in caſu ægritudinis aut alterius humanæ neceſſitatis. Imò leges ipſæ diuinæ, & naturales quoque, non obligant cum graui diſpendio, vt olim lex de obſeruantia Sabbati, & modò lex de integritate confeſſionis, aliæquè ſimiles: & in caſu extremæ neceſſitatis poteſt quis arripere aliena abſque reatu furti, & ad tuendas res ſuas poteſt occidere inuaſorem abſque crimine homicidij, & ſic in alijs huiuſmodi.

Poteſt ſimpliciter lex humana ob publicā neceſsitatem obligare etiā cū diſpendio vitæ.

Iuxta hæc, poſſunt ambæ partes conciliari, & in ſuo ordine verificari. Nempe poſſe ſimpliciter legem humanam, vrgente videlicet neceſſitate, obligare ſubditos cū quocunque diſpendio, etiam cum iactura vitæ: in caſibus autem ordinarijs verè non obligare nec poſſe adſtringere cum tàm graui diſpendio. Hæc eſt communis & vera ſententia. Et prior quidem pars præcipuè patet ex eo: quia ſine dubio occurrere poſſunt & interdum occurrunt tales caſus, in quibus ob publicum bonum oporteat exponere vitam aliquorum ciuium: tunc ergo Princeps vel Prælatus habebit facultatem obligandi & cogendi certos ſubditos vt ſe exponant tali periculo. Et ita quidem contingit in caſibus illis, belli, & peſtis, & ſi qui ſint alij ſimiles. Inſuper occurrit, vt vitæ periculum incidat ab extrinſeco: cùm nempe metu mortis compellitur quis à Tyranno violare legem ſui Superioris: & tunc ſi talis metus & coactio incutiatur in odium & contemptum ſubiectionis quam profitetur quis erga ſuum legitimum ſuperiorem, tenebitur adhuc cum diſpendio vitæ ſeruare legem. Si verbi gratia compellatur quis à Tyranno frangere ieiunium in contemptum Eccleſiæ, & ſic de ſimilibus.

Ordinariè non obligant cum tàm graui diſpendio.

Patet deinde poſterior aſſertionis pars. Quia vt dicitur l. *Benignius* ff. de Legibus, *Benignius leges interpretandæ ſunt.* Itaque prudenter putamus, nō eſſe mentem Legiſlatoris, obligare in caſibus ordinarijs ad obſeruationem ſuarū legum cum diſpendio vitæ, aut etiam cum graui iactura bonorum aut famæ, ſiue cum huiuſmodi graui periculo. Nec etiam adeſt poteſtas in Superioribus obligandi cum tam graui diſpendio in caſibus ordinarijs. Et ita quidem compertum eſt, in praxi & exercitio apud piiſſimos quoque viros obſeruari. Interdum autem contingere poteſt, vt maioris quidem perfectionis & laudis ſit, obſeruare legem cum tàm graui detrimento aut periculo, etiam vitæ: tamen id non ſit ſimpliciter ex obligatione & debito. Quandonam verò grauitas damni aut periculi ſit ſufficiens ad excuſandum ab obſeruatione legis, non poteſt ſanè vna certa regula definiri: ſed pro diuerſitate rerum & caſuum prudenti arbitrio diiudicandum eſt, ponderando & comparando qualitatem actus qui lege iubetur, cum quantitate damni, aut certitudine vel probabilitate periculi imminentis. Et quidem in varijs materijs moralibus magis particulares regulæ traduntur.

Habet ſuperior pro certa neceſsitate ius in vitam ſubditorum.

Atque ex his ſatisfaciendum eſt ad fundamenta & dubitationes vtriuſque partis, inquantum obſtare poſſint reſolutioni traditæ. Etenim ea quæ pro ſecunda ſententia adducebantur, confirmant poſteriorem aſſertionis partem, nec offendunt priorem: quia adhuc benè ſtat talis poteſtas in humanis Superioribus ferendi tales leges quæ in certis caſibus obſeruari debeant etiam cum diſpendio vitæ, quamuis non ſemper & ordinariè ita obligent. Et ita quidem conſeruare vitam eſt de iure naturæ, quòd tamē in certis caſibus debeat quis pro ſalute publica exponere etiam vitam, & hoc ipſum eſt conforme lumini & inclinationi naturali.

Alioquī non iubet nec iubere poteſt cum periculo vitæ.

Quæ verò pro prima ſententia afferebantur, perſuadent quoque primam aſſertionis partem, non autem debent admitti contra ſecundam, quia non probāt ſemper & ordinariè humanas leges obligare cum diſpendio vitæ. Etenim verè quidem nunquam debebit perpetrari quicquam illicitum, ſed potiùs debet ferri iactura vitæ: tamen ipſæ humanæ leges, attenta voluntate & poteſtate ſuperiorum, non faciunt vt ſit illicitum in caſu quo vrgeat periculum vitæ, id quod ordinariè faciunt eſſe illicitum, quia non obligant nec obligare poſſunt

cum.

cum tanto rigore. Sed benè quidem quando Reſpublica ſiue Superior prudenter cenſet & iubet, vt pro communi bono ſingulares ſubditi vitam exponant, tunc obediendum eſt etiam cum diſpendio vitæ. Et ita contingit in caſibus illis belli & peſtis. In caſu autem matrimonij cum conſanguinea notant Auctores. ex lege quidem humana non obligari hominem ad abſtinendum ab illo contractu externo cum periculo mortis: tamen ex lege naturali obligari poſtea ad abſtinendum ab vſu matrimonii, quia cum matrimonium reuera non fuerit validum, incurreretur culpa fornicationis. Sic etiam notant, in caſu celebrationis legem humanam non obligare cum diſpendio vitæ: niſi tamen metus mortis incutiatur à Tyranno in contemptum Eccleſiæ: iuxta prædicta: & quia vix aliter poſſet occurrere talis coactio; ideo abſolutè dici ſolet, non licere celebrare abſque veſtibus ſacris, etiam metu mortis.

Explicatur obligatio quarundam legũ.

Similiter fatentur, & conſentit etiam ipſe Caiet., non fore peccatum, nec ſubdi excommunicationi, communicare cũ excõmunicato, vrgente graui metu ſeu periculo mortis. Et verba Innocentii exponunt, vel de metu leui non ſufficiente ad excuſationem: vel de communicatione cum excommunicato in crimine vt aiunt crimminoſo; quod ſupponitur eſſe de ſe malum, atque adeo ſemper illicitum: vel de coactione & metu incuſſo in contemptum Eccleſiæ & Religionis. Eodemquè modo in conſeſſo eſt, quòd licitum fuiſſet veſci in caſu neceſſitatis de immolatis Idolo, etiam ſcilicet eo tempore quo vigebat illud præceptum: dummodo tamen id non fieret in cultum Idoli, neque metu incuſſo in odium & contemptum Chriſtianæ Religionis. Leo verò & Auguſtinus loquuti ſunt in caſu ordinariæ neceſſitatis & famis, non autem extremæ neceſſitatis quando nullum aliud alimentum haberi poſſet.

Examinatur lex Carthuſianorum de perpetua abſtinentia à carnibus.

Demum circa legem illam ſeu conſuetudinem Carthuſianorum, pariter pleriquę docent, verè non obligare in graui morbo & periculo mortis, niſi ratione ſcandali. Ita Adrian. Quodl. 1. art. 3., Maior in 4. d. 38. q. 24., Gerſon de Vita ſpirituali Alphab. 39. tractans de abſtinentia Carthuſianorum: & dicunt, teneri potiùs Carthuſianum veſci carnibus ad tuendã vitam, quando abeſt ſcandalum. Sed etiam abſque tali exceptione ſcandali, poſſe ſimpliciter ac teneri Carthuſianum in periculo vitæ veſci carnibus, docent Almain. in 4. d. 15. q. 3., Ioannes Medina Cod. de Ieiunio q. vltima, Martin. de Magiſtris tract. de Aſtinent. q. 3., & alii. Poſſe autem licitè veſci carnibus, non tamen teneri, docet Victoria in Relect. de Temperant. num. 8., & ſequitur Lorca hic diſp. 23. de Legib. ad quartum exemplum, & Monteſin. diſp. 23. q. 10. Sed ex aduerſo Vaſq. diſp 162. contendit, legem & conſuetudinem Carthuſianorum eos ſimpliciter obligare, ita vt non poſſint etiam in articulo mortis veſci carnibus: quia ſcilicet ſpectat ad magnum & publicum illius Religionis ſpirituale bonum, vt cum tanto rigore illa obſeruantia vigeat: poteſt autem lex humana ob commune bonum quando opus eſt obligare etiam cum diſpendio vitæ. Fatetur autem, non peccare medicum aut alium miniſtrum, qui Carthuſiano ægrotanti & inſcio prębeꝛet cibos ex carnibus.

Qualiter hæc lex obliget.

Sed duabus rationibus poteſt hæc res clariùs explicari, atque lex & conſuetudo Carthuſianorum defendi. Vna eſt: quia vt dicebamus, fieri poteſt, vt etiam quando lex per ſe non obligat cum tanto rigore & cum diſpendio vitæ, tamen maioris perfectionis & laudis ſit eam obſeruare: at certè poteſt homo ſua voluntate ſe voto obligare ad maius bonum, & ad opera maioris perfectionis, etiam inquam quando alioqui non poſſet externa auctoritate Superioris obligari. Et ſic vtique non niſi ſua voluntate ſe obligant, ij qui in Religione Carthuſianorum profitentur, ac votis ſolemnibus ſe adſtringunt; ac ſcientes tale inſtitutum, illud ſua ſpontè ac libenter arripiunt. Altera ratio eſt: quia reuera non ita res ſe habet, quaſi æger qui veſcatur carnibus, magnam ſpem habeat conualeſcendi, ſi autem non veſcatur, magnum periculum incurrat moriendi: quinimò quotidie videmus tot ægrotos veſcentes optimis carnibus interire, & è contra ſæpè inter ipſos Carthuſianos

abſque

abſque carnibus ægros conualeſcere: non itaque eſus carniũ affert ſecuritatẽ vitæ, nec defectus carnium ſecuritatem mortis: ſed adſunt alii cibi ferè æquiualentes carnibus. Et præſertim ipſis Carthuſianis poteſt talis victus etiam in infirmitate ſatis prodeſſe, qui aſſueti iam ſunt aliis cibis abſque carnibus vitam tranſigere. Ad ſummum conſiderari poteſt caſus, quòd aliquantò maior eſſet ſpes conualeſcendi cum vſu carnium: ſed nec ordinariè tenentur homines tutiora media inſectari ad conſeruandam corporalem vitam: & eo magis in viris religioſis profitentibus contemptum rerum temporalium & auſteritatem pœnitentiæ, poteſt piè & prudenter ſperni illa modica differentia, & poteſt ſub obligationem cadere illa regula vitæ. Vnde ſi alioqui occurrat caſus, quo appareat ſimpliciter neceſſarius eſus carnium ad cõſeruandam vitam, vtpotè quando quis, ſiue æger, ſiue ſanus, non habeat alios cibos: tunc quidem Carthuſianus nec teneretur nec tuta conſcientia poſſet abſtinere à tali cibo, ſed potiùs licitè poſſet imò & teneretur illo vti. Verè ergo humanæ leges ordinariè loquendo non obligant cum tanto diſpendio.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Humana lex vim habeat obligandi tranſgreſſores ad pœnam ipſo facto in ſe exercendam.

CVm duplex ſit vis & poteſtas humanæ legis, vna directiua ad obligandum in conſcientia, & altera coactiua ad inferendam pœnam; agendum conſequenter eſt de hac vi coactiua. Duplex autem poteſt eſſe modus inferendi pœnam: vnus, quo lex per ſe obliget ipſum tranſgreſſorem, vt ſtatim ipſemet talem pęnam in ſe exerceat: alius, quo lex determinet aut proponat pęnam, quæ debeat à Iudice infligi contra delinquentem legitimè conuictum, & tunc & non antea reus ſubdatur tali pęnæ.

De primo modo dubitari poteſt, quòd humana lex non habeat talem vim ſic obligandi ad pęnam. Videtur enim id nimis rigidum & veluti inhumanum, atque adeo excedens poteſtatem humani Legiſlatoris. Imò nec vlla lex diuina aut Deus ipſe taliter quemquam obligat ad pęnam. Ac inſuper, etiam poſtquam Iudici defertur delictum alicuius, non poteſt Iudex infligere pęnam niſi audito Reo vt ſe defendat; multò ergo minùs poteſt lex per ſe ipſam abſque vllo miniſterio Iudicis obligare quemquam ad exercendam in ſe pęnam. Ex aduerſo dubitari poteſt, quòd lex humana habeat talem poteſtatem ſic obligandi ad qualemcumquè pęnam, quando Legiſlator hoc pacto obligare voluerit. Poteſt enim Superior per ſuas leges obligare ſubditos ad actus licitos & iuſtos; licitum autem & iuſtum eſt, vt qui deliquerit pęnam ſubeat. Poteſt etiam expedire, ſic obligaſe delinquentes ad pęnam, vt ſecuriùs coerceantur delicta, & ne plerunque maneant impunita, quando in foro externo ſatis probari & conuinci non poſſunt. Habent ambæ hæ partes ſuos fautores, qui quidem vel ad vnum vel ad aliud extremum accedunt, & his rationibus vtuntur: nullus tamen videtur ita amplè & abſque exceptione alterutram partem docuiſſe.

Dubitatio pro parte negatiua.

Pro parte affirmatiua.

Sed communiter Doctores ſub aliqua diſtinctione reſpondent, & de aliqua pęna concedunt, de aliqua negant, poſſe per humanam legem tali modo imponi. Et ex vna parte Sotus lib. 1. de Iuſt. & iure q. 6. art. 6. & lib. 4. q. 6. art. 3. admittit ſolùm de Eccleſiaſticis cenſuris, negatquè de omnibus alijs pęnis, poſſe tali modo per humanam legem imponi. Ex alia parte Caſtro lib. 2. de Lege pęnali & lib. 2. de Iuſta Hæreticor. punit. excipit ſolùm illam pęnam, cuius exequutio eiuſdem in ſe ipſum includeret intrinſecam malitiam, qualis eſſet occiſio aut mutilatio ſui ipſius: & de reliquo aſſerit, omnes alias pęnas poſſe illo modo imponi, vt ipſo facto debeat delinquens eas in ſe exercere. Attamen vterque hic dicendi modus excedit: quia alter nimium negat, & alter nimiũ concedit.

Communior doctrina diſtinguens de varijs pœnis.

Nam,

Nam, non ſolùm cenſuræ, ſed etiam aliquæ aliæ pęnæ inueniuntur imponi vt exercendę ipſo facto, & reuera obligant delinquentem. Et, non ſolùm illæ quæ includerent intrinſecam malitiam, ſed etiam quædam aliæ, non poſſunt cum tanto rigore adſtringere quenquam, vt ex ſe eas debeat exequi.

Ideo alii plures ita diſtinguunt. Aliæ ſunt pęnæ quæ in ſola priuatione ſeu ceſſatione conſiſtunt, & exercentur ſolùm per hoc quòd Reus abſtineat à quibuſdam operationibus: cuiuſmodi ſanè ſunt Eccleſiaſticæ cenſuræ, aliæ inhabilitates, impedimenta, priuationes ſuffragij, & ſimiles. Aliæ ſunt pęnæ quæ in poſitiua aliqua actione conſiſtunt, & exercentur per hoc quòd vnus in alium vel in ſe ipſum quippiam operetur: cuiuſmodi ſunt pęnæ corporales, mortis, mutilationis, flagellationis, ſpoliatio bonorum, & ſimiles. Dicunt ergo, pęnas prioris generis benè poſſe imponi ipſo facto & obligare in conſcientia: pęnas verò poſterioris generis non incurri niſi per ſententiã Iudicis, vt Reus illas patiatur, non autem vt ipſemet eas in ſe exequatur. Ita Caiet. 2. 2. q. 62. art. 3. & in Summa verbo *Pœna*. Adhærent Angel. Armilla & alii ex Summiſtis eodem verbo, & Sylueſter verbo *Aſſaſſinus* num. 4. Sequitur Simancas lib. de Inſtitut. catholicis titulo 9. Fauent Ioannes Andræas in cap. 1 de Homicid. in 6., Bartholus in l. *Eius qui delatorem* ff. de Iure fiſci, Baldus in l. *Id quod pauperibus* Cod. de Epiſcopis & Clericis, & alii ex vtriuſque Iuris profeſſoribus. Verùm, neque hæc diſtinctio & regula ſatisfacit. Quia aliquæ pœnæ in ſola ceſſatione conſiſtentes, non poſſunt imponi ipſo facto, vtpotè abſtinentia ab omni cibo. Et ex alia parte aliquæ pœnæ conſiſtentes in propria operatione poſſunt ſic imponi, vt aliqua ſolutio pecuniæ, aliqua leuis flagellatio ſui ipſius. Ratione etiam ſuadetur: quia plus acerbæ & auſteræ ſunt quædam graues pœnæ conſiſtentes in ſola priuatione, quàm ſint quædam aliæ conſiſtentes in propria aliqua actione: & plerunque libentiùs eligeret quis, aliquid ſibi incommodum facere, quam ceſſare & abſtinere à quibuſdam operibus: ſed in hac re attenditur æquitas & diſpoſitio accomodata humanæ conditioni: igitur non eſt ſimpliciter illa regula ſuſcipienda & approbanda.

Optima diſtinctio de pœnis moderatis aut nimijs.

Itaque hæc ſola diſtinctio & prudentialis regula in hac re tradenda erit: vt poſſint quidem per leges imponi ipſo facto tales pœnæ, quæ videantur rationabiles & moderatæ, non excedentes humanam æquitatem: non poſſint autem ſic imponi pœnæ, quæ eſſent nimis acerbæ & inhumanæ, ſi deberet Reus ipſe eas in ſe exequi & exercere. Etenim quòd ſimpliciter poſſit lex obligare tranſgreſſorem vt ipſo facto debeat per ſe aliquam pœnã aſſumere, patet ex vſu ipſo tot humanarum legum. Ac etiam ratione, quia poteſt Superior imponere præceptum iuſtum, obligans per ſe in conſcientia, vt iam ſtatuimus: huiuſmodi autem præceptum, eſt vtique iuſtum, dum ob delictum imponit pęnam: eſt etiã valde vtile & expediens ad bonum commune, ad coercenda delicta, modo inquam conuenienti intra terminos humanæ æquitatis, iniungendo ſcilicet pęnas moderatas de quibus loquimur. Quare hoc non eſt nimis rigidum] & inhumanum. Et licèt de facto Deus non impoſuerit in ſuis legibus pęnas quas ipſi delinquentes debeant ipſo facto in ſe exercere, tamen potuiſſet prorſus id facere, & reliquit vt fieret ab humanis Legiſlatoribus, tàm in cuſtodiam ipſarũ legum diuinarum, quàm aliarum humanarum, prout ad rectam gubernationem pro variis ſtatibus, temporibus, moribus, & populis, expediens viſum fuerit. Et ſicut Iudex inter homines non infligit pęnam, niſi audito Reo, & data defenſionis copia: ita multò faciliùs & certiùs poteſt quis ſe ipſum diſcutere, & perſpicere num excuſetur à culpa, & dum viderit ſe reum & delinquentem, debebit ex ſe ipſo aſſumere pęnam lege impoſitam. Quòd autem lex humana non poſſit tali modo imponere pęnam nimis acerbam & inhumanam, patet ex eo quod antea diximus, humanas leges debere iubere ea quæ ſint humanæ conditioni & fragilitati accomodata, ſintq. humano more factibilia & tolerabilia: non ergo poſſunt obligare, vt quis ex ſe tales pęnas aſſumeret. Atque in hanc

reuera

ſeuera ſentẽtiã cõmuniter Auctores, etiã plerique ex allegatis cõuenire videntur, vt atteſtatur Suarez lib. 5. cap. 3. in fine.

Cenſuras eccleſiaſticas tenetur delinquens ipſo facto obſeruare.

Ad diſcernendum verò in particulari, quas pœnas debeat ex vi legis delinquens ipſe in ſe exercere, & quæ leges ac quibus verbis talem obligationem iniungant, hæc breuiter obſeruari poſſunt. Cenſuras eccleſiaſticas, Excommunicationis, Interdicti, & Suſpenſionis, debet delinquens ſtatim exercere, ceſſando & abſtinendo ab operationibus per tales cenſuras prohibitis; quando inquam lex dicit, ipſo facto, vel eo ipſo, vel ipſo iure, vel abſque alia declaratione, vel ante ſententiam, vel lata ſententia, aliovè ſimili modo ſatis explicante intentionem Legiſlatoris: alioqui delinquens non incurrit ſtatim ex vi legis tales cenſuras; ſed tamen debebit parere, eaſq; exequi, quando per Iudicem imponentur. Et hoc totum exactè conſtabit in tractatu proprio de cenſuris.

Itaquè alias quaſdam inhabilitates & priuationes.

Præterea inhabilitates quaſdam ſtatim delinquens incurrit, ſi lex ſimilibus loquendi modis id explicet. Imò irregularitatem, quæ quidem non eſt propriè cenſura, ſed eſt canonica quædam inhabilitas & impedimentum, ſtatim quiſque incurrit in omnibus caſibus lege expreſſis, quocunque modo loquendi feratur. Etenim irregularitas nunquam imponitur à Iudice, ſed ſolùm incurritur ipſo facto ex iure, vt in proprio tractatu conſtabit. Aliæ etiam inhabilitates & impedimenta, quæ reddunt nullos & irritos, quoſdam actus ſeu contractus, alioqui ex natura ſua perpetuos & indiſſolubiles, planè etiam ſtatim ligant in conſcientia, quocunque modo in lege ferantur: vtpotè inhabilitas & impedimentum ad contrahendum matrimoniũ, ad emittendam religioſam profeſſionem, & ſi quæ ſint ſimilia: quia nimirum hi actus, ſi fuerunt validi, nullatenus poſſunt per ſententiam Iudicis irritari: ergo ipſo facto erant inualidi, quocunque modo inhabilitas ad illos lata erat in lege.

An teneantur etiam ex ſe relinquere officia & beneficia, vocem actiuã & paſſiuam.

Aliæ quoque ſunt pœnæ priuatiuæ, quæ inueniuntur in iure, & interdũ imponuntur cũ particula ipſo facto, aliavè æquiualenti, priuatio dignitatũ, beneficiorum, & officiorum; inhabilitas & incapacitas ad illa obtinenda, quæ vel que eſt priuatio capacitatis & habilitatis; priuatio quoque vocis paſſiuæ & actiuæ, ideſt capacitatis qua quis eligi poteſt, & facultatis qua poteſt eligere, aliudvè ſuffragium ferre.

Sententia affirmans.

De his omnibus pœnis, teneri ſtatim in conſcientia delinquentem, illas in ſe aſſumere & exequi, quandocunque lex dicit, ſit ipſo facto vel ipſo iure priuatus, inhabilis, vel dicit priuamus, inhabilitamus, aliovè ſimili modo, affirmare vidẽtur illi Auctores, qui volebant, pœnas priuatiuas ſic impoſitas, ſtatim per ſe obligare ad ſui exequutionem. Et in omnibus approbat Monteſin. hoc loco diſp. 24. q. 2. Et præſertim Vaſquez hic diſp. 168. cap. 6., & Lorca diſp. 24., mordicùs contendunt contra Sotum, priuationem vocis & ſuffragij, per ſe ſtatim obligare in conſcientia, quandocunque imponitur ipſo facto. At de priuatione dignitatum officiorum & beneficiorum quæ iam poſſidentur, Suarez lib. 5. cap. 8. tenet, nõ ſemper legẽ quæ imponit pœnam ipſo facto obligare delinquẽtẽ vt ex ſe illa relinquat: ſed tamẽ ſic obligare, quando dicit abſq; alia declaratione, aliovè ſimili modo expreſſiùs denotante talem Legiſlatoris mentem. Idem cenſent Bonacina diſp. de Legibus q. 1. punct. 7. §. 2., Fillucius tract. 21. cap. 11. quæſt. 9., & plures alij.

Admonere autem ſolent iidem Auctores qui docent, tales pœnas per ſe obligare ſtatim in conſcientia, non propterea teneri quenquam prodere & manifeſtare ſuum delictum, atque ita infamare ſe ipſum: ſed teneri ſaltem alio prætextu ſe ſubtrahere & reſignare officia ac beneficia quæ habebat, recuſare quæ ei de nouo offerantur, renunciare vocem, vel recedere ab occaſione ferendi ſuffragium: aut teneri petere diſpenſationem & relaxationem pœnæ à Superiore habente poteſtatem; & interim poſſe expectare, donec ſalua ſua fama prouideat ſuæ conſcientiæ. Ita aduertunt Suarez in fine cap. citati, Monteſin. q. citata, Bonacina num. 10., Sayrus lib. 3. Theſauri cap. 9. num. 35., cum Sorbo in Cõpend. Priuilegior. Itẽ admonere ſolent, quòd ſi illi qui tales priuationes & pœnas in conſcientia incurrunt, nolint ceſſare & abſtinere, peccabunt quidem, non tamen facient actus irritos & inualidos.

lidos. Tum quia quoad leges Eccleſiaſticas habetur declaratio Martini Quinti in Extrauag. *Ad euitanda*, nempe cenſuras, & ſimiliter alias priuationes & inhabilitates, quãdo nõ fuerint per Iudicem denunciatæ, obligare ſolummodo ipſum Reum, non tamen nocere quoad alios. Tum etiam quoad omnes leges habetur regula ſumpta ex l. *Barbarius* ff. de Officio Prætoris, actus qui fiunt à miniſtro inhabili, tamen occulto aut tolerato, ratos & validos eſſe, ob bonum publicum.

Sententia negans. Ex aduerſo non deſunt graues Auctores, qui de omnibus ijs priuationibus & pœnis ſatis probabiliter docent, non per ſe obligare in conſcientia delinquẽtem, ſed requirere adhuc aliquã Iudicis ſententiam & declarationem. Ita cenſent Sotus ibi lib. 1. de Iuſt. q. 6 art. 6. & lib. 4. q. 6. art. 3., Ledeſma in 4. par. 2. q. 18. art. 2., Sanchez lib. 9. de Matrimon. diſp. 30. num. 1. & lib. 6. Operis moralis cap. 15. num. 65., Franciſcus Soſa in Explicat. Bullæ Clement. Octaui de Largit. munerum, Granadus hoc loco tract. 3. de Legib. diſp. 13. ſect. 2., qui & alios refert. Itẽ Molina quoque tomo 1. de Iuſt. diſp. 96. Qui tamen excipit caſum contentum in Extrauag. *Ambitioſæ* de rebus Eccleſiæ non alienandis, ob illum modum exprimendi, quo Pontifex ait, beneficia eorũ qui bona Eccleſiaſtica alienauerint, abſque alia declaratione vacare. Sed tamen ex oppoſito, aliqui ex ijs qui alioqui volunt, pœnã priuationis beneficiorum per ſe obligare, negant obligare in caſu huius Extrauagantis, eo quòd non ſit cũ tali rigore vſu recepta: & ita docent Caiet. in Summa verbo *Excommunicatio* num. 75., Nauarr. in Summa cap. 27. num. 150., Lorca diſp. 24. cit., & alij. Item de pœna priuationis dignitatum, officiorum, & beneficiorum, non obligare per ſe ante Iudicis declarationẽ, docent Couarruuias in Epitome par. 2. cap. 6. §. 8. num. 8., Paulus Layman lib. 1. Theologiæ moralis tract. 4. cap. 4., Alphonſus de Leone Tomo 1. de Officio & poteſt. Confeſſarij Recollect. 11. num. 289., alijquè plures.

Explicant autem, quam vim habeant illæ particulæ, ipſo facto, vel abſque alia declaratione, vel ante Iudicis ſententiam, aliævè ſimiles: nempe vt non requiratur alia iudicis ſententia condemnatoria ad talem pœnam, aut declaratoria talis pœnæ: ſed tamen adhuc requiratur ſententia declaratoria criminis & delicti, ideſt vt Iudex declaret, legitimè conſtare talem commiſiſſe tale delictum, & tunc ſtatim ſequi debeat exequutio pęnæ. Habetquè hæc explicatio fundamentum & exemplum in ipſo iure. Nam in cap. *Pro humani* de Homicid. in 6., cùm Innocentius Quartus, contra illos qui iubebant alios interfici per Aſſaſsinos, ſtatuiſſet pœnam excommunicationis & depoſitionis ab omni dignitate, honore, ordine, officio, & beneficio, ipſo facto, ita vt liberè alijs per illos ad quos eorum collatio pertinet conferantur, mox ſubdit, *Poſtquam probabilibus conſtiterit argumentis, aliquem ſcelus tàm execrabile commiſiſſe, nullatenus alia excommunicationis vel depoſitionis aduerſum eum ſententia requiratur*. Vbi planè coniunguntur hæc duo, vt requiratur quidem declaratio criminis, & tunc non requiratur alia cõdemnatio vel declaratio pœnæ. Item explicant, illas particulas habere aliam vim: nempe, vt quando poſtea fertur ſententia à Iudice, habeat talẽ effectum, ac ſi fuiſſet lata à die commiſsi criminis, & fictione quadã Iuris retrotrahatur ad illum diem: ſicut communiter dicunt de pęna priuationis & amiſſionis bonorum impoſita ipſo facto, vt infra afferemus. Vnde fit, vt delinquenti iuſtè auferri poſſint omnes fructus & prouentus ſuorum officiorum ac beneficiorum quos ex tunc perceperit, auferri poſsint omnia emolumenta quæ fortaſſe in ferendo ſuffragio ei prouenisſent. Nõ tamen hoc intelligi debet in præiudicium & damnum aliorum qui fuerint interim promoti vel electi ab ijs delinquentibus: ſiquidem tales promotiones & electiones reuera fuerunt validæ, nec debent poſtea ex hac parte in damnum innocentiũ reſcindi & irritari. Conatus eſt Sotus & alij, aliquã diſparitatẽ afferre inter has pęnas ex vna parte, atq. cenſuras aliaſque inhabilitates, de quibus conſtat ipſo facto per ſe obligare. Sed Sanchez loco citato Operis moralis fatetur, non inueniri aliam ſufficientem

rati

rationem, nec debere quæri aliam diſparitatem: niſi quia vſu ipſo & praxi explicatum eſt, vt cenſuræ & aliæ inhabilitates antea dictæ, ſtatim per ſe obligent, aliæ autem pœnæ & priuationes admittant talem moderationem ex benigna & fauorabili legum interpretatione, quæ quoad fieri poſſit in huiuſmodi legibus pœnalibus & odioſis adhibenda eſt.

Poteſt tñ obligari Reus ad tribuendā aliquam partē bonorū, non verò ad omnia bona.

Rurſus, alia pœna eſt priuatio & ſpoliatio bonorum, quæ à quibuſdam reponitur inter priuatiuas, a quibuſdam inter poſitiuas: & interdum etiam pro certis delictis, inuenitur in iure cum particula ipſo facto, ipſo iure, non expectata ſententia, abſque alia declaratione, alijsvè ſimilibus modis. Et communior quidem ſententia eſt, obligare hoc pacto in conſcientia delinquentem ad aliquam moderatam partem bonorū, ſiue ad aliquam pecuniæ ſolutionem. Sic inter leges eccleſiaſticas inueniuntur illæ, quæ iniungunt Clericis beneficiatis non recitantibus Horas canonicas, aut non reſidentibus quando debent, vt ſoluant ac reſtituant fructus perceptos. Atque inter leges quoque ciuiles afferuntur quædam exempla in Iure regio Hiſpaniæ, licèt non in Iure imperiali communi, de miniſtris qui iubentur ſoluere quadruplum, ſi quid contra legem acceperint. Non obligari autē in conſcientia delinquentem, ex ſe abijcere aut conſignare Fiſco omnia ſua bona, ſiue magnam partem eorum: quia id eſſet nimis crudele & inhumanum. Ideoquè exponunt leges imponentes ipſo facto priuationem, ſpoliationem, & confiſcationem bonorum, vt tantùm vim habeant ad hoc, vt poſtea per ſententiam poſsint a Fiſco repeti bona delinquentis a quibuſcunque alijs ad quos fortè peruenerint, ac etiam ab Heredibus ſi ille interim fuerit defunctus, non obſtante quocunque contractu vel teſtamento: quod eſt retrotrahi ſententiam ad diem commiſſi criminis. Hæc tamen res, alijs peculiaribus locis, vbi ipſi caſus occurrunt in quibus talis pœna impoſita eſt, fuſiorem diſcuſsionem expoſcit.

Demum, ſuperſunt pœnæ poſitiuæ & corporales, vt flagellatio, carceratio, exilium, remigatio in triremibus, & omnium vltima mors. De quibus omnibus, non inuenitur quidem de facto in communibus legibus, ſiue canonicis, ſiue ciuilibus, vt quiſpiam ex ſe ob vllum delictum tales pœnas exequi debeat. Sed loquendo de poſsibili, nō videtur deeſſe poteſtas, vt Legiſlator iniungere poſſet aliquam huiuſmodi pœnā, facilē tamen & moderatam, quam delinquens ex ſe in conſcientia debeat exercere, vt pote ſecretam & leuem flagellationem ſui ipſius, aut receſſum ex tali oppido. Et in aliqua Religione extāt regulæ particulares, tali pacto iniungentes & taxantes quaſdam huiuſmodi pœnitentias: aut Superiores pôſſunt ſic eas iniungere, obligando etiam ſub præcepto. Attamen graues & notabiles pœnas non poſſent humanæ leges ſic iniungere, vt delinquens ex ſe deberet in conſcientia eas exercere, vt pote ſe occidere, ſe publicè & cum infamia flagellare, ſeipſum de delictis occultis infamare, ſibi manum abſcindere, aliaquè huiuſmodi. Quinimò nec etiam ex ſententia Iudicis tenebitur Reus per ſe exequi tales pœnas in ſe ipſo, vt mox videbimus.

SECTIO QVARTA.

Qualiter Humana lex vim habeat obligandi ad ſubeundam pœnam Reos condemnatos per ſententiam Iudicis.

Humana lex obligat Iudicē ad infligendam pœnā præſcriptam.

SVpponendum eſt, humanas leges obligare ipſos Iudices, vt delinquentibus imponat pœnam præſcriptam, & quantū in ipſis eſt exequutioni mandari faciant. Nec debent Iudices excedere iniungendo maiorem pœnam, niſi atrociores circunſtantiæ in patrando delicto fortè adinuentæ plus exigant. Nec item poſſunt imminuere pœnam, niſi fortè adſint circunſtantiæ adeo alleuiantes delictum, vel excuſantes Reum, vt prudenti arbitrio Iudicis relinquatur, æquitate vti, & temperare rigorem legis. Multòquè faciliùs & liberiùs poteſt ſupremus Iudex & Princeps remittere aut relaxare pœnam, ac etiam in totum condonare, dummodo ſubſit aliqua rationa-

bilis cauſa, & dummodo id non cedat in præiudicium Tertii aut Reipublicæ.

Obligat etiã Reũ ad patienter ſubeũdã pœnã.

Dum autem Iudex profert ſententiam & damnat Reum ad certam penam iuxta legem, tenetur ſine dubio Reus ſubire talem penam, ſaltem paſsiuè ſe habendo, ideſt patienter ferendo & tolerando penam, ac non reſiſtendo Iudici aut Miniſtro exequenti & infligenti penam: & hoc intelligitur etiam de pena mortis. Etenim Reus iuſtè damnatus, ſubditur Iudici vt ab illo plectatur, & Reſpublica habet ius & auctoritatem illum puniendi: vnde ei non licet ex altera parte reſiſtere, ſeque vi defendere ad euadendam penam, quia dari non poteſt bellum iuſtum ex vtraque parte. Si tamen quiſquam eſſet iniuſtè damnatus ab iniquo Iudice, & traheretur ad ſupplicium ab iniquis miniſtris, licitum ei eſſet quacunque via ſe defendere, etiam occidendo tales aggreſſores. Si verò Iudex tulerit quidem iuſtam ſententiam penes allegata & probata, ac pariter ſi miniſtri bona fide vt obediant Iudici exequantur ſententiam, damnatus autem ad penam ſit reuera innocens & expers delicti, adhuc ei non liceret ſe defendere cum reali offenſione Iudicis aut miniſtrorum, quia reuera non patitur ab illis iniuriam, ſed debebit potiùs patienter ferre ſupplicium.

Et obligat quoq; ad exequendas actiuè quaſdã pœnas.

Rurſus, poterit inſuper Reus iuſtè damnatus per ſententiam Iudicis obligari ad ſubeundam penam, etiam actiuè in ſe illam exequendo, & cooperando quoque miniſtris iuſtitiæ. Hoc patet manifeſtè in illis penis, vel priuatiuis, vel poſitiuis, quas interdũ ex ſola vi legis delinquens incurrit, ita vt teneatur in conſcientia eas obſeruare, non expectata ſententia Iudicis: ſic enim multò magis obligabitur per ſententiam Iudicis eas exequi & adimplere: atque in illis caſibus in quibus delinquens non incurrebat ipſo facto tales penas, ſed manebat obnoxius ſententiæ Iudicis, ſuperueniente tali ſentẽtia, tenebitur vtiq; obedire & penã aſſumere iuxta præceptũ Iudicis. Quare qui dãnabitur per ſentẽtiam alicuius cenſuræ eccleſiaſticæ, aut inhabilitatis, ſeu priuationis, tenebitur prorſus abſtinere ab illis actionibus quę ei per talem cenſuram vel inhabilitatem ſeu priuationem prohibitæ manebunt. Et qui priuabitur per ſententiam Iudicis Beneficio aut Officio, tenebitur planè tunc relinquere ac deponere tale Beneficium aut Officium: etiamſi alioqui non tenebatur ex vi ſolius legis ante ſententiam Iudicis.

Similiter tenebitur Reus iuſtè damnatus, ſoluere pecuniã iuxta ſententiam Iudicis. Et quamuis aliqui dicant, Reum non teneri etiam poſt ſententiam, niſi pecunia ab illo petatur: hoc non poteſt intelligi, niſi quando pecunia ſoluenda eſt in fauorem alicuius tertii, & illo non petente putare poteſt debitor, ſibi indulgeri tale ſpatiũ temporis vſquedum pecunia petatur. Tenebitur quoque Reus in ſe exercere penas quaſdam corporales moderatas; vt potè exilium & egreſſum è ciuitate, nec enim debet expectare vt vi & impetu expellatur ac deferatur in aliũ locũ. Itẽ ſecretã quoque flagellationẽ ſui ipſius, ieiuniũ aliquorũ dierũ, deferre ciliciũ, non egredi è certo cubiculo, & ſimilia: quæ pœnitẽtiæ paſſim ſolẽt imponi Religioſis à Superioribus iuxta regulas Religionũ, & Inquiſitis etiam à Iudicibus ſanctæ Inquiſitionis.

Ad coagẽdũ etiam aliquo modo, nõ autem directè, in alijs pœnis atrocibus.

Ad penas verò atroces, quæ non niſi per ſententiam Iudicis imponuntur, vt ſunt, publica & infamis flagellatio, mutilatio & abſciſsio alicuius membri, ac tandem mors, diſtingui debent duo genera actionum quæ ad talem effectum inſeruire poſſunt. Quædam actiones ſunt, quæ ſolùm remotè & per accidens iuuant ad exequutionem illius effectus, cùm alioqui ex ſe ſint indifferentes ad varios effectus; vt potè conſcendere equum aut currum, ambulare ad certum locum, porrigere manum aut linguam, aſcendere ſchalam, & ſimiles: aliæ verò actiones ſunt, quæ per ſe & proximè operantur illos effectus, vt ferro ſecare manum, transfigere iugulum, & ſimiles. Item quædam actiones ſunt, quæ non poſſunt commodè exerceri niſi per eundem in quo fieri debent, nempe illæ ipſæ prioris generis dicti: aliæ verò quæ commodiſsimè poſſunt per alios exerceri, nempe aliæ dictæ actiones poſterioris generis, vt per ſe patet. Reus ergo iuſtè damnatus, tenebitur quidem ex vi eiuſdem ſententiæ, exercere priores illas

las actiones: etenim illæ non continent intrinſecam malitiam aut acerbitatem, & ſunt potiùs moraliter neceſſariæ vt conuenienti & ſuaui modo fiat exequutio iuſtitiæ: & alioqui maiori acerbitati ſe exponeret Reus, ſi expectare vellet, vt vi raperetur ad locum ſupplicij, vt fune attolleretur ad patibulum, aliaquè ſimilia pateretur. Non poteſt autem obligari Reus, vt per ſe ipſum exerceat alias poſteriores actiones, vt ſibi manum abſcindat, vt guttur transfigat, & ſimilia: nec poteſt Iudex per ſententiam præcipere, vt Reus ipſe talia in ſe agat, talesq. pęnas in ſe exequatur. Id enim contineret nimiam acerbitatē & crudelitatem, quæ excedit modum humanę poteſtatis.

Addunt aliqui, quia id eſſet intrinſecè malum. Sed ad hoc dici poſſet, non fore malum in tali caſu, quando ipſemet Reus conſtitueretur tanquam miniſter iuſtitiæ erga ſe ipſum, ſicut de facto quilibet miniſter licitè & iuſtè talia agit erga Reos damnatos. Quocirca, quamuis non poſſit quidem obligari Reus vt ſibi mortem inferat, fortaſſe poſſet ſaltem licitè id facere ex conceſſione Iudicis tanquam miniſter iuſtitiæ, vel ad euadenda acerbiora tormenta, vel ad exercitium & exemplum fortitudinis, vel alia iuſta cauſa: ſaltem per abſtinentiam ab omni cibo, aut per potum veneni, quæ non præferunt tantam crudelitatem & horrorē, ſicut iugulare ſeipſum. Et olim quidem in pluribus Græcorum ciuitatibus mos erat, vt Rei ad mortem damnati, ſeſe veneno necarent. Et de Phocione Athenienſi refert Plutarchus in eius vita, cùm inter alios morti damnatos exhauſtum eſſet totum veneni poculum, & carnifex peteret duodecim drachmas ad aliud coemendū, illum ab vno ex amicis dari iuſſiſſe. Neque ſanè ij qui tali morte damnati bibebant venenum, reprehendebantur crudelitatis & acerbitatis erga ſe ipſos. Impie tamen ageret, & homicida ſui eſſet, qui alio mortis genere damnatus a Iudice, præueniret, ſequè alio modo ſubtraheret & necaret. Factum etiam quoddam narrat Ioſephus Hebræus lib. 2. de Bello Iudaico cap. 27. *Cum ipſe præfecturam tenens Galilææ iuſsiſſet, ambas præcidi manus cuidam Clito, is vt ſaltem vnam manum ſibi concederet orabat, neque hoc abnuente Ioſepho, dummodo alterā ſibimet Clitus ipſe præcideret, educto ille dextera gladio, læuam ſibi truncauit.*

Cæterùm, ex eo quod dictum eſt, Reum iuſte damnatum non poſſe reſiſtere Iudici & miniſtris, ſed potiùs teneri patienter ſubire ac tolerare pęnam, & obligari ad aliquam veluti cooperationem, etiam quoad pęnam mortis; hinc inquam oritur dubium, an Reus damnatus vel damnandus ad mortem, aut mutilationem, teneatur manere in carcere, vel an ei liceat fugere ſi habeat commoditatem. Etenim ex vna parte, hæc fuga eſt quædam denegatio cooperationis requiſitæ ad exequutionem iuſtitiæ, imò eſt quædam reſiſtentia: ſed ex altera parte videtur nimis rigidum obligare Reum in conſcientia, vt ſua ſponte maneat, & ſe ſubijciat pœnæ mortis, & ſit veluti miniſter talis pęnæ in ſe ipſo, cùm alioqui habeat commoditatem euadēdi. *An obliget Reum ad manēdū in carcere.*

Et quidem communis ſententia eſt, licitum eſſe Reo fugere, quando ei imminet pęna capitis, aut mutilationis, ſiue poſt ſiue ante ſententiam. Ita docet D. Thomas 2.2. q. 69. art. 4., ſicut inquit, qui damnatus eſſet ad fame pereundum, non teneretur ex ſe abſtinere à cibis ſibi fortè oblatis. Idemquè alij Theologi ac Summiſtæ approbant. Et vt plurimum etiam affirmant, licitum eſſe Reo fugere ex carcere, etiam cum effractione vinculorum & ianuæ aut parietis, & ad ſummum poſtea teneri reſarcire damnum illatum: ac etiam ſi per accidens inde ſequuturum ſit damnum miniſtrorum & cuſtodum. Omnes tamen aduertunt, non fore licitum fugere cum pugna & lęſione miniſtrorū & cuſtodū carceris, quæ eſſet propriè illa reſiſtentia quam ab initio dicebamus eſſe illicitam. Item non eſſe licitum alijs quibuſcunque effringere carcerem, vel proximè adiuuare & cooperari ad effractionem, quamuis eſſet licitum ijs qui non ſunt cuſtodes carceris & miniſtri iuſtitiæ, conſilium præbere, aut etiam inſtrumenta porrigere Reo, quibus ipſe per ſe euadere poſſit. Adhuc autem iuſtè poſſunt & ſolent Iudices plectere Reos ob ipſam fugam, & eo grauiùs ob effractionem carceris, ſi eos iterum compre- *Non obligat immimente pœna mortis.*

prehendant, quia hoc ipſum ſpectat ad cuſtodiam & tutamen carceris. Poteſt quoque Reus iuſtè damnatus vel damnandus, manere ſi velit in carcere, ſubiturus pęnā ad exequutionē iuſtitiæ: nō enim teneretur ex obligatione fugere, licèt ex dicta conceſſione poſſet. Vnde ſi iurauerit ſe manere, aut impetrauerit licentiam exeundi, cum iuramento redeundi, tenebitur ratione iuramenti manere aut redire: dum inquam detentio & ſententia lata vel ferenda eſſet iuſta: alioqui, etiam cum iuramento non deberet quis manere aut redire, vt ſe ſupponeret iniquæ ſententiæ.

Aut alijs atrocibus pœnis. Similiter permittitur Reo in conſcientia fugere ex carcere, ſi immineant aliæ graues pęnæ, vt publicæ flagellationis, triremium, & ſimiles. Imò etiam ſi immineant ſolùm mitiores quædam pęnæ, vt exilij, aut mulctæ pecuniariæ, permittit Reo fugere ante ſententiam, Monteſinus diſp. 24. q. 6. dub. 2. Attamen quando Reus iam damnatus ſit ad triremes, aut ad fodienda metalla, vel etiam ad perpetuum carcerem, Vaſq. diſp. 174. num. 7. & 10. opinatur, talem non poſſe tuta conſcientia fugere, ſed ex ſententia & præcepto Iudicis teneri permanere & inſeruire in triremibus, aut metallorum fodinis, teneri manere in carcere: & idem ſentit Monteſin. ead. quæſt. cit. dub. 3. & dub. 6. Alij tamen id cenſent nimis rigidum ac durum: vnde non putant inſtare talem obligationem in conſcientia ipſi Reo; ſed ſolùm incumbere miniſtris iuſtitiæ, vt cautè cuſtodiant Reos damnatos ad tales pœnas, ne ſinant illos fugere. Et ſic ſentit Suarez lib. 5. cap. 10. num. 16., tum de triremibus, tum de carcere nimis moleſto & incommodo. Benè tamen poteſt ſpecialis obligatio adſtringere quoſdam ex proprio iuramento aut voto: vt ſi qui iuraſſet ibi manere & non diſcedere: & Religioſi qui voto obedientię ſuaq. profeſſione tenētur manere in clauſura & ſubdi ſuis Superioribus iuxta propriam regulam. Sed de his & ſimilibus, ad Iudices & Reos ſpectantibus, alio proprio loco de Iudicijs ſub virtute Iuſtitiæ tractari ſolet.

SECTIO QVINTA.

An & qualiter Humana lex vim habeat irritandi contractus alios-vè actus.

INter noſtros actus qui humanis legibus diriguntur, ſunt illi qui conſiderantur non ſolùm in eſſe phyſico, ſed etiam in quodam eſſe morali, ſub quo dicuntur eſſe firmi aut validi, vel è contra accidit vt ſint nulli inualidi & irriti. Huius generis ſunt contractus qui fiunt inter homines per conſenſum plurium inter ſe contrahentium, vt emptio & venditio, matrimonium, profeſſio religioſa, & ſimiles: item ſunt alij actus qui ex volūtate vnius fiunt, vt teſtamentum, votum, præceptum, & ſimiles. Quæritur ergo, num lex humana circa tales actus habeat non ſolùm vim præcipiendi aut prohibendi & puniendi, iuxta prædicta, ſed etiam irritandi, ſtatuendo videlicet, vt qui actus fiunt ſine quibuſdam conditionibus, aut contra formā ipſius legis, ſint nulli & irriti, tale matrimonium ſit nullum, tale teſtamentum ſit nullum, & ſic de alijs: in caſu inquam quo alioqui ſecluſa lege humana, talis actus eſſet per ſe ratus & validus.

Dubitari poteſt, quòd lex humana non habeat talem vim: quia verbi gratia de iure naturæ vir & fœmina habent facultatem contrahendi matrimonium, item is qui poſſidet ſua bona habet facultatem ea relinquendi vni vel alteri: ergo ſi lex humana ſtatuat, vt in tali caſu quo alioqui de iure naturæ valeret, tale matrimonium ſit nullum, tale teſtamentum ſit irritum, faceret contra ius naturæ: ad quod vtique non poteſt pertingere lex humana. *Habet humana lex vim irritādi actus alioqui validos.* Satis tamen certum & exploratum eſt, humanam legem verè habere talem vim impediendi & irritandi humanos contractus, alioſvè ſimiles morales actus. Patet ex communi praxi legum & principum, tam in gubernatione ciuili quam eccleſiaſtica: & ex communi ſenſu omnium, tám ſapientum quàm vulgarium, apud quos tales leges irritantes actus, ita ſunt in

vigore & obſeruantia, ſicut leges ſimpliciter præcipientes aut prohibentes. Et ratio eſt clara: quia ſine dubio poteſt Legiſlator præcipere & iubere, vt ad validitatem talis contractus requiratur hæc aut illa conditio, qua deficiente fit inualidus & nullius roboris: hæc enim validitas eſt quidam moralis ſtatus operis, ac proinde dependens ex humanis ordinationibus ac diſpoſitionibus. Neque id eſt contra ius naturæ: ſed ſolùm eſt præter & vltra ius naturæ: quia ſcilicet, quod non impeditur & deſtruitur per lumen naturæ, benè poteſt impediri & deſtrui per iuſſionem Principis. Sicut vtique, non eſt contra ius naturæ, dum Principis prohibet id quod alioqui non erat illicitum, aut præcipit id quod alioqui non erat debitum; ſed per hoc additur ſolùm ad ius naturæ: ita ergo pariter res ſe habet in irritandis actibus.

Vel per ſe ipſo facto, vel mediante ſententia Iudicis.

Dupliciter autem fieri poteſt & ſolet hæc irritatio per legem. Vno modo ipſo facto, ita vt ſtatim per ſe talis actus ſit nullus & inualidus, atque adeo in conſcientia debeant homines à tali actu recedere. Et huiuſmodi planè ſunt impedimenta quæ dicuntur dirimentia matrimonium: ſi enim cum tali impedimento tentent aliqui contrahere, reuera nihil faciunt, ſed ex tunc talis contractus eſt irritus, & qui ſic cõtraxerunt nõ poſſunt inter ſe accedere, ſed manerent in fornicatione. Alijquè plurimi contractus & actus ſunt, per legem hoc modo ipſo facto nulli & irriti. Alio modo ſunt actus non ſtatim ipſo facto irriti per ſolam ipſam legem, ſed ex ſtatuto legis poterunt ac debebunt irritari per ſententiam Iudicis: vt dicitur de lucro facto per ludum, de electione in qua defuerit aliquis ex electoribus, & alia ſunt huiuſmodi. Et tunc non tenetur quidem ex ſe quiſquè recedere ab illo actu ſeu poſſeſsione: ſed ſolùm tenebitur quando cogetur à Iudice. Oportet autem, vt hi actus ſint irritabiles, etiam ex poſt facto, & poſtquam erant validi: alioqui quidam actus ſunt, qui neutiquam poſſunt irritari, ſi ab initio non erant per ſe irriti, vt præſertim patet in matrimonio.

Poteſt eſſe irritatio pœnalis, aut non pœnalis.

Quando autem fit irritatio per ſententiam Iudicis, tunc quidem fit in pœnam alicuius tranſgreſſionis contra legem. Sic verbi gratia lex prohibet ludere taxillis & aleis, ideoque in pœnã poteſt à Iudice irritari lucrum factum per ludum, & is qui lucratus erat condemnari ad reſtituendum. Quando autem fit irritatio ipſo facto per legem, non ſolet eſſe per modum pœnæ, ſed potiùs per modum ſimplicis iuſſionis ob publicum bonum. Sic vtique poſita ſunt impedimenta conſanguinitatis & affinitatis & ſimilia in matrimonio: ſic impoſitæ ſunt conditiones requiſitæ in teſtamentis, donationibus, & alijs huiuſmodi. Interdum verò poteſt etiam dici, irritatio per legem inſtituta eſſe in pœnam: vt inter ea quæ dirimunt & irritant matrimonium, vnum eſt impedimentum criminis, vbi inſtituta eſt irritatio in pœnam delicti.

Non ſemper lex prohibens irritat actũ.

Iam ad diſcernendum, quandonam lex irritet ipſo facto actum, videri poteſt, quod ſemper quando lex prohibet actum, ex natura rei ſequatur, actum eſſe nullum & irritum, ſicut nempe ex natura rei ſequitur quoque talem actum eſſe illicitum & malum. Atque ita indicant Baldus in cap. *Nam concupiſcentiam* de Conſtit. & Decius in cap. 2. de Conſtit. lect. 1. num. 5. In rigore tamen non oportet dicere, ex ſola prohibitione oriri per ſe irritationem, niſi lex ipſa humana id etiam exprimat. Ita notant Innocent. in cap. *Si verè* de Sentent. excommun., Felin. in cap. 2. de Conſtit., & alij frequenter, & ſequuntur Suarez lib. 5. cap. 25., Vaſq. diſp. 164., Granad. tract. 3. diſp. 10., & alij plures. Et patet, quia effectus irritationis non eſt neceſſariò connexus cum prohibitione, ſed benè poteſt eſſe actus prohibitus & peccaminoſus, tamen firmus & validus: ergo niſi lex ipſa vlteriùs explicet irritationem, non ſequitur per ſe ex ſola prohibitione, quantum attinet ad rei naturam. Et ita quidem de facto ſunt plerique actus per leges prohibiti, qui potuiſſent etiam irritari, ſed tamen non cenſentur irriti, vt patet in illis impedimentis matrimonij, quę dicuntur tantùm obſtare ne licitè contrahatur, non tamen dirimere & irritare ſi contrahatur.

Sed quando

Pluribus autem modis poteſt & ſolet

de exprimit irritationem.

lex humana iniungere & exprimere irritationẽ. Vel ſub his verbis dicendo, actus ſit irritus, ſit nullus, ſit inualidus, ſit nullius roboris: Vel ſub alijs æquiualentibus dicẽdi modis, qui ſatis indicẽt mentem Legiſlatoris: vt dicendo in impedimẽto aliquo matrimonij, debere eos qui ſic contraxerint ſeparari; poſſe ad alia vota tranſire; prolem eorum fore illegitimam; & ſimilia, quæ planè denotant Legiſlatorem velle, vt illud non ſit verum ac validum matrimonium. Item quando dicit, Beneficium vel Officium tali perſonæ vel tali modo collatum, cenſeri adhuc vacare, poſſe liberè ab alijs impetrari: ſic enim planè intendit, collationẽ illam eſſe nullam & irritam. Similiter dum ait, quempiam non facere fructus ſuos, teneri reſtituere, & ſimilia: vtique enim, ſic ſatis declarat, perceptionem & acquiſitionem fructuum eſſe inualidam & nullam. Et ſic de alijs huiuſmodi dicendi modis.

Et quando præſcribit formã ſubſtãtialem actus.

Ac præterea, quando lex præſcribit formam & ſolemnitatem qua fieri debeat certus actus, tunc etiam ſi non aliud addat, tamen per omiſſionem talis formæ reddetur actus nullus & irritus: vt in forma faciendi teſtamentum cum tanto numero teſtiũ, in forma eligendi cum tanto ſuffragiorum numero & per vota ſecreta, & alijs huiuſmodi: quamuis ad maiorem ſecuritatem ſoleant etiam leges apponere expreſſam clauſulam irritantem. Hoc autem intelligitur de forma & ſolemnitate ſubſtantiali. Alioqui interdum iniunguntur quædam accidentales circunſtantiæ, quæ non ſunt de ſubſtantia actus moralis; ſed dici poſſunt ſpectare ad quandam formam & ſolemnitatem accidentalem, vt quòd tales contractus non fiant tali die aut tali loco: & tunc niſi addantur alia verba irritationis, non cenſetur actus irritus per ſolum talem defectum accidentalem. Ad diſcernendum verò in vniuerſum, quando nam forma & ſolemnitas præſcripta ſit ſubſtantialis vel tantùm accidentalis, non poteſt certa vniuerſali regula definiri: ſed ex verbis legis, & ex qualitate ac inſtitutione ipſa rei, diiudicandum eſt: atque in ſingulis legibus & caſibus, vbi dubium aliquod occurrat, ſolet à Doctoribus examinari.

In iure tamen ciuili imperiali, irritantur actus prohibiti.

Rurſus præter hæc, generali quadam conſtitutione iuris ciuilis factum videtur, vt quicunque actus prohibentur per alias varias leges, licèt non irritentur, tamen irriti ſint ex vi eius ſingularis legis & conſtitutionis, ſe extendentis ad alias leges: nempe in l. *Non dubium* C. de Legibus, ſic ſtatutum eſt. *Nullum pactum, nullam conuentionem, nullum contractum, inter eos videri volumus ſubſequutum, qui contrahunt, lege contrahere prohibente. Quod ad omnes etiam legum interpretationes, tàm veteres, quàm nouellas, trahi, generaliter imperamus: vt ea quæ lege fieri prohibentur, ſi fuerint facta, non ſolùm inutilia, ſed pro infectis etiam habeantur, licèt Legiſlator fieri prohibuerit tantùm, nec ſpecialiter dixerit inutile debere eſſe quod factum eſt.* Et ita quidem communis ſententia docet, ex vi huius legis, in rebus ciuilibus, & in ijs locis in quibus vigent leges imperiales, irritari actus qui fiunt contra alias leges prohibentes, licèt non irritantes. Suarez autem lib. 5. cap. 28. exponit, & ex verbis eiuſdem legis colligit, non debere id intelligi cum tanto rigore, vt ſtatim in conſcientia ij qui contraxerint debeant è contractu recedere, ſed ſolùm quòd maneant obnoxij vt eorum contractus poſſit ac debeat per ſententiam Iudicis irritari, & quòd ſententia irritationis quandocunque ſequatur, debeat retrotrahi etiam ad tempus antecedens ex quo fuerat celebratus talis contractus, ſicut antea dicebamus in quibuſdam pœnis per legem impoſitis ipſo facto; ſed adhuc expectantibus hoc modo ſententiam Iudicis. Vbi autem non vigent leges imperiales, conſulendæ ſunt propriæ leges ſingulorum Regnorum aut regionum: & niſi habeatur aliqua ſimilis conſtitutio aut declaratio, non debebunt leges prohibentes reputari etiam irritantes.

Nõ autem in iure canonico, niſi quando exprimitur.

An verò in iure canonico & eccleſiaſtico, leges ſimpliciter prohibentes, habeant etiam vim irritantis, aliqui affirmant ex eadem l. *Non dubium*: non ſolùm quia in ipſo iure canonico generaliter approbantur leges ciuiles, vbi non ſunt contrariæ ſacris canonibus, & vbi deficiunt determinationes canonicæ; ſed etiã in ſpeciali Gregorius Papa Primus

cap.

cap. *Imperiali* 25. q. 2. approbauit conſtitutionem illius legis, dicens, *Imperiali conſtitutione apertè ſancitum eſt, vt ea quæ contra leges fiunt, non ſolùm inutilia, ſed etiam pro infectis habenda ſint.* Et rurſus, inter regulas iuris canonici in 6., 64. regula eſt, *Quæ contra ius fiunt, debent pro infectis haberi.* Communis tamen & vera ſententia eſt, leges canonicas prohibentes, non per hoc irritare actus, ſi non alio ſufficienti modo contineant etiam irritationem: quia nimirum, nec ex natura rei omnis lex prohibens eſt ſimul irritans, & nec ex iure ipſo humano id vllibi ſtatutum aut expreſſum eſt ab vllo Pontifice pro legibus canonicis. Imò potiùs expreſſum eſt oppoſitum: vt præſertim patet in Concilio Trident. ſeſſ. 24. cap. 1. de Matrimonio, vbi teſtatur ac definit, matrimonia clandeſtina fuiſſe quidem antea rata & valida, tamen fuiſſe ſemper iuſtiſſimis de cauſis prohibita: & ideo Concilium pro tempore ſequenti tulit legem irritantem, ita vt deinceps talia matrimonia ſint nulla & irrita. Aliaquè huiuſmodi habentur exempla in eccleſiaſticis legibus.

Nec obſtant quæ ex aduerſo afferebantur. Etenim, quamuis generaliter in iure canonico approbentur leges ciuiles eo modo quo dicebatur; tamen neutiquam approbatum aut ſancitum eſt, vt illæ iuſſiones & declarationes quæ factæ ſunt ab Imperatoribus, valeant ad declarandam etiam mentem Pontificum: illa ergo declaratio facta in l. *Non dubium*, non facit, vt leges etiam canonicæ prohibentes, ſint eo ipſo ex mente Pontificum irritantes. Gregorius autem ibi narrare ſolùm voluit conſtitutionem illam imperialem, quòd ea ſcilicet quæ contra leges ciuiles fiunt, ſint inutilia & habeantur pro infectis: ſed nequaquam id extendere voluit ad leges quoque canonicas. Ac demum, regula illa iuris intelligitur proportionato modo: nempe quæ fiunt contra legem irritantem, aut præſcribentem formam ſubſtantialem actus, debere ex tunc pro infectis haberi: quæ autem fiunt contra legem ſolummodò prohibentem, debebunt ad ſummum per Iudicem reſcindi, vt pro infectis habeantur, quando ſcilicet id iuſtum & æquum videatur in pœnam transgreſſionis; ita tamen vt ex tunc ſolùm incipiat ac vim habeat talis reſciſſio, nec retrotrahatur ad tempus præcedens, dum non erat ſpecialiter expreſſa irritatio in ipſa lege prohibente.

QVÆSTIO NONAGESIMASEPTIMA

De Humanarum Legum Mutatione.

QVIA humanæ leges ab hominibus ponuntur, atque eorum poteſtati ſubduntur, non erunt mutationis immunes ex eadem humana poteſtate: debetquè meritò hæc mutatio in præſenti tractatu conſiderari. De qua per quatuor articulos hæc docet S. Thomas. Primò, verè humanas leges poſſe conuenienter mutari: idquè ex duplici capite; nempe vel ex parte rationis conſtituentis leges, quæ maiori cognitione & conſideratione perficiatur; vel ex parte hominum quibus imponuntur leges, quia pro eorum varia conditione poteſt expedire mutatio legum. Secundò tamen docet, non debere leges mutari, niſi vel ob maximam vtilitatem, vel ob neceſſitatem: quia nimirum ad vigorem & obſeruantiam legum, multum valet ipſamet conſuetudo, atque adeo quò magis leges retinentur, eo maioris ſunt roboris. Tertiò docet, conſuetudinem ipſam habere vim mutandi leges, abolendo priores, &

inducendo nouas: quia videlicet vis humanarum legum ſumitur ex hominum voluntate, voluntas autem exprimitur non ſolùm verbis, ſed etiam factis ipſis in quibus conſuetudo conſiſtit. Quartò demum docet, Superiores qui in communitate gubernant, poſſe in quibuſdam caſibus, & cum aliquibus perſonis, diſpenſare ſuper aliqua lege, ideſt licentiam tribuere vt eam non ſeruent: quia contingere poteſt, vt præceptum per ſe quidem commodum communitati, tamen non ſit conueniens in aliquo caſu alicui perſonæ: non debere tamen Superiores abſque ratione, & pro ſola ſua voluntate, in communibus legibus diſpenſare. Cæterùm præter hæc, nos ad mutationem legis reducemus quoſdam alios modos quibus ceſſare aut variari poteſt obligatio legis, vt hac quæſtione expediamus quicquid ſupererat de genere humanæ legis.

SECTIO PRIMA.

De Ablatione Humanæ legis ex Auctoritate Superioris.

VIderi poteſt, quòd lata lex auferri poſtea nequeat, aut ſaltem non debeat. Etenim de ratione legis eſt perpetuitas. Eſt etiam vt ſit vtilis ad bonum publicum: quare ſi reuera ſit vtilis Reipublicæ, perniciosum erit illam auferre, atque adeo non debebit nec poterit auferri: ſi autem erat inutilis aut noxia, iam ex tunc non erat lex, ſed erat potiùs vſurpatio & violentia.

Poſſūt humanæ leges conuenienter interdū auferri. Satis tamen certum & exploratum eſt, humanas leges non eſſe per ſe immutabiles, quinimò verè poſſe auferri & abrogari, ac interdum vtiliter ac conuenienter ita fieri. Patet, quia in vniuerſum de ratione legis poſitiuæ eſt, ad differentiam legis naturalis & æternæ, vt ex libera voluntate Superioris ſtatuatur: ergo ſicut ab initio poterat non ferri, ita poſtea poterit auferri, ac ſemper dependebit à voluntate libera Superioris. Et ita quidem lex ipſa diuina vetus, potuit à Deo in nouam immutari, atque de facto ablata & abrogata fuit: idem ergo fieri poteſt in legibus humanis. Et ita notauit Plato in Dialogo 6. de Legibus, & Ariſt. lib. 2. Politicor. cap. 6. Et habetur in iure ipſo ciuili l. vnica C. de Caducis tollendis, & in iure Canonico cap. 2. diſt. 14. Contingit autem, vtiliter & conuenienter humanas leges abrogari, vt notauit optimè S. Thomas, vel per mutationem ex parte Superioris, vel ex parte ſubditorum. Etenim fieri poteſt, vt quod Legiſlator ab initio voluit & putauit conueniens & vtile, poſtea rè meliùs conſiderata, aut ſucceſſu ipſo & experientia, aduertat, non eſſe ſicut putabat, ſed potiùs legem afferre quædam incommoda quæ non præuiderat, ſiue hic error ex eius culpa, ſiue abſque eius culpa irrepſerat: tunc vtique vtile & conueniens erit legem abrogare. Item fieri poteſt, vt populi mores ita mutentur, quòd ea quæ priùs erant ſalutaria & proficua, euadant inutilia, aut nimis dura & ardua, vel etiam noxia: & tunc quoque piè & prudenter faciet Princeps, abrogando legem.

Atque hinc patet ad rationem dubitandi. Nam de ratione legis humanæ, imò omnis legis poſitiuæ, non eſt omnimoda perpetuitas & immutabilitas; ſed ad ſummum eſt, vt ab initio non feratur ad certum ſolummodò tempus, & non debeat ipſo facto ceſſare per mortem Legiſlatoris, quin potiùs duret quandiù non abrogetur: vt iam tractauimus ab initio q. 90. ſect. 5. Rurſus de ratione humanæ legis eſt, vt ſit ſiue putetur vtilis ad bonum commune, quando fertur: quare adhuc poterit deinde accidere, vt meliùs cognoſcatur non eſſe vtilis, vel deſinat eſſe vtilis: vnde pariter propter commune bonum debeat abrogari.

Ex alia parte verum eſt, non debere legem abrogari ex mero arbitrio Principis abſque iuſta & rationabili cauſa: ſed enitendumquè eſt, vt non niſi rarò & vrgente neceſſitate vel magna vtilitate mutentur leges. Ita notauit etiam Plato eo Dialogo 6., & ſupponebat Ariſt. eodem illo loco. Habeturquè in iure ciuili l. 2. ff. de Conſtit. Princip., & in iure canonico cap. *Alma mater* de Sentent. excomm. in 6. Satis autem patet diſcurſu D. Thomæ art. 2. Quia legis mutatio quantum ad ſe affert detrimentum bono publi- *Nō debent auferri niſi ex neceſſitate aut magna vtilitate.*

publico, eo quòd exercitio ipſo & continuatione legis, firmatur magis bonum publicum: niſi ergo maiori bono compenſetur hoc detrimentum, non expedit mutare leges: quód eſt idem ac dicere, nonniſi ex neceſſitate vel magna vtilitate debere mutari. Ita quòd, ſi videretur ob varias conſiderationes æqualis vtilitas in relinquenda aut abroganda lege, vel videretur res dubia, aut vtrinque probabilis; potius retinenda pro tunc eſt lex, donec meliùs appareat quid magis expediat. Non oportet verò expectare, vt tale ac tantum ſit damnum ſequens ex lege, vel tanta ſit impoſſibilitas eam obſeruandi, vt per ſe ceſſare cenſeatur: ſed prudenter res tota penſanda eſt. Si tamen Princeps aliquis pro ſua voluntate abrogaret legem ſine iuſta cauſa, ac ſimpliciter cum detrimento boni communis; verè quidem valeret talis abrogatio, & deſineret lex obligare: quia nimirum tota vis obligationis pendet ex voluntate Principis, quamuis ipſe malè faceret. Atquè adeo plus requiritur ad validitatem legis, quàm ad validitatem abrogationis: quia poteſt eſſe, vt iuſſio Principis per ſe ſit inualida, ſi ſit iniuſta & contra bonum publicum: ſed abrogatio legis, quantumuis iuſtæ & vtilis, poſitæ tamen ex voluntate Principis, ſemper erit valida, dum ipſe Princeps reuocat ſuam voluntatem obligandi ſubditos. Sic etiam ad inducendam obligationem legis, requirebatur ſolemnis promulgatio, vt ſuo loco diximus: ſed ad tollendam obligationem legis, ſufficit ſimplex reuocatio, quæ quomodocunque deueniat in notitiam ſubditorum, relinquet eos liberos ab onere legis.

Poſſitam ferri vel expreſſa abrogatione, vel alijs contrarijs legibus.

Poteſt autem perfici abrogatio legis duobus modis. Vno modo expreſſis verbis, ſi Princeps formaliter dicat, ſe reuocare aut abrogare talem legem, vel in toto, vel in tali aut tali parte. Alio modo per aliam poſteriorem legem contrariam priori, etiamſi non faciat expreſſam eius mentionem. Nam fieri non poteſt, vt ſimul valeant duæ leges contrariæ: valebit ergo lex poſterior, abrogata priori. Rectè tamen admonent Doctores, diligenter conſiderandum eſſe, ſi lex poſterior poſſit concordari cum priore; quia tunc vtraque retinenda eſſet. Aut ſi ſolùm repugnet in parte, & non in toto; quia tunc ſolùm quoad illam partem cenſeri debet derogari priori legi. Etenim ablatio legum, eſt res odioſa & exorbitans: vnde niſi poſterior lex planè cogat, non debet putari de mente Principis eſſe, reuocare priorem legem. Et inſuper, ſi prior lex non erat vniuerſalis, ſed ſolùm particularis pro aliquo loco aut aliqua communitate; tunc poſterior lex non cenſebitur illam reuocare, ſi non expreſsè continet clauſulam derogatoriam: ſed intelligetur lex vniuerſalis cum exceptione eius loci aut communitatis habentis legem particularem contrariam. Et ita quoad leges pontificias declarauit Bonifacius Papa cap. 1. de Conſtit. in 6., reddēs etiam rationem & diſparitatem: *Licèt Romanus Pontifex, qui iura omnia in ſcrinio pectoris ſui cenſetur habere, conſtitutionem condendo poſteriorem, priorem quamuis de ipſa mentionem non faciat reuocare noſcatur: quia tamen locorum ſpecialium & perſonarum ſingularium conſuetudines & inſtituta, cùm ſint facti & in facto conſiſtant, poteſt probabiliter ignorare; ipſis, dum tamen ſint rationabilia, per conſtitutionem à ſe nouiter editam, niſi expreſsè caueat in ipſa, non intelligitur in aliquo derogare.* Quando autem in aliqua lege priori dicitur, vt nunquam cenſeatur reuocata, niſi eius expreſſa & ſpecifica mentio fiat; ſatis adhuc erit, ſi poſterior lex dicat, non obſtante quacunque lege priori, etiam ſi de illa expreſſa & ſpecifica mentio facienda eſſet, ſicut de facto ſolent Pontifices in ſuis conſtitutionibus obſeruare.

Idē Legiſlator vel eius ſucceſſor poteſt tollere legem.

Cæterùm, determinandum ſupereſt, quiſnam Superior habeat auctoritatem tollendi & abrogandi leges. Et quidem idem ipſe Legiſlator poterit ſine dubio auferre ſuam legem: ſemper enim retinet eandē poteſtatem, quæ proinde ſicut potuit legem ponere, ita etiam poterit tollere. Eodem modo id poterit eius ſucceſſor quocunque tempore, ſiquidem in quocunque ſucceſſore manebit par poteſtas. Quare non poteſt vllus Princeps aut Prælatus, vllam legem condere cum tali conditione & rigore, vt non poſſit a ſucceſſore reuocari: ſupponendo

do inquam, omnes Principes aut Prælatos inter ſe in tali dominio & regimine ſuccedentes, eſſe inter ſe pares & æqualis auctoritatis.

Superior poteſt tollere legem inferioris, nō verò inferior Superioris.

Præterea, poteſt Princeps aut Prælatus, reuocare legem latam ab alio Principe aut Prælato ſibi ſubiecto & ſubordinato. Etenim Superior habet poteſtatem in inferiores & eorum actus, poteſtquè eorum ſtatuta dirigere & corrigere: eſtquè res per ſe clara. An verò poſſint inferiores rectores mutare & abrogare legē Superioris, affirmant aliqui Iuriſtæ quoad leges ciuiles, ſuper l. *Omnes populi* ff. de Iuſtitia & iure: & ſumunt ex verbis illius legis, *Nam quod quiſque populus ipſe ſibi ius conſtituit, id ipſius proprium ciuitatis eſt*. Verùm abſolutè loquendo dici debet, nequaquam poſſe vllum inferiorem, ſiue ſit ſingularis Magiſtratus, ſiue tota ciuitas, reuocare legem Superioris: certè enim non habet poteſtatem inferior erga Superiorem, ſed potiùs debet eius legibus obedire. Niſi tamen idem ille ſuperior facultatem concesſerit inferiori Magiſtratui, vt auferre poſſit aliquam eius legem, quando iudicauerit expedire. Quod tamen de facto nequaquam conceſſum eſt quoad leges canonicas: quinimò potiùs oppoſitum expreſſum eſt in Clementina *Ne Romani* de Elect., & cap. *Inſtitutionis*, cap. *Amputato*, & cap. *Eccleſiaſtica*, 25. q. 2. Sed nec etiam quoad leges ciuiles: ſi quidem in lege illa *Omnes populi*; neutiquam conceditur facultas vlli populo condendi legem contrariam legibus imperatorijs, ſed ad ſummum præter & extra illas. Et ſic etiam in regimine eccleſiaſtico, inferiores Prælati poſſunt condere leges & ſtatuta vltra ſacros Canones & vniuerſales Pontificum leges, non tamen contra illas. Verbi gratia poſſunt reſeruare caſus alioqui in iure communi non reſeruatos: non tamen poſſunt auferre reſeruationem ab ijs caſibus qui in iure communi ſunt reſeruati: nec Prælati regularium poſſunt reſeruare extra illos vndecim qui per Conſtitutionem Clementis Octaui eis permittuntur: & ſic de alijs ſimilibus rebus.

Qualiter poſſit inferior tollere verè ſuā legem cōfirmatam à Superiore.

Ac tandem dubitatur, quando inferior Magiſtratus condit aliquam legem, & poſtea petit ac obtinet eius confirmationem & approbationem à ſupremo Principe, an adhuc poſſit ex ſe illam reuocare & abrogare, abſque auctoritate Principis qui eam approbauerat. Affirmat Bartholus in l. *Omnes populi* ff. de Iuſt. & iure: eo quòd confirmatio Principis vim habebat ſolùm inquantum voluerat & petierat inferior Magiſtratus legem condens: ergo per eam reuocationem eo ipſo ceſſat confirmatio Principis. Negat Baldus in l. *Omnium* C. de Teſtamentis: eo quòd illa lex per confirmationem Principis, facta eſt veluti propria eius: ac ſi ab eo lata fuiſſet, vnde non poterit abſque eius auctoritate poſtea reuocari. Alij autem Doctores ſunt, qui cum quibuſdam diſtinctionibus reſpondent: Si lex ſpectabat ad vtilitatem propriā ferentium, poſſe ab ijs liberè reuocari; ſi autem ad vtilitatem aliorum ſeu totius populi, non poſſe. Vel, ſi inferior Magiſtratus habebat per ſe auctoritatem ſtatuendi legem, & ſolùm ad maiorem quandam ſolemnitatem petijt confirmationem à Principe; tunc poſſe ex ſe eam poſtea abrogare: ſi autem non habebat per ſe auctoritatem, ſed indigebat confirmatione Principis tanquam eſſentiali & neceſſaria; tunc non poſſe per ſe abrogare legem confirmatam. Vel, ſi talis lex particularis erat contra ius commune, tunc poſſe liberè abrogari: ſi autem non erat contra ius commune, non poſſe reuocari abſque auctoritate eius qui eam confirmauit.

Verùm hæc res multum pendet, tum ex modo ſubordinationis ipſius Magiſtratus ad Principem, tum ex modo confirmationis expreſſo in verbis Principis. Etenim poteſt eſſe, vt Magiſtratus ab initio acceperit poteſtatem a Principe, non ſolùm condendi, ſed etiā tollendi ſuas leges, quamuis confirmatas à Principe: & hanc poteſtatem habent plures Ordines regulares à Summo Pontifice quoad ſuas conſtitutiones: & tunc ſine dubio poſſunt liberè aliquam ex ſuis legibus reuocare. Aut poteſt eſſe, vt Magiſtratus acceperit tantùm poteſtatem condendi leges, non autem auferendi poſt obtentam confirmationem à Principe; & tunc planè id non poterit: & ita eſt in illis Ordinibus qui non poſſunt immutare ſuas conſtitutiones confirmatas à Sum-

mo Pontifice. Similiter in verbis confirmationis poteſt eſſe aliqua particula denotans, vt ea lex immutari non poſſit, aut relinquens eam in arbitrio inferioris Magiſtratus. Vbi autem neutra pars, ſiue in modo ſubordinationis, ſiue in modo confirmationis, fuerit ſatis expreſſa, multum valet illa regula: quòd dum confirmatio fuerit obtenta ſolùm ob maiorem ſolemnitatem, & non ex indigentia, poſſit lex liberè reuocari ab ijs qui eam condiderunt: dum verò fuerit obtenta ex indigentia, indigeat etiam poſtea reuocatio vt approbetur à Principe: niſi etiam erat ſpecialiter in fauorem eorum qui eam condiderunt, vt ipſi per ſe renunciare poſſint ſuo fauori, & ita reuocare legem: & niſi ita ſit contraria iuri communi, vt per ſe ſupponatur gratius fore Principi ſi redeatur ad ius commune, quamuis in gratiam petentium conceſſiſſet confirmationem legis contrariæ. Et ita conciliari poſſunt variæ illæ ſententiæ & diſtinctiones relatæ.

SECTIO SECVNDA.

De Mutatione Humanæ legis ex Conſuetudine Populi.

Cōſuetudo quā vim habeat.

CONſuetudo intelligitur frequentia & repetitio conſimilium actuum, ac dicitur etiam vſus & mos. Habet hæc conſuetudo vim, non ſolùm interpretandi leges latas & mentem Legiſlatoris, vnde dictum eſt l. *Si de interpretatione* ff. de Legibus, *Optima eſt legum interpres conſuetudo*: ſed etiam immutandi leges, abrogando priores, & nouas inducendo. Vnde conſuetudo dicitur conſtituere legem non ſcriptam: vt habetur eodem titulo l. *De quibus*, & ſequentibus: & in iure canonico cap. *Conſuetudo* d. 1. Quamuis nil prohibet, conſuetudinem factis ipſis inductam & firmatam, ſcripto etiam conſignari, non ſolùm apud Doctores, ſed etiam in conſtitutionibus Principum. Habet autem hanc vim conſuetudo: quia vel eſt apud populum liberum, habentem abſolutā poteſtatem condendi leges, & ſic ex auctoritate ipſius populi valet; vel eſt apud populum ſubditum Principi ſeu Prælato cui ineſt poteſtas condendi leges, & ſic conſuetudo valet ex tacito conſenſu & approbatione ipſius Principis, & quia ſic expreſſum eſt in ipſo iure. Et hic eſt communior ac tutior dicendi modus, non ſolùm quoad res eccleſiaſticas, ſed etiam quoad ciuiles, in quibus licèt poteſtas Principum originem duxerit ex voluntate populi, tamen ita ſimpliciter collata eſt Principi, vt non poſſet populus eam repetere & ſibi vſurpare: atque adeo tota vis conſuetudinis adhuc dependet ex conſenſu Principis, & expreſſione quæ habetur in iure condito à Principe.

Poteſt abrogare humanā legem.

Nullatenus autem conſuetudo poteſt quicquam derogare legi naturali, nec etiam poſitiuæ diuinæ. Etenim lex naturalis, eſt prorſus immutabilis & ſimpliciter neceſſaria. Lex poſitiua diuina innititur totaliter auctoritati diuinæ: vnde nulla humana auctoritate immutari poteſt, nec Deus conſentit vlli cōtrariæ cōſuetudini. Poterit autem derogare iuri gentium in illis caſibus, in quibus poſſet per legem expreſſam populorum aut principium derogari. Poſſe verò abrogare legem humanam priùs latam & ſcriptā, negaſſe videtur Hoſtienſis in cap. 1. de Tregua & pace. Et fundatur in iure: nam l. 2. C. *Quæ ſit longa conſuetudo*, & cap. *Conſuetudinis* diſt. 11. & alijs in locis, dicitur conſuetudo non præualere aduerſus legem. Satis tamen certum & exploratum eſt, verè poſſe per conſuetudinem contrariam abrogari legem priùs latam & ſcriptam. Ita docent omnes Theologi cum D. Thoma, & vtriuſque iuris profeſſores, alijque morales Auctores. Et habetur expreſsè in vtroque iure l. *De quibus* ff. de Legibus, *Quare rectiſſimè etiam illud receptum eſt, vt leges non ſolùm ſuffragio Legiſlatoris, ſed etiam tacito conſenſu omnium per deſuetudinem abrogentur*. Et cap. *Cùm tanto* de Conſuetud. *Licèt etiam longæuæ conſuetudinis non ſit vilis auctoritas, non tamen eſt vſque adeo valitura, vt vel iuri poſitiuo debeat præiudicium generare, niſi fuerit rationabilis, & legitimè ſit præſcripta*: vbi fatetur Pontifex, conſuetudinem cum his conditionibus habere vim abrogandi legem poſitiuam. In illis

verò locis in quibus videbatur oppoſitum indicari, vel ſenſus eſt de conſuetudine non habente debitas conditiones, vel quòd non valeat conſuetudo vi ſua ſola præualere aduerſus Principis voluntatem & legem, valeat tamen ex conſenſu vel expreſſo vel tacito eiuſdem Principis.

Debet eſſe rationabilis.

Itaque ex textu allegato patet, duas conditiones requiri ad hoc vt conſuetudo præualeat contra legem. Vna eſt vt ſit rationabilis. Non poteſt autem alia certiori regula explicari quæ ſit conſuetudo rationabilis contra legem: niſi vbi appareat ſufficiens ratio & motiuum ad mutandam & abrogandam legem. Dictum eſt enim ſect. præcedenti, non debere à Principe ipſo immutari & reuocari legem, niſi ex rationabili cauſa, cuius iudicium relinquitur humanæ prudentiæ: ſic ergo nec cenſebitur Princeps conſentire diſſuetudini legis, niſi adfuerit rationabilis cauſa: nec niſi rationabilis conſuetudo poteſt præualere contra legem.

Debet eſſe diuturna.

Altera conditio eſt, vt conſuetudo ſit legitimè præſcripta, ideſt ſufficienti tempore durauerit. Non enim ſtatim ac incipit diſſuetudo legis, cenſebitur lex abrogata. Quinimò verè peccant ij qui legem violant, donec ſufficiens tempus excurrat, quo iam cenſeatur lex abrogata. Tempus autem ſufficiens, in legibus quidem ciuilibus aſſignatur decem annorum, & ſumitur ex ipſo iure, Inſtit. de Vſucapione §. 1. In legibus autem canonicis, aſſignatur tempus quadraginta annorum, & ſumitur quoque ex ipſo iure cap. *De quarta* de Præſcriptionibus. Sed aliqui notant, etiam in legibus canonicis ſufficere idem tempus quod in ciuilibus: quia textus allegatus requirens quadraginta annos, loquitur ſolùm de præſcriptione bonorum aduerſus Eccleſiam. Hoc verò intelligitur quando aliunde non conſtat de mente & conſenſu Principis. Quando autem conſtat, Principem ſcire & tolerare conſuetudinem contra legem, ita vt prudenter præſumi poſſit conſenſus Principis ad abrogandam legem, ne videatur nimis grauare & illaqueare populum: tunc non oportet tantum aut aliud certum tempus aſſignare; ſed ex quo prudenter conſtat de mente Principis, cenſebitur lex abrogata, & non amplius obligare. Et hoc tàm in legibus canonicis quàm ciuilibus. Et ita notauit Medina hic q. 97. art. 3., & Sotus lib. 1. de Iuſt. q. 7. art. 2., & alij Recentiores.

Debet non eſſe reprobata per legem.

Præter has duas, diſtingui poteſt tertia conditio, vel reduci poterit ad eaſdē præcedentes: nempe vt cōſuetudo nō ſit in ipſo iure reprobata. Reprobatur autem conſuetudo in iure, quādo expreſsè dicitur per hoc idem verbum, Reprobamus, aut improbamus, vel vocatur iniqua conſuetudo, aut corruptela, aut abuſus, aut dicitur diſſoluere robur eccleſiaſticæ diſciplinæ, aut alijs ſimilibus modis. Hoc pacto enim conſuetudo declaratur aut conſtituitur irrationabilis, & nunquā cenſebitur acceptari per tacitū conſensū à Principe. Ad hoc tamen non ſufficit, ſi Princeps in ferenda aliqua lege dicat, reuocamus omnem contrariam conſuetudinem, vel ita iubemus non obſtante quacunque cōſuetudine in contrarium: ſic enim tollit tantùm antecedentem conſuetudinem; non verò impedit quominus in poſterum induci queat. Imò nec etiam ſufficit ſi dicat, prohibemus ne inducatur contraria conſuetudo: ſic enim dicetur tantùm conſuetudo prohibita, non autem reprobata, & illa prohibitio conſuetudinis, reuocabitur & abrogabitur per contrariam conſuetudinem, quando ſint duæ illæ conditiones. Et ad ſummum illa prohibitio faciet, vt maior cautela adhibenda ſit in diſcernenda cauſa rationabili talis conſuetudinis, & longitudine temporis, atque cōiectura de cōſenſu & mēte Principis.

Interdùm ex parte tātùm derogat legi.

Interdum verò fieri poteſt, vt conſuetudo non totaliter abroget priorem legem, ſed tantùm ex parte illi deroget: quando nempe lex habebat plures partes, & poſtea inducta eſt & inualuit conſuetudo contra vnam, & non contra aliam partem legis. Sicut enim hoc fieri poteſt & interdum fit, per aliam expreſſam legem Principis: ita pariter per conſuetudinem indicantem tacitum conſenſum Principis. Et hinc fit, vt perſiſtat aliqua lex quantum ad obligationem quæ ſpectat ad vim directiuam, & ablata ſit quantum ad pœnam quæ ſpectat ad vim coactiuam: vt no-

tarunt

tarunt Panorm.& Felin. & alij in cap.1. de Tregua & pace, & Nauarr.in Summa cap. 27. num. 150., vbi quædam exempla ponit. Et è conuerſo perſiſtere poſſit aliqua lex quoad impoſitionem pœnæ, ablataquè ſit quoad obligationem culpæ: vt affirmat Suarez lib.7,cap.19.

Poteſt conſuetudo inducere nouam legem.

Vlteriùs habet conſuetudo vim inducendi nouam legem, & obligandi ſingulos ad obſeruandū deinceps id quod moribus & vſu introductum eſt, non ſecus atque id quod in iure ſcriptum eſt, vel voce à Principe iuſſum. Eſt etiam hæc communis omnium doctrina, tàm Theologorum, quàm Iuriſtarum, & Summiſtarum. Eſt expreſſa in iure ciuili, ff. de Legibus & C. *Quæ ſit longa conſuetudo*, & in iure canonico in Decreto & in ſexto Decretaliū Titulo de Conſuetud. Et patet praxi ipſa & exiſtimatione omnium populorum in gubernatione politica, & fidelium in gubernatione eccleſiaſtica.

Debet eſſe introducta cū animo obligandi.

Requiruntur ſimiliter duæ conditiones, ad hoc vt conſuetudo obtineat vim legis & ſingulos obliget. Vna eſt quòd introducatur à populo, animo & intentione ſe obligandi. Certè enim, non ſufficit ſolus vſus & aſſuefactio in exercendis quibuſdam actibus, quod fieri poteſt ex mera voluntate & deuotione: ſed interuenire debet animus & intentio obligandi ad exercitium talium actuum: ſi quidem nec immediatè & directè à Principe vlla iuſſio habet vim legis, niſi ex voluntate quā habet obligandi. Vnde, quamuis in Eccleſia fieri ſoleant quidam pij actus, videlicet ſuſcipere cineres in prima die quadrageſimę, & ramos benedictos in Dominica palmarum, ſoluere ieiunium de cibis benedictis in die Paſchatis, ſe aſpergere aqua luſtrali in ingreſſu templi, ſalutare B. Virginem ad pulſum campanæ ſtatis horis, & ſimilia quædam: tamen hi actus nequaquàm cadunt ſub obligationem legis ratione talis vſus; quia nimirum populus Chriſtianus non habuit intentionem ſe obligandi ad eos exercendos. Quandonam verò populus habuerit animū ſe obligandi, ex iudicio & exiſtimatione eiuſdem populi ac præſertim virorum prudentum diſcernendum eſt.

Debet eſſe diuturna.

Altera conditio eſt, vt cōſuetudo ſufficienter durauerit: non enim ſtatim ab initio obligat. Cenſetur autem ſufficere tempus & duratio decem annorum, tàm in rebus eccleſiaſticis, quàm ciuilibus. Etenim hoc cenſetur tempus longæuum in iure. Et quoad hoc non requiritur tēpus illud quadraginta annorum, quod alioqui à iure canonico exigitur ad præſcribendū contra Eccleſiā, ideoq. requirebatur ſecundū quoſdā ad abrogādā legem eccleſiaſticam: nam inducendo nouam legem obligantem fideles, non præiudicatur quicquam ipſi Eccleſiæ. Item nihil facit ad hanc rem diſtinctio quædam, decem annorum inter præſentes, & viginti annorum inter abſentes, quæ in ordine ad præſcribendum inter varias perſonas conſideratur. Nam populus ſemper eſt præſens, nec obeſt ſi Princeps fortè abſit. Et ſi qui ciues fuerāt abſentes, debent poſtea ſubire communem obligationem, ſicut ſi fuiſſet lata lex à Principe. Poteſt etiam admitti, vt ex voluntate populi & conſenſu Principis, inducatur & perficiatur citiùs obligatio, ſicut dicebamus de abrogatione legis: quod quidem ex re ipſa apparebit, ſi quando occurrat.

Ac demum poteſt huiuſmodi conſuetudine fieri, non ſolùm vt ſinguli obligentur ad obſeruantiam eius; ſed etiam vt ſubire debeant pœnam, vel ad arbitrium Iudicis imponendam, vel etiam conſuetudine ipſa taxatam. Item fieri poteſt, vt actus facti contra conſuetudinem, vel contra formam conſuetudine præfixam, ſint nulli & irriti. Quia nimirum conſuetudo ponit legem, & ſic poteſt conſtituere legem pœnalem, & legem irritantem: ſiquidem vis conſuetudinis reſoluitur tandem in voluntatem Legiſlatoris.

SECTIO TERTIA.

De Diſpenſatione Humanæ Legis ex Auctoritate Superioris.

Poteſt verè Superior diſpenſare in lege.

Diſpenſatio in hac re ſumitur pro relaxatione legis cum aliqua perſona, vel in aliquo caſu, permanente adhuc obligatione legis reſpectu communitatis & quoad alios actus, in quo ſe planè

planè differt à totali ablatione & abrogatione legis. Poſſe ergo hoc modo Superiorem ex ſua auctoritate diſpenſare in humanis legibus, eſt res nota, & apud omnes explorata, ac in praxi frequentiſſimè vſitata. Debetquè omnino agnoſci hæc poteſtas in ordine gubernationis humanæ: quia facilè contingere poteſt, vt in aliquo caſu non expediat ſeruare legem, quæ alioqui regulariter in communitate vtilis eſt: conuenit ergo, relaxari obligationem legis in illo caſu. At S. Thomas hìc art. 4. indicare videtur, hoc fieri per modum declarationis in caſu dubio, ſicut etiam quiſque poteſt in caſu certo declarare quando ceſſet obligatio legis. Satis tamen apud omnes conſtat; non ſolùm per modum declarationis in caſu dubio, ſed etiam quando certò apparet verè legem obligare, poſſe adhuc à Superiore relaxari, quæ eſt propriè & in rigore diſpenſatio. Item, hoc non ſolùm fieri poteſt per modum licentiæ, quando videlicet lex præſcribit ne fiat aliquid ſine tali vel tali licentia: ſed ſimpliciter per modũ ablationis legis pro illo caſu, quando lex abſolutè iubebat ne fieret aliquid, ſed poſtea eximitur quiſpiam à tali obligatione. Poteſtquè id fieri, vel quoad totam legem, vel tantùm quoad partẽ aliquam, vtpotè quoad ſolam pœnam: aut poteſt fieri cum quadam commutatione, obligando ſcilicet ad faciendum aliquid aliud pro eo in quo fit diſpenſatio.

Vel diſpenſat expreſſis verbis, vel tacitè factis quibuſdam.

Fit diſpenſatio expreſſis verbis, quando Superior dicit, diſpenſo, vel concedo, vel indulgeo, vel alio quocunque ſimili modo. Fit etiam diſpenſatio factis quibuſdam, & tunc vocatur tacita: vtpotè quando Superior facit aliquid in quo virtualiter & implicitè continetur diſpenſatio. Videlicet ſi Pontifex aſſiſtat in contrahendo matrimonio inter duos, quos ſcit innodatos eſſe aliquo impedimento ab eo diſpenſabili: ſi conferat ſacros ordines, vel det litteras dimiſſorias vt ordinari poſſit, alicui quem ſcit eſſe irregularem indigentem diſpenſatione: & ſic in alijs ſimilibus. Debet inquam ſupponi notitia in Superiore de impedimento perſonæ, quod conſiſtit in facto: quia de iure ſupponitur notitia legis prohibentis, ob quam requiritur diſpenſatio. Interdum etiam poteſt in conſcientia ſufficere, ſi quis coram Superiore, eoquè vidente & tacente, aggrediatur facere aliquid ad quod indiget diſpenſatione vel licentia: quando nimirum prudenter præſumere poteſt, Superiorem conſentire & tacitè concedere vt id faciat: alioqui ſi Superior ſolùm cenſeatur permittere, vel timore maioris mali ſi contradicere vellet, vel ex negligentia, aut puſillanimitate, verè non eſſet tutus in conſcientia, ille qui ſic operaretur.

Qui Superior poſſit diſpenſare

Poteſt diſpenſare quilibet Superior in lege à ſe lata, ſiue à quocunque ſuo prædeceſſore. Sic ille Summus Pontifex qui pro tempore ſedet in Petri Cathedra, poteſt diſpenſare in quacunque lege canonica, etiam ſi fuerit lata ab Apoſtolis, & ab ipſo Petro; loquimur enim de humanis legibus: poteſt diſpenſare in quacunque lege Concilij generalis, non enim Concilium eſt ſupra Papam. Sic etiam quilibet Epiſcopus, & quilibet Princeps ſæcularis, poteſt diſpenſare in legibus ſuorum Prædeceſſorum, ſicut in ſuis. Rurſus poteſt planè Superior diſpenſare in legibus alterius Prælati aut Magiſtratus ſibi inferioris & ſubordinati: videlicet Papa in legibus Epiſcoporum, Rex in legibus Prætorum ſuorum, & ſic de ſimilibus. In hac autem re emergunt quædam dubia inter certos quoſdam gradus perſonarum & officiorum: vt pote quid poſſit Epiſcopus in legibus Concilij Diœceſani aut Prouincialis, quid poſſit Archiepiſcopus Metropolitanus, & Patriarcha nationalis, & ſimilia inter quoſdam Magiſtratus ciuiles. Sed hoc totum ſpectat ad modum iuriſdictionis & ſubordinationis, inter ipſos gradus: quod ex proprijs eorum inſtitutis deſumendum eſt, & apud Iuriſtas examinatur. E conuerſo non poteſt Prælatus aut Magiſtratus inferior diſpenſare in vlla lege Superioris, niſi tamen ab eodem Superiore concedatur poteſtas diſpenſandi. Sic interdum in ſacris canonibus tribuitur Epiſcopis facultas diſpenſandi: & ex vſu etiam & conſuetudine approbata, diſpenſat Epiſcopus in quibuſdam caſibus frequentibus & ordinarijs, vt in ieiunijs, feſtis, & ſimilibus; aut quando in ali-

in aliquo caſu extraordinario tanta vrgeret neceſſitas, vt non poſſit expectari recurſus ad Pontificem. Ac demum quando poſtulatur aliqua diſpenſatio à Pontifice, ſolet ab eo delegari & committi poteſtas diſpenſandi alicui inferiori Prælato, aut etiam Confeſſario, vt verificata cauſa, & conſideratis conſiderandis, valeat diſpenſare. Qui autē poſſunt cum alijs diſpenſare, poſſunt etiam in ijſdem aut conſimilibus caſibus ſecum ipſis pariter diſpenſare: niſi quando facultas diſpenſandi habetur tantùm per delegationem quoad certas perſonas.

Requiritur iuſta cauſa diſpenſandi.

Debet ſemper in diſpenſatione interuenire iuſta & rationabilis cauſa. Ita docet S. Thomas, & eſt apud omnes certum, & habetur ex iure. Ac patet facilè: quia lex poſita eſt pro communitate: vnde per ſe loquendo debent omnes partes communitatis ſe conformare in obſeruatione legis, idquè debet ipſe Superior procurare: niſi ſcilicet interueniat iuſta & rationabilis cauſa ad excuſandum quempiam, cū eoquè diſpenſandum, & tunc Superior vocabitur fidelis diſpenſator & prudēs. Quod adeo in omnibus verum eſt, vt etiā ad diſpenſandum cum ſe ipſo indigeat Superior iuſta cauſa. Etenim antea dictum eſt, teneri & obligari Legiſlatorem ſuis legibus: at ſi poſſet ſecum abſque vlla cauſa diſpenſare, fruſtratoria & veluti deluſoria eſſet ea obligatio, quia ſemper dum non obſeruaret ſuam legem, diceretur ſecum diſpenſare, & ita exemptus eſſet ab obligatione: fatendum ergo eſt, indigere iuſta cauſa ad ſecum diſpenſandum. Quæ verò ſit iuſta & ſufficiens cauſa, non poteſt vlla certa regula definiri: ſed pro varietate rerum, & maiori aut minori grauitate materiæ, attento etiam vſu, prudenti arbitrio diſcernendum eſt. Et interdum poteſt ſufficere cauſa, quæ veluti conſequenter in ipſamet diſpenſatione iniungatur: vt quando Pontifex diſpenſat in aliquo impedimento vel præcepto eccleſiaſtico, imponendo certam aliquam recompenſationem pro iuſta cauſa; quamuis nulla alia antecedenter adeſſet, præter commoditatem eius cui fit diſpenſatio.

Peccat diſpēſās vel

Si autem Superior diſpenſet ſine cauſa, peccabit. Diceturquè hoc peccatum eſſe vel contra eandem legem, quæ ſicut obligat ad ſui obſeruationē, ita & obligat ne ſine cauſa diſpenſetur: vel contra iuſtitiam legalem, quæ eſt virtus proſpiciens bonum commune in gubernatione Reipublicæ: vel contra iuſtitiam diſtributiuam, qua tenetur Princeps rationabiliter diſtribuere & diſpenſare beneficia & onera communia. Nauarr. autem in Summa Prælud. 9. num. 14., indicauit, hoc peccatum eſſe tantùm veniale. Et ſequitur Sanchez lib. 8. de Matrim. diſp. 18. At communis ſententia eſt, eſſe ex genere ſuo mortale, nempe iuxta capacitatē & grauitatem materiæ, quare interdum ex leuitate rei poterit eſſe tantum veniale. Aut poteſt fieri, vt adſit aliqualis cauſa ad diſpenſandum, non tamen ſatis adæquata & proportionata, quæ excuſet fortaſſe à mortali, non tamen ab omni culpa, & ita relinquat rem in ſtatu peccati venialis. Peccat etiam ſubditus petendo diſpenſationem ſine cauſa: quia vel tentat decipere Superiorem fingendo cauſam, vel tentat inducere ad actum malum, nullā exponendo aut offerendo cauſam: non tamen peccat, ſi exponat ſincerè & bona fide cauſam quæ ſibi videtur, relinquens arbitrio Superioris iudicium de ſufficientia talis cauſæ: & tunc peccabit ſolus Superior diſpenſans, ſi perſpicit aut perſpicere debebat, non eſſe ſufficientem cauſam. Poteſt autem eſſē talis cauſa, vt interdum poſſit quidem Superior iuſtè & licitè concedere diſpenſationem, non tamen teneatur, ſed res remaneat libera in eius voluntate: interdum verò non ſolùm poſſit ſed etiam teneatur, vel ex iuſtitia, vel ſaltem ex charitate, nimirum pro qualitate rei & vrgentia cauſæ: ſed non per hoc poterit ſubditus vſurpare ſibi licentiam faciendi contra legem, niſi talis caſus ſit, vt aut poſſit per epijkiam interpretari legē & mentem ſupremi Principis ac Legiſlatoris, aut per ſe ceſſet obligatio legis humanæ, quando non poteſt obſeruari abſque tam graui diſpendio quod ſufficiat excuſare.

petens diſpenſariſine cauſa.

Quādo ſit inualida diſpenſatio.

Inſuper, ſi diſpenſet Prælatus aut Magiſtratus inferior in aliqua lege Superioris maioris abſque legitima cauſa, talis diſpenſatio eſt nulla & inualida, & non

& non poteſt diſpenſatus tuta conſcientia illa vti: etenim non aliter cenſetur Superior qui legem condidit, concedere aut conſentire, vt Prælatus inferior diſpenſet, niſi concurrente legitima cauſa. Rurſus, ſi ipſemet Superior qui legem condidit, diſpenſet in ſua lege, deceptus ab eo qui diſpenſationem petijt, exponente fictam & falſam cauſam; ſine dubio talis diſpenſatio nulla & inualida eſt, quia ſubreptitia & præter mentem Superioris extorta, atque adeo nihil iuuat diſpenſatum; quominus eodem modo maneat cõmuni lege ligatus.

Quando ſit valida, quamuis illicita. Si autem Superior qui legem condidit, ſciens & volens, abſque legitima cauſa cum aliquo diſpenſet, adhuc aliqui Iuriſtæ docent, talem diſpenſationẽ eſſe nullam & irritam: & nõ diſſentit Vaſq. diſp. 178. cap. 4. Caietanus verò q. 96. præcedenti art. 5. dicebat, talem diſpenſationem eſſe quidem validam, & eximere diſpenſatum ab obligatione legis humanæ; tamen ſi is vtatur ea diſpenſatione, peccare contra legem naturalem, qua in rebus communibus tenetur quiſque ſe alijs conformare, quia dedecet partem diſcordare à ſuo toto: qua ratione Legiſlator ipſe tenetur ſuas leges obſeruare. Mitigant hoc magis Nauarr. & Sanchez vbi ſupra, vſum talis diſpenſationis ob eam difformitatem fore tantùm veniale peccatum. Satis tamen tuta & recepta ſententia eſt, quam defendit Suarez hic lib. 6. cap. 9., talem diſpenſationem verè eſſe validam, licèt diſpenſator peccet vt dictum eſt: & diſpenſatum poſſe ſimpliciter abſque peccato ea vti, dummodo ſine ſcandalo aut alio detrimento afferente culpam. Etenim humana lex non obligat niſi ex voluntate Legiſlatoris: ſed dum hic diſpenſat cũ aliquo iam non vult eum ſua lege obligare, ſicut ſi ab initio declaraſſet nolle eum ſub illa lege comprehendere, quamuis merè gratis & abſque cauſa: ergo verè lex illum non obligat, taliſquè diſpenſatio & exemptio valida eſt. Vnde rurſus is non peccabit vtens tali diſpenſatione, nec contra legem humanam, nec etiam contra legem naturalem, quia in hoc lex naturalis obligat ſtante vinculo legis poſitiuæ: hoc ergo ſublato non peccabit is qui non ſe conformabit communitati in ea lege, in qua ab ipſomet Legiſlatore fuit exceptus. Neque in hoc vſu dicetur cooperari peccato Superioris qui ſine cauſa diſpenſauit, quia id nõ eſt antecedẽs vel comitans, ſed prorſus conſequens ad peccatum Superioris. Manebit tamen obligatus ipſe Superior, reuocare illam diſpenſationem, ſi res habet tractum ſucceſſiuum. Vnde non habet locum in ipſo Superiore, vt diſpenſans ſecum ſine cauſa, poſſit deinceps tuta cõſcientia vti diſpenſatione, quia cùm teneatur reuocare diſpenſationem, tenetur ſemper illa non vti. Si tamen lex erat non ſolùm prohibens, ſed etiam irritans, Princeps diſpenſans ſecum in tali lege, verè non faciet actum irritum: imò vtcunque Princeps faciet talem actum, non faciet irritum, nec quicunque alius in eo actu contractans cum Principe: quia nimirum, irritatio in hoc ſe habet ad inſtar punitionis, quæ neutiquam habet locum in ipſo Principe quoad ſuas humanas leges.

Poſt verò obtentam facultatem à Principe, ex vera & legitima cauſa tunc expoſita, vt cum aliquo diſpenſetur, ſi interim ceſſet talis cauſa antequam delegatus exequatur actum diſpenſandi; eo ipſo cenſebitur etiam ceſſare illa facultas: quia ſine dubio mens Principis fuit, vt ſtante tali cauſa concedi poſſet diſpenſatio, & non aliter. Quòd ſi rurſus redeat illa eadem cauſa, tunc ſanè poterit indultum Principis habere effectum ſuum, vt iuſtè & validè concedatur diſpenſatio: quamuis ſi ab initio expoſita fuiſſet falſa cauſa, ſed poſtea de nouo emergeret, nequaquam valeret diſpenſatio; quia nimirum ab initio indultum Principis fuiſſet nullum & ſubreptitium ob falſitatem narrationis. *Quando ceſſante cauſa ceſſet vel duret diſpenſatio.* Si autem poſt obtentam, vel immediatè à Principe, vel à delegato, diſpenſationem ipſam, ceſſet cauſa, antequam diſpenſatio habeat ſuum effectum: tunc adhuc videtur permanere in ſuo robore, vt habere poſsit effectum, quando diſpẽſatio ſuſtulit impedimentum aliquod legale, vt in caſibus irregularitatis, & in impedimentis matrimonij: quia nimirum non redit impedimentum ritè ſublatum, nec impedimẽtum fuit ſublatum ad tempus, vel

vel ſub conditione, ſed abſolutè & ſimpliciter, vt ſupponimus. At ſi diſpenſatio excuſabat ab obſeruatione alicuius præcepti quod extenditur per tempus, verbi gratia à ieiunio in quadrageſima, ab horis canonicis diurnis: tunc ceſſante cauſa, vtpote ægritudinis, ceſſat quoque diſpenſatio; quia nimirum ab initio ſupponitur data durante cauſa infirmitatis, & pro ſingulis illis diebus quibus durabat infirmitas.

Qualiter debeat peti diſpenſatio.

Cæterùm, in exponenda cauſa & petenda diſpenſatione, oportet ita verum narrare, vt non ſolùm non proferatur quicquam falſum, ſed etiam vt non taceatur id quod ad rem pertinet, & difficiliorem redderet diſpenſationem: alioqui ſubreptitia & nulla erit diſpenſatio. Hinc fit, vt ſi quis habeat plura impedimenta cõcurrentia in idem, verbi gratia ad contrahendum matrimonium cum aliqua, debeat ſimul omnia exponere ſimul cum cauſa petendi diſpẽſationem, & non deberet per partes ac ſigillatim exponere, modò vnum & poſtea aliud impedimentum: quia nimirum ipſa collectio & cumulus impedimentorũ, difficiliorem reddit diſpenſationem, etiam quoad ſingula. Itẽ ſi quis obtinuit diſpenſationem ad aliquid, & poſtea velit aliam diſpenſationem ad aliud ſimile obtinere, debebit exponere priorẽ conceſſionem. Videlicet qui habens vnum Beneficium, fuit diſpenſatus ad poſſidendum ſecundum; ſi poſtea velit conſequi tertiũ, debebit manifeſtare, ſe per aliã diſpenſationẽ iã poſſidere duo Beneficia. Et ſic in alijs ſimilibus caſibus, vbi res prudenti arbitrio diiudicanda eſt. Plura autem magis in ſpeciali, circa varias diſpenſationis materias, vt pote irregularitatem, impedimenta matrimonij, præcepta Eccleſiæ, pertractantur: ac etiam circa diſpenſationem voti: quæ ad diſpenſationem quoque legum in genere deſeruire poſſunt. Mox etiam plura proſequemur ſub nomine priuilegij.

SECTIO QVARTA.

De Mutatione Humanæ Legis per Priuilegium.

Per Priuilegium derogatur humanæ legi.

PRiuilegium dicitur, quaſi priuans legem, hoc eſt concedẽs vt fiat aliquid contra communem legem. Aut dicitur tunquam priuata lex, vt ex Iſidoro affertur cap. *Priuilegia* d. 3. & cap. *Abate* de Verbor. ſignificat., hoc eſt priuatim concedens aliquid certis perſonis, præter communes leges omnium. Vnde Panormit. in cap. *Olim* de Verbor. ſignif. & Bartolus in l. *Si finita* ff. de Damnis infectis, & alij declarant, omnino de ratione priuilegij eſſe, vt concedat aliquid cõtra ius commune: & alioqui eſſe ſolùm gratiam & fauorem Principis. Silueſter autem in Summa verbo *Priuilegium* q. 3. ait, gratiam Principis, quæ fit præter ius commune, & non contra ius, eſſe priuilegium largè ſumptum. Sed Suarez, lib. 8. cap. 1. contendit, id eſſe etiam propriè priuilegium. Sed iam patet, qualiter priuilegium mutet communem legem; nempe vel concedendo aliquid contra legem, vel ſaltem vltra & præter legem. Sed quoniam interdum inueniuntur concedi à Principe aliqua, quæ etiam de iure communi erant licita: vt cap. *Quia in cauſis* de Procuratorib., *Licèt de iure communi hoc facere valeatis, inſtituendi tamen procuratorem ſuper his auctoritate præſentium vobis concedimus facultatem*: & inter priuilegia Regularium continentur quædam de rebus alioqui iure ipſo cõmuni conceſſis ſeu non prohibitis: ideo inquam vel hæ conceſſiones dicentur potiùs peculiares quædam declarationes, quàm vera priuilegia; vel vocantur priuilegia quatenus addunt maiorem aliquam certitudinem, aut firmitatem & robur, vltra ius commune.

In quo cõueniãtant differant priuilegiũ & diſpenſatio.

Ex his patet, priuilegium valde conuenire cũ diſpẽſatione, nẽpe in mutando legem, & derogando iuri communi. Differt autem, ſi priuilegium ita ample ſumatur, non ſolùm pro eo quod conceditur contra legem, ſed etiam ſi tantùm ſit præter legem; quia diſpenſatio omnino eſt contra legem modo priùs dicto: la-

tiùs patet priuilegium quàm diſpēſatio. Ex alia parte, diſpenſatio dicitur, etiam ſi ad vnum tantùm actum concedatur, vt ad contrahendum matrimonium, ad ſuſcipiendos ſacros ordines, & ſimilia, quæ tamen non vocantur priuilegia: ſed priuilegium denotat conceſſionem magis durabilem, vel in perpetuum vel ſaltem ad aliquod tempus cum repetitione actuum: vnde in hoc latiùs patet diſpenſatio quā priuilegium. Plerunquè autem in ijſdem cōceſſioninibus aptè & propriè coincidit vtrunque nomen, vt dici poſſint ſimul diſpenſationes & priuilegia. Omnino autem priuilegium, ſicut & diſpenſatio, continet fauorem & gratiam Principis: alioqui mandatum imponens aliquibus obligationem & onus præter cōmunes leges, nequaquam dicitur priuilegium. Vnde priuilegium non ſolùm dicitur priuata lex, ſed lex fauorabilis. Sed qualiter habere poſſit rationem legis, de cuius rigore eſt, vt reſpiciat cōmunitatē, & imponat obligationem, iam diximus q. 90. ſect. 4., & q. 92. circa illum legis effectum qui dicebatur permiſſio & conceſſio.

Qui poteſt legem cōdere, poteſt priuilegiū concedere.

Poteſt priuilegia concedere, quicunque poteſt leges condere: nam poterit quoſdam eximere ab onere legis quam ipſe imponit. Similiter poterit Superior concedere priuilegium contra legem Prælati aut Magiſtratus inferioris ſibi ſubiecti. Non poterit autem inferior contra legem Superioris, quamuis alioqui poſſit diſpenſare eo modo quo dictum eſt. Etenim diſpenſatio tribuitur ad vnum vel alterum actum: quod ex iure ipſo vel conſuetudine permiſſum eſt in certis caſibus. Sed priuilegium tribuitur per modnm ſtatuti durabilis: & nec in iure nec in vſu inuenitur, vt vllus inferior concedat tale priuilegium aduerſus legem Superioris. Benè autem poteſt vſu ipſo & conſuetudine acquiri priuilegium, ideſt eadem exemptio à communi iure, quæ conceditur expreſsè à Principe. Dictum eſt enim, per conſuetudinem poſſe abrogari legem, & derogari legi. Sed quia priuilegium intelligitur ſtante adhuc iure communi quoad alios, & ex alia parte non intelligitur conſuetudo derogans legi, niſi ſit communitatis: ideò debet hic intelligi conſuetudo quæ ſit quidē alicuius communitatis, vt pote cuiuſdam Diœceſis aut Prouinciæ; & ius commune permaneat in tota reliqua Eccleſia aut Principis ditione. Habetquè conſuetudo hanc vim, vel ex conſenſu perſonali Principis regnantis, ſi ſciat & conſentiat: vel ex diſpoſitione ipſa iuris communis iam olim conditi à legitimo Principe. Et requirit talis conſuetudo conditiones quas antea ſect. 2. aſſignauimus. Quando verò à Principe reuocantur ſolummodò priuilegia, non intelligentur reuocari conſuetudines: & ſimiliter quando reuocantur conſuetudines, non intelligētur reuocari priuilegia expreſsè conceſſa à Principe.

Poteſt concedere etiā nō ſubditis circa res tamen ſibi ſubiectas.

Benè autem poteſt Princeps concedere priuilegia, non tantùm ſuis ſubditis, ſed etiam extraneis, quoad loca tamen & bona ſibi ſubiecta. Videlicet poteſt vnus Rex qui legem poſuit in ſuo Regno, obligātē omnes qui deferūt certas merces per ſuū territoriū ad ſoluēdū certum tributum, poteſt inquam per priuilegium eximere homines alterius cuiuſdam Regni. Poteſt concedere alicui extraneo, & alteri Principi, vt exercere poſſit aliquas actiones, vel vti aliqua auctoritate, in certa ſua ciuitate, aut circa aliqua ſua prędia, vel aliquas perſonas ſibi ſubiectas, aut alio ſimili modo. Sicquè Principes ſæculares concedunt priuilegia Clericis & Prælatis eccleſiaſticis. Se ipſum verò poteſt quidem Princeps eximere ab aliqua ſua lege, vel ſibi aſſumere certas prærogatiuas: tamen non dicitur propriè concedere ſibi priuilegium: quia id totum habet ex ipſo ſuo ſtatu & auctoritate; vnde quod in alijs dicitur priuilegium, in ipſo dicetur ius commune Principum.

Concedit aut voce aut ſcripto.

Solet Princeps concedere priuilegia præcipuè ſcripto, quod ſanè confert ad ſecuriorem & firmiorem notitiam, ac faciliorem probationem in externo foro. Sed poteſt etiam concedere & interdum concedit ſolo verbo, quod quidem non minùs valet, quia exprimit mentem & voluntatem Principis, ex qua ſumitur tota vis priuilegij. Idquè habetur expreſsè in iure canonico, cap. *Inſtitutionis* 26. q. 2. Et huiuſmodi Pontificis priuilegia vocantur viuæ vocis

ora-

oracula. Vnde nuper Summus Pontifex Vrbanus Octauus reuocauit omnia priuilegia hactenus conceſſa Regularibus viuæ vocis oraculo: atque adeo per hanc reuocationem hæc priuilegia ceſſarunt. Rurſus quædam priuilegia conceduntur à Principe per modum publicæ legis Et ita quidem aliqua continentur in ipſomet corpore iuris: & aliqua in alijs legibus determinatis pro certis communitatibus, vt in Conſtitutionibus Religionum, aut ſimilibus. Alia verò conceduntur per modum priuati reſcripti ſeu indulti, vt frequenter fit. Illa quæ conceduntur per modum publicæ legis, indigent ab initio conuenienti promulgatione, ſicut aliæ leges, ad hoc vt habeant effectum ſuum. Quæ verò per modum priuati indulti, regulariter indigent notitia & acceptatione eius cui conceduntur: & quatenus habent vim obligandi alios, ſiue Iudices & miniſtros, ſiue priuatos viros, ad cooperandum aut non contraueniendum, indigent conuenienti notificatione & intimatione. Dico, regulariter: quia abſolutè loquendo poteſt Princeps concedere aliquod priuilegium per modũ immunitatis aut exemptionis, verbi gratia ne quis poſſit excommunicari ab Epiſcopo, vel quid ſimile, cum expreſſione vt valeat & habeat effectum a die conceſſionis: quo caſu ſi accideret, vt medio tempore antequam priuilegium deueniat ad notitiam, ille fuiſſet excommunicatus ab Epiſcopo, reuera talis ſententia eſſet nulla, & talis fuiſſe deprehendetur, quando ſuperueniet notitia priuilegij.

Non debet concedere abſq; legitima cauſa.

Non debet Princeps concedere priuilegia abſque legitima cauſa, & præſertim ea quæ derogant iuri communi. Et patet a fortiori ex dictis de diſpenſatione. Plerunque autem ſufficiens & rationabilis cauſa cenſetur, merita perſonæ cui concedendum eſt priuilegium, vel etiam merita anteceſſorum eius. Et huiuſmodi cauſa ſufficit, vt non ſolùm concedatur priuilegium tali perſonæ quoad vixerit, ſed etiam poſteris & deſcendentibus eius, aut ſucceſſoribus in tali ſtatu & officio. Atque priuilegium quod datur ob merita, vocatur remuneratiuum, ad differentiam priuilegij merè gratuiti ſeu gratioſi, quod datur ex pura liberalitate Principis: ſed hoc adhuc requirit cõuenientẽ cauſã, quia ſanè multiplex poteſt eſſe cauſa ob quam rationabiliter priuilegium concedatur. Si quando autem detur abſque omni cauſa, adhuc validum erit, & poterit priuilegiatus eo vti tuta conſcientia; dummodo tamen nõ illud obtinuerit per ſubreptionem, exponendo aliquid falſum, aut tacendo aliquid verum quod proferre debuiſſet, iuxta ea quæ dicta ſunt de diſpenſatione.

Sed nõ ſtatim expirat priuilegiũ ceſſante cauſa.

Conceſſum verò priuilegium ex legitima cauſa pendente in futurum, per ſe definet & ceſſabit, ſi ita ceſſabit cauſa vt tranſeat in contrarium ſtatum, in quo priuilegium vel vſus eius eſſet iniquus aut noxius. Non tamen ceſſabit, ſi cauſa ceſſet ſolùm negatiuo modo, ita vt res non tranſeat in contrarium ſtatum. Etenim talis videtur eſſe mens Principis, dum concedit priuilegium ex certa cauſa: quòd non debeat ceſſare per puram deſitionem talis cauſæ; ſiquidem conceditur priuilegium etiam ex cauſa præterita, nempe ex meritis, vt dictum eſt: nec tamen debeat durare, ſi cauſa mutetur in contrarium ſtatum, quo priuilegium vel vſus eius verteretur in perniciem aut præiudicium. Quando autem cauſa ceſſet vno vel alio modo, prudenti arbitrio pro rerum varietate diſcernendum eſt. Et hoc intelligitur, quando priuilegium amplè & indefinitè conceſſum eſt. Alioqui quando datur ſolum ad certum tempus, aut ad certum vel certos actus, vel ſub certa conditione, vel cum expreſſione vt valeat durante tali cauſa: tunc per ſe manifeſtum eſt, eo ipſo definere & ceſſare priuilegium, in quo attendenda ſunt verba quibus conceſſum eſt.

Nec per mortẽ concedentis.

Et ſimiliter priuilegiũ indefinitè conceſſum abſque limitatione temporis, nequaquam ceſſat per mortem concedentis, ſed per ſe durat in perpetuum. Habet enim ſe in hoc ad modum legis, quæ non ſpirat per mortem Principis: & ita etiamſe habet gratia & fauor Principis, vt expreſſum eſt in iure canonico cap. *Si ſuper* de Officio & poteſtat. Iudicis Delegati in 6., & cap. *Si cui* de Præbend. in 6. Quamuis alioqui mandatum ſpiret morte Principis qui mandauit.

dauit. Quare quod dicitur de Priuilegio, valet etiam de diſpenſationibus & licentijs indefinitè conceſſis à Superioribus habentibus amplam & abſolutam poteſtatem: ea enim iura loquuntur vniuerſaliter de gratia conceſſa, & ita complectuntur omnia hæc genera gratiæ. Inſuper intelligitur, etiam ſi cui conceſſum eſt priuilegium aliavè gratia, non dum cœperit illo vti, ſed adhuc ſit res integra in priori ſtatu: ita enim expreſsè dicitur in illis iuribus. Si tamen conceſſa fuerat alicui poteſtas conferendi aliquam gratiam alteri, ita vt talis conceſſio facta fuerit præcisè in fauorem tertij, & non illius cui data eſt poteſtas: tunc quidem ſi re integra moriatur Princeps, ſcilicet antequam Commiſſarius conferat gratiam alteri tertio, ceſſat & expirat illa conceſſio: quia nimirum per illam non erat adhuc facta gratia, ſed erat facienda. Et ita expreſſum eſt in eod. cap. *Si cui: Si ſuper prouiſione certæ perſonæ facienda ſit data poteſtas eidem, non ob ſuã ſed eius cui prouideri mandatur gratiam vel fauorem, illa quidem expirat omnino ſi concedens re integra moriatur.* Sicut quoque in vniuerſum, poteſtas & iuriſdictio alicui collata in materia iuſtitiæ & quoad forum contentioſum, ſtatim expirat morte Principis decedentis re integra & nondum cepta cauſa, vt habetur ex cap. *Licèt* de Officio & poteſtat. Iudicis Delegati lib. 1. Decretalium.

Niſi quando conceſſum eſt ad eius beneplacitum.

Priuilegium verò conceſſum ad beneplacitum Principis; ſi referatur ad voluntatem perſonalem eiuſdem concedentis, expirat ad mortem eius; ſi autem referatur abſolutè ad voluntatem eius qui in ſolio ſedeat pro quocunque tempore, durat etiam poſt mortem concedentis. Vnde multum refert, ſi Pontifex dicat, ad beneplacitum noſtrum, vel dicat ad beneplacitum Apoſtolicæ Sedis. Ita expreſſum eſt cap. *Si gratioſè* de Reſcriptis in 6. *Huiuſmodi gratia, per eius obitum, per quem ipſius beneplacitum omnino extinguitur, eo ipſo expirat; ſecus autem ſi vſque ad Apoſtolicæ Sedis beneplacitũ gratia concedatur, tunc enim quia Sedes ipſa non moritur, durabit perpetuò niſi à ſucceſſore fuerit reuocata.* Similiter expirat gratia per mortem concedentis, ſi per æquiualentia verba dixerat, donec voluero, aut quandiu mihi placuerit, aliovè ſimili modo. Non tamen ſi dixerat, donec reuocauero: quia tunc non cenſetur extingui gratia per ſolam mortem concedentis, niſi interueniente poſitiua reuocatione. Et ſumitur ex cap. *Si delegatus* eod. illo titulo de Officio &c.

Qualiter poſſit Princeps reuocare priuilegium.

Poteſt autem ſine dubio Princeps reuocare priuilegium, & ſimiliter diſpenſationem, aut licentiam, quando conceſſerat facultatem faciẽdi aliquid contra aut præter ius commune: quia poteſt denuo renouare & imponere præceptum quod ex ea parte relaxauerat. Ad rectè tamen & decenter operandum, non debet id facere abſque aliqua rationabili & honeſta cauſa. At verò non poterit Princeps reuocare id quod conceſſit per modum donationis & transferendo dominiũ: vtpote ſi infeudauit aliqua oppida & loca cũ ſuis prærogatiuis & priuilegijs. Item non poterit reuocare id quod conceſsit per modum remunerationis & mercedis, ſub quo genere vocatur priuilegium remuneratiuum. Quia nimirum, etiam Princeps tenetur ſeruare regulas iuſtitiæ cum ſuis ſubditis, nec poteſt eos pro ſua voluntate priuare rebus quas legitimè & iuſtè poſsident, quamuis ab ipſo collatis. Et à fortiori nõ poteſt Princeps reuocare id quod conceſsit alijs ſibi non ſubditis erga res ſibi ſubiectas: quoniã talis cõceſsio fuit cõtractatio velut inter æquales. Verùm hoc totum intelligitur, quando non occurrit talis & tàm iuſta cauſa, qua Princeps poſsit alium priuare & ſpoliare: & quando non eſt ita mutatus rerum ſtatus, vt priuilegium illud vergat in perniciem publicam aut ipſius Principis: & quando Princeps habebat liberam facultatem alienandi & abſtrahendi in perpetuum talem rem, non ſolùm à ſua perſona, ſed etiam à ſuo ſolio, & à ſuis ſucceſſoribus. Alioqui occurrente tali cauſa, aut tali mutatione, benè poſſet Princeps ſuam conceſſionem reuocare: ſed interdum debebit aliquam aliam cõpenſationem reddere. Rurſus ſi Princeps non habebat facultatem abſtrahendi ſimpliciter certam rem vel iuriſdictionem à ſuo ſolio,

pote-

poterit ſaltem eius ſucceſſor liberè reuocare ſiue non continuare conceſſionem à prædeceſſore factam.

Qualiter poſſit Priuilegiatus renunciare priuilegio.

Poteſt quoque Priuilegiatus ipſe cedere & renunciare ſuo priuilegio, atque ita illud amittere. Quando inquam priuilegium fuit conceſſum in fauorem ipſius perſonæ. Non autem quando fuit conceſſum in fauorem communitatis, ſeu in fauorem ſui ſtatus: quare non poteſt vllus clericus renũciare priuilegijs clericalibus, non poteſt particularis religioſus renunciare priuilegijs ſui Ordinis. Nullus etiam poteſt renunciare priuilegio ſeu diſpenſationi aut licentiæ quæ habuit effectũ ſuum, ſeu abſtulit aliquod legale impedimentum. Sic diſpenſatus in irregularitate, aut in impedimẽto matrimonij, aut in interdicto, non poteſt renunciare, ita vt reuiuiſcere faciat inhabilitatem ablatã, licèt quoad vſum poſſit non miniſtrare in ſacris, non contrahere matrimonium, ſicut poſſunt alij qui non habuerunt talia impedimenta. De reliquo autem quiſque poteſt ſuis priuilegijs renunciare. Et poteſt id facere, vel ſolùm in parte & quoad aliquem actum, vel in toto & ad ſemper. Ad hoc autem vt talis renunciatio ita obliget, quòd non permittat ampliùs licitè fieri actus qui virtute priuilegij ei licebant, & quòd ſit deinceps irretractabilis, debet eſſe exteriùs prolata & acceptata. Et quidem, ſi priuilegium erat in detrimentum alicuius tertij, ſufficiet acceptatio illius: vt ſi quis habebat priuilegium non ſoluendi decimas ſuo Parocho, & renunciet apud illum, & ille acceptet: vel inquam renunciando pro vno aut altero anno, ſeu pro quodam fructuum genere; vel ſimpliciter & abſolutè. Si autem priuilegium non referatur ad alterum tertium, tunc renunciatio acceptanda erit ab ipſo Superiore qui priuilegium dedit: vt priuilegium ſeu diſpenſatio comedendi cibos vetitos in Quadrageſima, recitandi officium ante vel poſt tempus communi iure præſcriptum, & ſiç de alijs.

Qualiter poſſit amittere priuilegium.

Poteſt item Priuilegiatus amittere priuilegiũ, per nonvſum ſiue per contrarium vſum: ſi verbi gratia habens priuilegium ad interueniendum in aliquo Senatu præter ordinarios Senatores, omittat interuenire: ſi habens priuilegium non ſoluendi decimas, illas ſoluat. Hoc ipſo inquam perdit priuilegium quoad illum actum, quia per factum ipſum ſuum cenſetur renunciare priuilegio: ita quòd nõ poſſit poſtea repetere illas decimas, & ſic de ſimilibus. Non tamen eo ipſo perderet priuilegium abſolutè & pro tempore ſequenti: non enim per id ſolum cenſetur in totum renunciare, niſi id expreſsè declaret. Per tractum autem ſequentis temporis, & per continuationem talis non vſus ſeu contrarij vſus, amittet priuilegium quod redundat in grauamen aliorum, quatenus alij per modum præſcriptionis acquirunt ius & poſſeſſionem contra illum. Vnde in hac re, ſicut in alijs huiuſmodi iuribus, requiritur tempus decem annorum inter præſentes, viginti inter abſentes, & quadraginta aduerſus loca eccleſiaſtica & pia, iuxta communes regulas præſcriptionis. Non eſt autem neceſſarium, vt hoc tempore repetantur plures actus contra priuilegium: ſed ſatis eſſet veluti perſeuerare moraliter in priori actu: quod contingit, ſi non ampliùs exerceatur priuilegium, & non interponatur retractatio ſeu proteſtatio, qua priuilegiatus declaret ſe non conſentire in ſuum prçiudiciũ aduerſus priuilegium. In illis autem priuilegijs, quæ non cedunt in grauamen aliorum, non habet locum talis amiſſio per non vſum ſeu contrarium vſum: quia in ijs non interuenit renunciatio, quæ deberet acceptari à Superiore: nec prçſcriptio, cùm nullus adſit qui præſcribat quicquam aduerſus priuilegiatum.

Poteſt demum amitti priuilegium per abuſum: id eſt ſi quis excedat vltra conceſſionem priuilegij: ſi quis vtatur priuilegio ad prauum aut vanum finem; & non ad eum ob quem conceſſum fuit: ſi quis ex priuilegio fiat audacior ad peccandum. Non tamen propter huiuſmodi abuſus, ſtatim amittuntur omnia priuilegia quibus aliquis ſic abutitur. Sed in ipſo quidem iure ſunt expreſſi caſus, quando ob certum abuſum amittatur certum priuilegium: vel interdum in eodem tenore priuilegij inuenitur inſerta talis clauſula amiſſionis. Itaque in ijs caſibus ſtandum eſt diſpoſitioni &

verbis Iuris & Principis: an videlicet priuilegium amittatur ipſo facto, vel poſſit aut debeat auferri in iudicio: an amittatur ſolùm quoad illam partem in qua committitur abuſus, vel in totum & abſolutè.

Qualiter per confirmationem reſtaurentur priuilegia.

Priuilegijs autem reuocatis ſeu aliter amiſſis, ſubueniri poteſt & ſolet per confirmationem & innouationem: eademquè vis eſt in vtroque vocabulo, quando Princeps dicat, ſe confirmare, ſeu innouare, aut de nouo concedere priuilegia: vt ſumitur ex cap. *Quia intentionis* de Priuilegijs, & ex Conſtit. Iulij Secundi incipiente *In militantis*. Sed tamen interdum in confirmatione ſeu innouatione priuilegiorum, expreſsè cauetur, dummodo ſint in vſu, aut in robore, aut non reuocata, non ſub alijs reuocationibus comprehenſa: & tunc ſine dubio non reſtituuntur talia priuilegia reuocata ſeu amiſſa. Interdum verò non id exprimitur, ſed nec etiam apponitur vlla clauſula ſpecialis, quæ denotet intentionem Principis de reparãdis priuilegijs aboletis; quæ confirmatio dicitur in forma communi. Et tunc nec etiam redintegrantur talia priuilegia, quia non comprehenduntur ſub verbis ſimplicibus confirmationis & innouationis: ſed tantùm additur maior quædam auctoritas, ſecuritas & ſtabilitas, ijſdem ipſis priuilegijs quæ inueniuntur eſſe in vigore. Ex alia parte interdum in confirmatione aliquorum priuilegiorum narratur defectus aut dubium reuocationis vel amiſſionis, ſiue dicitur non obſtante quacunque reuocatione & amiſſione: tunc planè reſtaurantur priuilegia quæ erant deperdita. Plerunque demum dicitur, confirmamus ex certa ſcientia, ſiue de plenitudine poteſtatis, aut alio modo æquiualenti: & tunc iuxta communiorem doctrinam cenſentur etiam reſtaurari priuilegia fortè deperdita: quia cùm Princeps dicat ſe confirmare ex certa ſcientia, aut plenitudine poteſtatis, indicat, ſe habere notitiam defectus qui abſtulit priuilegium, ſiue ſimpliciter ſe velle ſupplere talem defectum ſi fortè irrepſerit. Excipitur tamen, quando talis fuit reuocatio per Concilium aliquod generale, & præſertim Tridentinum: quia tunc non intelligitur reſtitui priuilegium, niſi dicatur non obſtante reuocatione talis Concilij, aut cuiuſcunque Concilij generalis.

Qualiter maneant priuilegia communicata.

Cæterùm, quando alicui perſonæ vel communitati conceſſum eſt priuilegium ad inſtar alterius perſonæ vel communitatis, ſeu illi communicatur priuilegium alterius, vt præſertim notum eſt inter Ordines regulares: tunc etiam ſi reuocetur aut quomodocunque amittatur priuilegium ſpecialiter in eo cui primo loco fuit conceſſum, non propterea deperditur etiam in alio cui communicatum fuit: quia nimirum talis conceſsio & communicatio, reſpiciebat illum ſtatum quo priuilegium erat in robore, nec deinceps dependet in conſeruari ab illo. Et à fortiori, ſi reuocetur aut aliter amittatur priuilegium in eo cui fuit communicatum, nullatenus deperditur in alio cui fuit primò conceſſum. Ac ſimiliter, ſi vtcunque reſtringatur aut limitetur in alterutro ſubiecto, non propterea limitatur in alio. Si autem denuo ſpecialiter confirmentur, ſiue in forma communi, ſiue ex certa ſcientia, pro vno certo Ordine; tunc ſi alteri Ordini erant ſimplici modo communicata priuilegia illius Ordinis, non intelliguntur confirmari etiam pro hoc alio Ordine, ſeu non intelligitur ei communicari hæc confirmatio: quia illa communicatio vim ſolùm habebat de priuilegijs quæ tunc erant conceſſa. Si verò alteri Ordini erant communicata priuilegia, cum expreſsione non tantùm de conceſsis, ſed etiam de concedendis in poſterum: tunc ſanè communicatur etiam huic Ordini illa confirmatio, quæ denuò fit in fauorem prioris; ſicut nempe communicabuntur omnia alia diſtincta priuilegia quæ de nouo concedentur, niſi addatur particula taxatiua & exceptiua ne communicentur. In qua re ſemper ſtandum eſt vltimæ diſpoſitioni Principis, quæ nimirum habet vim reuocandi alias diſpoſitiones priores, quando id ſufficienter exprimit. Illa demum priuilegia quæ extenduntur in commodum quarundam perſonarum per connexionem & dependentiam à principali priuilegiato, vt ſunt aliquæ gratiæ & facultates

tates quibus vti poſſunt ij qui ſunt de familia Epiſcopi, ij qui inſeruiunt in Monaſterijs & locis pijs, ſi reuocentur aut amittantur pro principali, vtique deperduntur etiam pro dictis participantibus: quia per ſe ſunt datæ in fauorem principalis, & non niſi per deriuationem ab illo redundant in alios participantes.

SECTIO QVINTA.

De Ceſſatione & Emendatione Humanæ legis per mutationem materiæ.

POteſt vlteriùs humana lex ita mutari, vt per ſe ipſam ceſſet ſeu deſinat obligare, & ipſo facto ſubditi eximantur ſeu excuſentur ab eius obſeruatione, abſque alia relaxatione Superioris. Et vel poteſt in totum & abſolutè ceſſare lex pro omnibus ſubditis & omnibus caſibus. Vel ſolùm pro aliquo in aliquo caſu, ſtante adhuc lege abſolutè in ſuo robore; quæ proinde dicitur quædam emendatio & correctio legis.

Ceſſat omnino lex per mutationē materiæ in contrariū ſtatum. Ceſſat omnino & in totum lex, quando ita mutatur materia, vt fiat penitus impoſſibilis, vel taliter ardua & intolerabilis, vt moraliter exerceri non poſſit: ſi fiat iniqua & praua, vel taliter vana & inutilis, vt ſit impertinens ad bonum commune & rectam gubernationem. Eſt res certa & clara. Etenim materia humanæ legis, debet eſſe poſſibilis & tolerabilis, iuſta & vtilis: atque ſi ab initio non fuiſſet talis, non eſſet valida lex: ſi ergo ab initio erat talis, ſed poſtea mutetur in contrarium ſtatum, eo ipſo ceſſat lex, & non amplius obligat. Imò ab initio ipſe Legiſlator cenſeri debet non habuiſſe intentionem obligandi, niſi durāte materia in illo ſtatu quo erat capax obligationis: quòd ſi habuiſſet vel haberet intentionem obligandi etiam in contrario ſtatu; fruſtra nititur, quia reuera non habet poteſtatem. Oportet autem, eſſe certam & perſpicuam talem mutationem materiæ, & communi iudicio exploratam, vt cenſeatur lex ſimpliciter & ex toto ceſſare. Ac rurſus ſi materia legis habeat plures partes, & vna tantùm pars fiat impoſſibilis vel iniuſta, remanente alia parte poſſibili & iuſta: aut ſi mutatio tantùm ſit ad tempus, & non in perpetuum; tunc ceſſat lex tantùm quoad illam partem, tantùm quoad illud tempus.

Ceſſat per totalē defitionem finis & cauſæ. Sic patebit, quatenus verificetur quod ſatis communiter Iuriſtæ dicunt, ceſſante totaliter & in vniuerſum fine ſiue cauſa & ratione legis, ceſſare ipſam legem. Quod tamen Sotus lib. 1. de Iuſtitia q. 6. art. 8. ſic exponit & limitat, vt intelligatur quādo cauſa tranſit in contrarium ſtatum, quo iniuſtum eſſet & contra ius naturæ, ſeruare illam legem humanam: quando verò cauſa ceſſat merè negatiuè & abſque contrarietate, tunc conueniens eſſe legem abrogari, ſed interim non per ſe ipſo facto ceſſare. Suarez verò lib. 6. de Legib. cap 9. addit, quando lex humana præcipit actus per ſe quidem intrinſecè pios & honeſtos, ſed præcipit ob aliquem finem extrinſecum: tunc quamuis ceſſet finis extrinſecus, tamen nō ceſſare legem, quia adhuc remanet honeſtas intrinſeca obiecti & operis: ſi tamen non ſit lex, ſed præceptum ab homine, tunc ceſſare præceptum per ſolam defitionem finis extrinſeci: quando autem lex præcipit actus ex ſuo genere indifferentes, ſed præcipit ob aliquem finem extrinſecum ad quem iuuabant; tunc ceſſante tali fine, per ſe ſtatim extinguit legem. Quidam alij alijs modis diſtinxerunt, de cauſa primaria aut ſecundaria, de cauſa principali & inductiua aut comitante & impulſiua, de cauſa poſitiuè vtili ad bonum publicum aut ſolùm remotiua alicuius inconuenientis, alijsvè ſimilibus modis. Verùm abſque tot diſtinctionibus, ſufficere videtur regula iam tradita: nempe ſi ita ceſſet cauſa adæquata quæ induxit Principē ad ferendam legem, & ita mutetur rerum ſtatus, vt legis materia euadat inutilis & otioſa ad finem qui fuerat à Legiſlatore intentus, id ſufficere vt ipſo facto lex ceſſare cenſeatur. Alioqui ſi remaneat vtilis ad aliquod ſaltem Legiſlatoris intentum, ob quod adhuc prudenter videri poſſit, mentem eius eſſe vt permaneat obligatio legis; tunc cenſenda potiùs erit permanere.

Ceſſat ſæpè obliga- Ceſſat frequentiùs in caſibus quibuſ-

tio legis vniuerſa-lis in cer-tis caſibus particula-ribus.

dam particularibus obligatio legis, ob materiæ mutationem, & variam rerum contingentiam, permanente adhuc lege vniuerſali in ſuo robore: & tunc dicitur emendari ſeu corrigi lex pro illis caſibus, ita vt ipſis ſubditis & priuatis hominibus liceat proprio iudicio vel doctiorum conſilio non ſeruare legem, & agere contra verba legis. Ita docet S. Thom. hic q. 96. art. 6. & 2. 2. q. 120., alijque Theologi omnes, & ſimiliter Iuriſtæ. Ac perſpicuè Ariſt. 5. Ethicor. cap. 10. Et ratione patet: quia humana lex fertur verbis vniuerſalibus: at poſſunt & ſolent contingere tales caſus particulares, in quibus non poſſit aut non debeat obſeruari vniuerſalis illa lex, & vel Legiſlator non poterat, vel ſaltem non intendebat pro illis obligare. Tales particulares caſus non poterat Legiſlator omnes & ſingulos cogitare ac præuidere, vt eos in ſua lege expreſſis verbis exciperet. Aut quamuis pleroſque caſus fortè præuidit, non expediebat, vt in illis exprimendis & excipiendis laboraret: quia id magnam prolixitatem & interdum confuſionem potiùs pepe◦riſſet: ſatius ergo fuit, ſuas leges ſub prudenti emendatione relinquere, ſicut corrigeret ipſemet Legiſlator. Ita notauit optimè Ariſt. *Quando igitur lex in vniuerſum dixerit, & præter vniuerſale poteſt quippiam contingere; tunc rectè ſe habet, ſi qua Legiſlator omiſit, abſolutèq. ac ſimpliciter loquendo peccauit, corrigatur defectus; id quod Legiſlator etiam ipſe ſi adeſſet dixiſſet, & ſi ſciuiſſet ita præſcribentem legem inſtituiſſet.* Hæc autem dicitur emendatio & correctio legis, non quidem quoad poteſtatem & mentem Legiſlatoris, ſed quoad externa verba, quæ ſenſum quidem vniuerſalem reddebant, ſed excipi debent tales caſus particulares. Ideoquè hæc emendatio non habebat propriè locum in lege æterna & naturali, quæ nimirum non conſiſtit in verbis, ſed in ipſo dictamine intellectus diuini & humani. Vocaturq. hæc legis emendatio, græco nomine Epijkia, Latino benignitas & æquitas: & à D. Thoma 2. 2. q. 120. inter virtutes & partes iuſtitiæ computatur.

Tunc dicitur p Epijkiā emendari.

Emendari debet

Certè autem emendari debet lex, & intelligitur non obligare, quando occurrit talis caſus, in quo eius obſeruatio ſit impoſſibilis. Aut ſit moraliter iniqua & praua, occurrente nempe obligatione alterius præcepti naturalis aut diuini: nunquam enim obligare poteſt lex humana ad quicquam malum: & qui tunc ſeruare vellet humanam legem, verè peccaret. Item excuſari poteſt quis ab obſeruatione humanæ legis, in caſu quo poſſet quidem licitè & iuſtè illam ſeruare, tamen cum ſuo magno incommodo & detrimento: videlicet excuſantur etiam illi ægroti ab obſeruatione ieiunij, vel illi pauperes ob obſeruatione feſti, qui licitè quidem poſſent pro quodā die à carnibus abſtinere, vel mēdicādo ſibi victum quęrere, nō tamen ad hoc ſunt obligandi. Et quæſt. ſuperiori conceſſimus quoſdā caſus in quibus ipſa quidem humana lex non obligat, ob nimium rigorem qui eſſet in tali obligatione; ſed tamen poſſet licitè ſeruari ſtudio maioris perfectionis. Idquè contingere poteſt, tum per defectum poteſtatis in Legiſlatore, qui non potuiſſet obligare cum tanto rigore & diſpendio: tum etiam per defectum intentionis, ſi nimirum quamuis potuiſſet ſimpliciter obligare, tamen ex benignitate & æquitate non præſumitur voluiſſe cum tali incommodo obligare: quod quidem ex qualitate ipſius rei, & ex more regiminis, atque vſu populi in ſimilibus occurrentijs, poterit diſcerni. His omnibus ergo titulis poteſt humana lex per Epijkiam emendari. Et dicetur ſecundùm vniuerſalitatem verborum deficere & peccare, non ſolùm quando obligaret ad impoſſibile, aut ad peccatum, ſed etiam quando obligaret vltra poteſtatem Principis ad aliquid nimis incommodum & graue. Ac proinde dicetur debere corrigi, quando homo tenebitur facere contra verba legis: dicetur verò poſſe iuſtè corrigi quando homo poteſt facere contra verba legis, quamuis poſſet ſi vellet ſeruare verba legis.

aut poteſt lex p mutationem materiæ in contrariū ſtatum.

Non autē per ſolam ceſſationē cauſæ in caſu particulari.

Præter hæc dixerunt vlteriùs aliqui, licere cuique agere contra verba legis, & vti epikia, in quocunque caſu ceſſat ratio & finis ob quem lata eſt lex. Ita indicat Panormit. in cap. *Quoniam* de Probat., & Angelus in Sum. ma verbo *Lex* num. 4. Et ita defendit Granad. hic

tract-

tract.3.diſp.15.ſect.2. Et fauet alij quos ipſe refert. Quia nimirum ceſſante cauſa debet ceſſare effectus: & deficiente ratione quæ induxit Superiorem ad ferendam legem, & ſine qua non tuliſſet talem legem, videtur per ſe deficere obligatio legis & intentio Legiſlatoris. Communis tamen & vera doctrina eſt, nequaquã ceſſare obligationẽ legis per hoc ſolùm, quòd mere negatiue ceſſet in caſu particulari ratio & finis legis. Dicitur ceſſare merè negatiuè, & non contrariè, quando res non tranſit in contrarium ſtatum, quo legis obſeruatio fiat impoſsibilis, aut iniqua, aut nimis noxia vel ardua. Dicitur ceſſare in caſu tantùm particulari, quando de reliquo in vniuerſali permanet ratio & finis legis reſpectu communitatis. Non ergo ceſſat per hoc ſolùm obligatio legis: quia ſine dubio erat in Legiſlatore poteſtas, & putari debet etiam fuiſſe voluntas, obligandi pro iis caſibus: ſiquidem talis obligatio non eſt nimis ardua & inhumana, cùm tunc legis obſeruatio non afferat aliquod contrarium incommodum nimis durum: & inſuper valde expedit ad bonum commune, vt permanente in vniuerſum reſpectu communitatis ratione & fine legis, ſemper à ſingulis obſeruetur: nec cuique præbeatur tanta licentia interpretandi mentem Legiſlatoris, & eneruandi legem, per hoc ſolùm, quòd hic & nunc videatur ceſſare ratio legis: ex quo tandem plurima inconuenientia cum magna legum relaxatione orirentur.

Emẽdari poteſt lex in caſu certo, non autem du bio.

Cæterùm, in caſibus, quibus dictum eſt, debitum aut licitum eſſe, emendare legem, & agere contra verba eius: id quidem planè intelligitur, quando certò conſtat, obſeruationem legis fore ita iniquam aut arduam, vt Legiſlator non potuerit aut non voluerit pro tali occurrentia obligare. At ſi res fuerit vtrinque dubia & perplexa, tunc rectè admonet S. Thomas hic q.96 art.6.ad 2. & 2. 2.q. 120. art. 1. ad 3., debere adiri & conſuli Superiorem, ſi ſcilicet tempus id concedat: aut debere ſeruari legem; quia nimirum lex tunc poſsidet vim ſuam iuxta ſenſum verborum. Hoc tamen debet limitari, quando dubium oritur de arduitate legis, & ſolummodò dubitat quis, an tunc obligetur ſeruare legem, ſciens ſe poſſe licitè illam ſeruare. Si autem dubium inſurgat de iuſtitia legis, & dubitet quis num obſeruatio legis ſit iniqua, concurrente nimirum & apparente alia obligatione in contrarium: tunc dum non vacat adire Superiorem, aut alium cuius conſilio deponatur dubium, ſatisfiet eligendo illud quod maioris momenti apparet & minoris periculi.

Poteſt etiã in caſu probabili.

Rurſus, ſi res fuerit vtrinque probabilis, ita vt intellectus non maneat merè ſuſpenſus, ſed probabile iudicium ferre poſsit, quòd tunc lex non obliget iuxta ſonum verborum, adhuc iuſtum erit, adire & conſulere Superiorem, ſi commodè fieri poſsit, & tempus adſit, & non ſine declaratione Superioris audeat quis emendare legem, & agere contra verba eius. Ita docent Caiet., Medina, & alii circa ea loca D. Thomæ: & de hoc etiam intelligunt eius doctrinam. Si autem in præſenti vrgeat occaſio operandi, nec vacet adire Superiorem: tunc ſanè cuique licebit ex iudicio probabili & prudenti, vti epikia, & agere contra verba legis, nec in conſcientia cogetur ſeruare legem, etiam ſi licitè poſſet. Ita docent iidem Auctores. Et ratio eſt: quia in rebus humanis non ſemper haberi poteſt exacta certitudo, ſed prudenter & tuta conſcientia vtimur cognitione probabili, cum qua formare poſſumus iudicium practicè certum, quòd licitum ſit operari iuxta probabilem exiſtimationem. Limitat tamen hoc Vaſq.diſp.176.c.3. vt procedat quando ſub diſcuſsionẽ cadit poteſtas Superioris, an videlicet potuerit obligare ad talem caſum; & tunc liceat operari contra verba legis, ex iudicio probabili dictante non potuiſſe Superiorem obligare pro tali caſu: non autem procedat, quando certò conſtet de poteſtate Legiſlatoris pro illo caſu, ſed ſub diſcuſſionem cadat eius intentio, an videlicet voluerit etiam pro tunc obligare. Verùm, etiam quoad hoc, quando prudenter formari poteſt iudiciũ probabile, quòd Superior ex benignitate & æquitate non habuiſſet animum obligandi pro tali caſu, & quòd ita reſponderet ſi eſſet præſens, quamuis de abſoluta pote-

poteſtate potuiſſet obligare, ſed tunc non vacet illum adire & cōſulere; etiam inquam ſic licitum ſit vti epikia, & agere contra verba legis. Atque ita defendit Suarez lib. 6. de Legib. cap. 8. Etenim ad hoc quoque extenditur illa ratio, quòd humanæ res prudenter reguntur exiſtimatione probabili. Vnde tandem hoc totum regulandum eſt, iuxta doctrinam antea ſuo loco traditam, de directione humanorum actum penes probabile conſcientiæ iudicium.

SECTIO SEXTA.

De Variatione Humanæ legis per Interpretationem.

Differt interpretatio ab emendatione legis: quia emendatio contingit, dum conſtat de vniuerſali ſenſu verborum, ſed dicitur lex vniuerſalis non obligare in tali caſu particulari, ac licitum eſſe agere contra verba legis: interpretatio verò eſt, dum inquiritur ſenſus ipſorum verborum, an videlicet ſignificent hoc vel illud Quod quidem non ſpectat ad epikiam, ſed ad rectā verborum intelligentiam. Et circa hoc laborant tot Iuriſperiti, in exponendis ſcilicet legibus: qui in hoc vtique non exercent epikiam, ſed doctrinam. Quamuis ipſa etiam epikia dici poſſit interpretari, non quidem ſignificationem verborum, ſed poteſtatem aut mentem Legiſlatoris, & poſſit indicare illum non voluiſſe aut non potuiſſe iubere id quod verbis ſignificatur, atque ita dicitur emendare verba legis. Interpretatio autem conatur eruere & explanare ſignificationem ipſam verborum. Et hoc tandem modo lex admittit etiam variationem, nempe iuxta varias interpretationes: poteſtquè reſtringi, aut ampliari, aut aliter variari; ſuſcipiendo ſenſum magis reſtrictum, aut magis amplum: quò ſpectat illud quod dicitur, *Odia ſunt reſtringenda, Fauores ſunt ampliandi*.

Poteſt in primis, auctoritatiuè & authenticè interpretari legem, ipſe Superior, qui habet poteſtatem condendi aut mutandi legem: eiuſquè interpretatio tanquā è cathedra ſeu ſolio prolata, habebit vim legis, & obligabit omnes ad illam ſequendam & obſeruandam. Et non ſolùm poteſt idem ipſe qui condidit, interpretari legem: ſed etiam quicunque æqualis ſucceſſor, aut alius maior Superior. Et quandocunque alius eſt qui ſic interpretatur legem, neceſſe non eſt, vt exactè attingat mentem eius qui legem condidit: ſed poteſt ipſe iubere, quo ſenſu deinceps verba legis accipienda & obſeruanda ſint. Vnde etiam interdum fit, vt interpretatio non videatur ſatis quadrare verbis & menti Legiſlatoris qui illam legem edidit: ſed adhuc tenet & obligat, quia eſt ab habēte poteſtatē moderandi & mutādi legē, ſed fortaſſe modeſtiæ gratia vocat interpretationem. Auctoritati Superioris accedit conſuetudo populi; quæ etiam habebit vim inducendi interpretationem obligantem per modum legis, ſicut habet vim ſimpliciter mutandi legem: vnde requiret eaſdem conditiones quas diximus ſect. 2.

Poteſt deinde quilibet priuatus Doctor aut homo prudens, interpretari legem: & interdum quidem erit interpretatio certa, ita vt licitum non ſit ab illa recedere: vtpotè quando verba ipſa, aut alia inditia, vel communis Doctorum conſenſus, ita perſuadent. Interdum verò erit tantùm probabilis, vnde & ſolent eſſe variæ interpretationes & opiniones inter Doctores. Vis autem huiuſmodi interpretationis, conſiſtit in aſſequenda & attingenda mente Legiſlatoris. Quare ad rectam interpretationem legum, eadem via procedendum eſt, qua in exponendis ſacris Scripturis, & in explanandis dictis Theologorum & Philoſophorum, vbi opus eſt. Maximè attendi debet propria & conſueta verborum ſignificatio; á qua non eſt recedendum, niſi vbi appareret aliquod inconueniens, quod non poſſit putari de mente loquentis: vnde expediat verba accipere in ſenſu minùs proprio, ſiue in ſenſu tranſlato. Item quādo verba ſub apta ſignificatione admittere poſſunt plures & varios ſēſus, attēdi debēt verba antecedentia aut cōſequentia, ex quibus plerumque determinabitur quiſnam fuerit ſenſus loquentis. Attendi etiam

debet ratio ob quam lata ſit lex, quia iuxta illam intelligenda erit. Præterea obſeruari poſſunt alia loca & iura: ſiquidem ſæpè quædam intelliguntur & determinantur ex alijs.

Ad interpretationem verò legis ſpectat, vt ſupra indicauimus, reſtrictio ſeu coarctatio, & ampliatio ſeu extẽſio. Pro qua re quàplures traduntur regulæ à Iuriſtis, quando & qualiter leges ſint reſtringendæ aut ampliandæ, loquendo tum de communibus legibus, tùm etiam de particularibus priuilegijs. Et explicant, quo pacto leges odioſæ & oneroſæ ſint potiùs reſtringendæ, leges autem fauorabiles & gratioſæ ſint potiùs ampliandæ: ac rurſus diſputant, quænam ſint propriè leges odioſæ, & quæ fauorabiles. Sed tamen quia vbicunque rationabile dubium circa interpretationem & intelligentiam legum oriatur, ſpecialiter examinatur ac reſoluitur in proprijs locis ſingularum legum; ideo non oportet pro generalibus regulis, & pro tota humana lege, in hoc tractatu theologico ampliùs immorari.

QVÆSTIO NONAGESIMA OCTAVA
& ſequentes vſque ad Centeſimamoctauam

De Lege Poſitiua Diuina Veteri & Noua.

PROLIXE' ſatis agit S. Thomas per has omnes quæſtiones de lege poſitiua diuina: octo quidem quæſtionibus de lege diuina veteri, & tribus de lege diuina noua. Sed breuiter hæc tota res expediri poteſt, diſputando ea quæ difficiliora videbuntur, & remittendo reliqua ad textum ipſum S. Doctoris, & ad Expoſitores ſacræ Scripturæ. Quæſtione ergo 98. incipit agere de lege veteri: docetquè fuiſſe bonam, fuiſſe latam à vero Deo, fuiſſe datam per miniſterium Angelorum, fuiſſe conuenienter datam ſoli Iudæorum populo, & non obligaſſe alios populos, & conuenienter datam fuiſſe tempore Moyſis. Quæſtione 99. quærit de præceptis veteris legis: docetquè, quòd lex vetus continebat plura præcepta, nempe quædam moralia, quædam ceremonialia, quædam iudicialia, & quòd ad hæc tria capita omnia præcèpta vetera reducantur, & quòd conuenienter inducebantur homines ad obſeruantias eius legis per præmia & ſupplicia temporalia.

Quæſtione centeſima agit de præceptis moralibus: docetquè, ſpectare ad legem naturæ, eſſe de actibus omnium virtutum, & omnia reduci ad decem præcepta Decalogi, hæcquè conuenienter fuiſſe diſtributa, conuenienter enumerari, conuenienter ordinari, conuenienter tradi, eſſequè indiſpenſabilia, & ea parte obligare ad modum virtutis, non autem ad modum charitatis, conuenienter etiam addi alia præcepta moralia quæ tamen reducuntur ad præcepta Decalogi, ac demum omnia præcepta, tam moralia, quàm reliqua veteris legis, non habuiſſe per ſe vim iuſtificandi. Quæſtione 101. agit de præceptis ceremonialibus in ſe: docetque, ſpectaſſe ad cultum Dei, & fuiſſe figuram myſteriorum futurorum Chriſti, ac debuiſſe eſſe multiplicia, & conuenienter diuidi in quatuor capita, ſacrificia, ſacramenta, ſacra, & obſeruantias. Quæſtione 102. agit de harum ceremoniarum cauſis: docetquè habuiſſe rationabilem cauſam & finem, tum litteraliter ob cultum Dei tunc exercitum, tum figuraliter ob præſignationem myſteriorum Chriſti: & ita conſequenter aſſignat rationem & cauſam ſacrificiorum, ſacrorum,

crorum, ſacramentorum, & obſeruantiarum. Quæſtione 103. agit de duratione harum ceremoniarum: docetquè, fuiſſe quaſdam ceremonias ante legem ſed non niſi per legē fuiſſe poſtea ſolemniter inſtitutas, non habuiſſe autem vim iuſtificandi, ac deinde ceſſaſſe in aduentu Chriſti, & illicitum eſſe eas exercere. Quæſtione 104. tractat de iudicialibus præceptis: docetquè, fuiſſe inſtituta de ijs rebus quæ ordinabantur inter ipſos homines, & ex conſequenti etiam fuiſſe inſtituta ad figuranda futura myſteria, ac deſijſſe quidem obligare poſt aduentum Chriſti, non tamen facta fuiſſe illicita, atque conuenienter diſtincta fuiſſe penes plures gradus & ordines perſonarum. Vnde Quæſtione 105. explicat, alia præcepta iudicialia quæ ſpectabant ad principes, alia quæ ſpectabant ad ciues, alia quæ ad extraneos, & alia quæ ad domeſticos.

Quæſtione deinde 106. tractat de lege noua ſecundùm ſe: docetquè, legem nouam principaliter eſſe gratiam & fidem infuſam cordibus, ſecundariò autem continere inſtructiones verbo & ſcripto traditas, & ita ratione fidei & gratiæ habere vim iuſtificandi, nec debuiſſe dari ab initio mundi, ſed duraturam eſſe vſque ad finem mundi. Quæſtione 107. comparat legem nouam cum lege veteri: docetquè, eſſe quidem ordinatam ad eundem finem, ſed propinquiùs & perfectiùs, atque adimplere & perficere illam, ideoquè fuiſſe in illa virtualiter contentam, eſſe autem ex parte leuiorem & ex parte grauiorem veteri lege. Quæſtione demum 108. aſſignat quaſdam veluti partes legis nouæ: nempe præcipere aut prohibere quædam externa opera, inſtituere ſacramenta, ordinare interiores actus, & præbere perfectionis conſilia.

SECTIO PRIMA.

An & qua fuerit, Lex vetus, lata à vero Deo.

NVllam fuiſſe veterem legem latam à vero Deo, inſipienter putarunt olim Cerdon & Marcion antiqui Hæretici: qui, vt refert D. Auguſt. lib. de Hæreſib. ad Quoduultdeum Hæreſi 21., diſtinxerunt duo prima principia, vnum verum Deum Patrem Chriſti, alterum auctorem veteris legis. Poſtea quidam alij Hæretici, vt refert Epiphan. Hæreſi 33., putarunt ſimiliter veterem legem non fuiſſe latam à vero Deo, ſed partim à Verbo quod dicebant creatum à Deo auctoremquè mundi, partim à Moyſe, partim ab aliis ſenioribus Hebræorum. Ex Patribus etiam Origenes Homil 16. in lib. Numeri affirmauit, partem legis veteris fuiſſe latam à Moyſe proprio arbitrio, & non iuſſu Dei: & Ambroſ. lib. 8. in Lucam, videtur etiam concedere, aliquod præceptum latum fuiſſe à Moyſe, ſua auctoritate. Et ex Recentioribus, idem concedit Canus lib. 2 de Locis cap. 16., & quidam alii. Sed præſertim Salmeron ſuper Acta Apoſt. homil. 61. & 62. magis amplè affirmat, ipſum Moyſem fuiſſe auctorem veteris legis quoad præcepta ceremonialia & iudicialia, auctoritate tamen accepta à Deo: ſicut videlicet apud nos Pontifex, auctoritate quā habet à Chriſto, condidit canonicas leges. Iuxta quem dicendi modum, illa lex in rigore non eſſet diuina poſitiua, ſed potiùs humana.

In hac re ſupponendus eſt primus ille fidei articulus, vnicum eſſe verum Deum, primum auctorē, primum principium omnium rerum, vt iam conſtabat 1. par. q. 11. & q. 44. Atque adeo illum eundē vnicum ac verum Deum, eſſe auctorem tàm veteris quàm noui teſtamenti, eundem Deum Patrem Domini noſtri Ieſu Chriſti, dediſſe antea legem illam veterem apud Moyſem & populum Hebræorum. Vnde Chriſtus ipſe in Euangelio, atque Apoſtoli in prædicatione fidei, id totum planè propoſuerunt ac prædicarunt. Et ita ſupponit S. Thom. hic q. 98. art. 2. *Fuit lata vetus lex à vero Deo.*

Statuendum quoque eſt, Deum ipſum fuiſſe immediatum auctorem ac Legiſlatorem totius veteris legis traditæ per Moyſem; ita vt Moyſes fuerit tantùm veluti præco & promulgator, ad manifeſtandam & intimandam legem à Deo ipſo latam. Hæc eſt communis ſententia, non ſolùm Patrum & Theologorum, *Fuit lata immediatè à Deo, promulgata per Moyſem.*

ſed

ſed etiam Hebræorum. Et ita ab omnibus illa lex cenſetur & vocatur diuina, ſicut apud nos lex euangelica; non autem humana, ſicut apud nos lex canonica. Paterque ex ipſa narratione & modo loquendi Moyſis in Scriptura. Nam Exodi 20. incipit, ac deinceps proſequitur, tradere legem ex nomine & perſona ipſius Dei: & ſic paſſim in tota lege, vel loquitur ipſemet Deus iubens ac præcipiens, vel Moyſes ipſe ait, hæc dicit Dominus, aut alio ſimili modo, quo prorſus denotatur iuſſio ipſius Dei, quæ publicabatur à Moyſe tanquam à præcone. Patet etiam: quia certè in tota Republica Hebræorum non erat poteſtas abrogandi vlla ex parte illam legem, aut in aliquo præcepto diſpenſandi: nec vlli Magiſtratus, ſiue eſſent Duces & Iudices, ſiue Reges, ſiue Pontifices, poterant quicquam detrahere ex tota illa lege: neque Moyſes ipſe quoad vixit potuiſſet reuocare aut mutare vllum ex iis præceptis. Tota ergo illa lex quoad omnes ſuas partes, non erat humana, non erat lata à Moyſe quaſi auctore, ſed erat prorſus diuina, lata verè ab ipſo Deo tanquam Legiſlatore, etiam inquam quoad præcepta ceremonialia & iudicialia, ſiquidem de omnibus ita compertum eſt in ipſa Scriptura.

Et ideo hæc diuina lex vocatur Moſayca.

Vocatur autē lex Moyſis, & lex *Moſayca*, diciturq. data à Moyſe, ſcripta à Moyſe, quia ſcilicet à Moyſe prolata & promulgata fuit. Vocatur etiam interdum Moyſes Legiſlator, magis latè ſumendo hoc vocabulum, non ſolùm pro auctore, ſed etiam pro publicatore legis: ſiue ſumendo ferre legem, non tantùm pro eo quod eſt condere & imponere legem, ſed etiam pro eo quod eſt afferre & deferre legem ab eo qui iubet ad illos quibus lex imponitur: ſicut ipſe Moyſes de ſe teſtatus eſt Deut. 5. *Ego ſequeſter & medius fui inter Dominum & vos in tempore illo, vt annunciarem vobis verba eius.* Et quando Chriſtus Dominus Matth. 19. dixit: *Quoniam Moyſes ad duritiam cordis veſtri permiſit vobis dimittere vxores veſtras;* (propter quem locum Origen. & Ambroſ. dubitarunt) ſimiliter dicere tantùm voluit, Moyſes tanquam miniſter & ſcriptor permiſit, ſiue promulgauit à Deo permitti. Quæ autem ex qualis fuerit illa permiſſio, in ſuo loco de Matrimonio explicatur.

Fuit data per miniſteriū Angelorum.

Rurſus, licèt reuera Deus ipſe dederit legem Moyſi, promulgandam populo, tamen non ſe ſolo immediatè hanc operationem perfecit, ſed potiùs mediantibus Angelis, & per miniſterium Angelorum. Ita rectè docet S. Thomas hac q. 98. art. 3. Et ita expreſſit Apoſtolus Galat. 3. *Ordinata per Angelos in manu mediatoris*: ideſt data per miniſterium Angelorum Moyſi, qui fuit mediator inter Deum & populum. Et ad Hebræos 2. *Si enim qui per Angelos factus eſt ſermo, factus eſt firmus &c.*, & ſtatim proſequitur Apoſtolus hanc differentiam nouæ legis, quòd noua lex data immediatè erat ab ipſo Domino, nempe à Chriſto. Similiter Actor. 7. expreſſit Stephanus, quando dixit de Moyſe, *Hic fuit cum Angelo qui loquebatur ei in monte Sina, & cum Patribus noſtris, qui accepit verba vitæ dare nobis.* Aliqui tamen exponere conati ſunt hæc loca, quòd per Angelū intelligatur perſona Verbi diuini: vel quòd per Angelos fuerint tantum facta illa præuia ſigna, ignis & ſonitus, quādo Deus loquebatur ad Moyſen: vel quòd ad ſummum præcepta ceremonialia & iudicialia data fuerint per Angelos, moralia verò immediatè à ſolo Deo: eo quòd in Exodo dicitur Deus loquutus fuiſſe & dediſſe legem. Verùm hæc nec ſunt neceſſaria, neque congruunt locis allegatis: ſed ſimpliciter totum illud miniſterium dici debet factum fuiſſe per Angelos. Et hæc eſt communis ſententia cum D. Thoma. Neque refert, quòd in Exodo profertur loquutio nomine Dei: nam Angelus loquebatur nomine Dei, tanquam gerens & repræſentans perſonam Dei: ideſt Angelus formabat illas voces quibus proferebantur iuſſa Dei: ſicut etiam ſcripſit in tabulis lapideis præcepta Decalogi. Hoc pacto tota lex vetus ſimpliciter data fuit à Deo.

Potuit eſſe alia lex humana in populo Hebræorū

Deinceps verò non defuit in illa Rebublica & populo Hebræorū, ſufficiens poteſtas ad ferendas alias humanas leges pro opportunitate. Non poteſt enim deeſſe hæc poteſtas in quacunque Republica ritè ordinata, neque per legem

diuinam fuerat impedita hæc poteſtas in illo populo, dummodò non iuberetur quicquam contrarium vlli præcepto diuino. Erantquè de facto in illo populo ſui legitimi Magiſtratus, licèt varijs modis, & ſub varijs nominibus, vel Ducum, vel Iudicum, vel Regum, vel Pontificum, & interdum etiam per modum Senatus; ijquè habebant poteſtatem ferendi leges. Idquè non ſolùm intelligitur in rebus ciuilibus, ſed etiam in rebus ſacris. Et habentur exempla relata in libro Eſter cap. 9. *Susceperunt Iudei in ſolemnem ritũ, cuncta quæ eo tempore facere cœperunt, & quæ Mardochæus litteris facienda mandauerat*: & lib. 1. Machab. cap. 4. *Statuit Iudas & fratres eius, & vniuerſa Eccleſia Iſrael, vt agatur dies dedicationis altaris in temporibus ſuis ab anno in annum per dies octo*. Attamen in tota lege quæ data fuit per Moyſen, nullum fuit præceptum humanum datum à Senioribus vel ab ipſo Moyſe. Quamuis enim Exodi 18. Moyſes ex conſilio Iethro Soceri ſui conſtituit viros quoſdam præcipuos ad iudicãdum in populo, & ipſe Moyſes in rebus grauioribus iudicaret: & quamuis etiam credendum ſit, quòd pleraquè pro tempore & cauſis occurrentibus ordinarent ac præciperent: tamen non inuenitur in toto Pentatheucho vllum præceptum, quod per modum legis perpetuæ fuerit ab ijs latum in populo Hebræo. Et ita concludendum eſt, totam veterem legem latam in manu Moyſis, fuiſſe verè diuinam, latam & impoſitam ab ipſo Deo.

Ante Moſaycã legẽ fuerunt etiã lata à Deo quædam alia præcepta.

Ac etiam ante hanc legem latam in manu Moyſis, fuerũt lata a Deo quædam alia poſitiua præcepta. In primis præceptum impoſitum primis parentibus, vt non comederent de arbore ſcientiæ boni & mali; quod præceptum fuit prorſus poſitiuum & voluntarium, cùm ex natura rei nullatenus malum eſſet edere de illo fructu. Non tamen conſtat, an illud præceptum fuiſſet vniuerſale & perpetuum, pro omnibus etiam poſteris, vt notauimus 1. par. q. 71. ſect. 6. Deinde fuit quoque impoſitum præceptum illud à Deo Noe & toti poſteritati, Gen. 9. *Carnem cum ſanguine non comedetis*: qui eſus non erat vtiquè per ſe malus, ſed ex libera volũtate diuina fuit prohibitus. Et aliqui putarunt, ante diluuium fuiſſe prohibitum omnem penitus carnis eſum: eo quòd tunc videtur Deus conceſſiſſe carnis vſum, *Omne quod mouetur & viuit erit vobis in cibum*. Id tamen non eſt admittendum: quia potiùs propter licitum vſum carniũ, iam ab initio *Abel fuit paſtor ouium* Geneſ. 4. Sed per modum narrationis fuit poſtea dictũ à Deo ad Noe, id quod erat licitum, vt exciperet ſolùm carnem cum ſanguine. Demum fuit impoſitum præceptum circuncisionis longè ante Moyſem, Abrahamo, & toti poſteritati ac familiæ eius, Gen. 17. *Circumcidetur in vobis omne maſculinum; Maſculus cuius præputij caro circumciſa non fuerit, delebitur anima illa de populo ſuo*. Et hæc lex, quamuis non eſſet vniuerſalis pro toto genere humano: tamen nec etiam erat coarctata ad ſolos Iſraelitas deſcendentes ex Iacob, quibus fuit impoſita lex Moſayca: ſed obligabat quoque poſteros Iſmaelis qui fuit alter filius Abrahami, & poſteros Eſau qui fuit alter filius Iſaac; ac deinceps quidem ab ijs omnibus obſeruata eſt.

Sed abſolutè per legem diuinam veterẽ intelligitur Moſayca.

Quãuis autẽ fuerint lata hæc poſitiua præcepta ante Moſaycam legem: tamen abſolutè loquendo nomine veteris legis intelligitur lex tradita in manu Moyſis. Quia nimirum ſumitur nomen legis pro completa quadam collectione præceptorum, in qua coadunabantur homines. Vnde in vniuerſum diſtingui ſolent, tempus legis naturæ, tempus legis Moſaycæ, & tempus legis Euangelicæ. Et primum tempus intelligitur vſque ad legem Moyſis: quia videlicet antea non extabat alia collectio præceptorum niſi naturalium, quamuis extaret vnum aut alterum præceptum poſitiuum. Sed poſtea in manu Moyſis tradita eſt cõpleta lex diuina poſitiua: & hæc ſimpliciter vocatur lex poſitiua vetus. Diciturquè etiam lex ſcripta: quia hæc lex primùm cæpit ſcribi; cùm alioqui lex naturæ fuiſſet cordi indita, & pauca illa præcepta poſitiua non fuerunt antea litteris conſignata, ſed voce iniuncta, & ſucceſſiuè a parentibus ad filios deriuata. Vocatur demum vetus teſtamentum, ſicut & lex noua nouum teſtamentum.

SECTIO SECVNDA.

De Conuenientia & Rectitudine Veteris Legis.

ILli ijdem Hæretici, qui dixerunt, veterem legem non fuiſſe latam à vero & bono Deo Patre Chriſti; dicebant quoque, illam legem non fuiſſe bonam, conuenientem & rectam, ſed potiùs malam & ſæuam, datam ab alio malo & ſæuo Numine. Sed ſuppoſito iam, quòd lex vetus lata fuerit à vero vnico Deo, dubitari vtique non poteſt, fuiſſet conuenientem ac rectam. Et ita ſtatuit S.Thomas art.1. Non ſolùm enim de ratione omnis legis, etiam humanæ, eſt, vt ſit conueniens & recta, & alioqui non eſſet vera lex, non obligaret: ſed apud homines quidem contingere poteſt, & interdum contingit, vt Principes ſeu Tyranni præcipiant quædam non conuenientia & recta, ſed impia & noxia; tamen apud Deum qui ſapientiſſimus & iuſtiſſimus eſt, id prorſus euenire non poteſt. Omnis ergo diuina lex, eſt omnino conueniens & recta. Idquè de veteri ipſa lege Moſayca, paſſim commendatur in omnibus ſacris libris & ab omnibus Prophetis, ac etiam à Chriſto & eius Diſcipulis in nouo Teſtamento. Et meritò dixit Dauid Pſal. 18. *Lex Domini immaculata conuertens animas, teſtimonium Domini fidele ſapientiam præſtans paruulis, iuſtitiæ Domini rectæ lætificantes corda, præceptum Domini lucidum illuminans oculos:* & tam ſæpè in ſuis Pſalmis celebrat laudes diuinæ legis. Meritò etiam dixit Apoſtolus Roman. 7. *Lex quidem ſancta, & mandatum ſanctum iuſtum & bonum.*

Cōueniens & recta fuit vetus lex.

Conueniens autem & recta fuit vetus lex: quia præcipiebat actiones conuenientes & rectas, diſponebat præmia & pœnas, dirigebat ſuperiores & ſubditos, aliaquè perficiebat quæ aptam gubernationem in illo populo reddebant. Et ſpecialiter conueniens fuit, à Deo peculiarem quandam legem inſtitui, in qua certus eius cultus inſtitueretur, & per quam ſepararetur ille populus ab alijs nationibus & gentibus, & præpararetur ad ſuſcipiendum Chriſtum Dominum venturum ad redemptionem mundi, & antecedenter præfigurarentur myſteria Chriſti, atque ita præiret figura veritati: & ob alias conuenientiæ rationes quæ facilè poſſunt cogitari.

Cōuenienti tempore data fuit.

Explicat etiam S.Thomas art. 6., conuenienter datam fuiſſe illo tempore veterem legem, ſcilicet tempore Moyſi, intermedio inter creationem mundi & aduentum Chriſti. Non fuit data ſtatim ab initio mundi, vt priùs experimento diſcerent homines propriam imbecillitatem, & retunderetur humana ſuperbia, dum apparebat in quot errores prolabebantur homines in ſola lege naturę, & abſque auxilio alterius legis ſcriptæ. Non fuit data tunc quando primùm fuit inſtituta circuncíſio apud Abrahā; quoniam tunc non erat multiplicatus populus cui danda erat talis lex. Fuit autem data tot ſæculis ante aduentum Chriſti ob rationem iam indicatam. Addendum etiam eſt, conuenientem fuiſſe illum modum & apparatum quo data fuit lex in monte, cum tot ſignis & prodigijs: nimirum ad incutiendum terrorem illi rudi populo, & conciliandam firmiorem fidem ac venerationem erga Diuinum Numen, & eliciendam promptiorem obedientiā in exequendis diuinis mandatis. Et quia mons in quo Deus loquens ad Moyſem dedit legem, interdum nominatur Horeb, & interdum Sina, idem erat mons qui vtroque nomine vocabatur.

Nō tamen erat perfecta.

Quamuis autem vetus lex fuerit conueniens & recta, tamen non erat perfecta, vt explicat S.Thom. art. 1., iuxta illud Apoſt. ad Hebr. 7. *Nihil ad perfectum adduxit lex.* Quia nempe illud eſt perfectum medium ad finem, quod per ſe ſufficit perducere ad finem: alioqui ſi aliquatenus ſolùm conferat, ſed non ſit ſufficiens, erit imperfectum. At finis diuinæ legis eſt æterna gloria & felicitas, ad quam perueniri non poteſt niſi per gratiam, quia *Gratia Dei vita æterna*, Roman. 6. Sed lex vetus non dabat gratiam, quæ potiùs reſeruabatur legi nouæ dandæ per Chriſtum: etenim, *Lex per Moyſen data eſt, gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*, Ioann. 1. Ergo vetus lex per ſe non erat perfecta, ſed imperfecta

fecta ac deficiens. Neque eſt inconueniens, quandam legem diuinam dici imperfectam: quia certè non ex defectu potentiæ aut ſcientiæ, ſed ex ordinatiſſima diſpoſitione ſuæ prouidentiæ, voluit Deus præmittere talem legem imperfectam, daturus tamen ſuo tempore legem vndequaque perfectam. Et hæc ipſa fuit magis conueniens & perfecta diſpoſitio, vt paulatim per ſtatum imperfectum ad ſtatum perfectum proueheret genus hominum. Addit S. Thomas, humanam legem per ſe eſſe perfectam: quia habet pro ſuo fine temporalem Reipublicæ tranquillitatem, quam quidem aſſequi poteſt, imponendo præcepta & infligendo tranſgreſſoribus pœnas. Vbi non oportet diſquirere, quòd etiam ad obſeruandas humanas leges per moralium virtutum actus, requiratur gratia ſeu proportionata quædam opitulatio Dei. Satis enim eſt, quòd non ſpectat ad eundem humanum Legiſlatorem præbere tale auxilium, ſicut ſpectat ad eundem Deum qui fert diuinas leges: & ideo lex humana benè dici poteſt perfecta, inquantum ſpectat ad ſuum auctorem & conditorem: nec dici debet imperfecta ex eo quia nō affert aliud auxilium ab eodem ſuo auctore; ſiquidē non ab illo expectatur tale auxilium.

Explicatur quidā locus Ezechielis.

Sed contra conuenientiam & rectitudinē diuinæ legis, obſtare videntur quædam loca eiuſdem Scripturæ diuinæ, quę partim afferuntur à D. Thoma in argumentis articuli primi, partim vlteriùs afferri poſſunt. Primus locus, Ezechielis 20. *Dedi eis præcepta non bona, & iudicia in quibus non viuent, & pollui eos in muneribus ſuis.* Reſpondet S. Thomas ad 1., præcepta ceremonialia veteris legis vocata eſſe non bona, quià non conferebant gratiam: & iudicia in quibus non viuent, quia per illa vitam gratiæ obtinere non poterant: & munera in quibus polluebantur, ideſt polluti oſtendebantur. Similiter exponit Diuus Auguſt. epiſt. 19., dicens vocari præcepta non bona & non viuificantia, quia non habebant vim faciendi bonos, & viuificandi per gratiam, ſuos obſeruatores. & Hieronym. lib. 5. epiſt. 42., dicens vocari non bona, ideſt non perfecta. Aliįquè plures ſic ſolent exponere. Quæ expoſitio, eſſet quidem apta & ſufficiens, ſi ibi ſermo eſſet de lege veteri, quam Deus olim tradiderat obſeruandam à populo.

Sed attendendo contextum eius loci, apparebit non eſſe ſermonem de illa lege: & ita notauit Hieronym. in prima expoſitione ſuper eundem locum. Etenim antecedenter commemorat Deus, ſe potiùs dediſſe præcepta ſalutaria, & iudicia in quibus vitam haberent, & ſabbata ſiue ſolemnitates ſeu ſacrificia in quibus ſanctificarentur. Deinde proſequitur conquæri & obiurgare Hebræos, quòd non cuſtodiſſent talia præcepta, & iudicia, & ſabbata, ſed violaſſent vehementer. Vnde tandem ſubiungit; *Ergo & ego dedi eis præcepta non bona &c.* Itaq; planè dicere voluit, quòd in ſupplicium prioris tranſgreſſionis, dediſſet alia velut contraria præcepta, & iudicia, & ſacrificia. Quod quidem debet ſic intelligi: quia Deus ſubdidit illos talibus Principibus & Tyrannis, à quibus grauarentur præceptis non bonis ſed impijs, & iudicijs iniquis, & cogerentur ad ſacrificia impura & ſceleſta. Et ſic apertè in medio dicti diſcurſus contraponit ipſe Deus hæc omnia: *In præceptis patrum veſtrorum nolite incedere, nec iudicia eorum cuſtodiatis, nec in idolis eorum polluamini; ego Dominus Deus veſter, in præceptis meis ambulate, iudicia mea cuſtodite & facite ea, & ſabbata mea ſanctificate.* Quia ergo populus non obſeruauit has diuinas admonitiones, Deus iratus dicit ſe dediſſe poſtea illa præcepta & iudicia reprobata: ſicut nempe dixit etiam Apoſtolus Roman. 1. *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum ſenſum.* Loquitur autem permiſſiuè, ideſt permiſi incidere in talem ſtatum. Et ſicut etiam dictum eſt Pſal. 105. *Et tradidit eos in manus gentium, & dominati ſunt eorum qui oderunt eos, & tribulauerunt eos inimici eorum.* Maxima autem oppreſſio & tribulatio erat, cogi ad præcepta iudicia & ſacrificia iniqua: & hoc ſupplicium intulit illis Deus, eo quòd non obſeruaſſent legem ſuam tàm rectam & ſanctam.

Explicatur quidā locus Apoſtoli.

Secundus locus, Apoſtoli ad Roman. 5. & 7. *Lex ſubintrauit vt abundaret delictum. Sine lege peccatum mortuum erat:*

ſed

ſed cùm veniſſet mandatum, peccatum reuixit. Similiter ad Galat. 3. *Quid igitur lex? propter tranſgreſſiones poſita eſt*. Vnde ſequi videtur, veterem legem non eſſe conuenientem & rectã. Reſpondet optimè S.Thom. ad 2., & antea etiam notauimus q 90. ſect. 2., ſenſum non eſſe, quòd lex poſita fuerit cauſaliter ob hunc finem, vt induceret vel augeret peccata: ſed ſolùm quòd ex occaſione legis conſequutiuè orta fuerint plura & grauiora peccata: tum quia factum eſt, vt mala eſſent quæcunque fierent contra legem, quamuis alioqui non fuiſſent mala: tum quia ea ipſa quæ per ſe erant mala, grauiora reddebantur poſt legis prohibitionem: tum etiam quia concupiſcentia creuit, magis enim concupiſcimus quæ nobis prohibentur. Hoc totum autem non erat vitium ipſius legis, ſed erat vitium hominum, qui occaſionem mali ſumebant ex eo quod per ſe ordinabatur ad bonum, eratquè conueniens & rectum. Idquè explicauit idem Apoſtolus ibi Roman. 7., dubitationem mouens ac reſoluens: *Occaſione accepta, peccatum per mandatum operatum eſt in me omnem concupiſcentiam*: Et rurſus *Inuentum eſt mihi mandatum quod erat ad vitam, hoc eſſe ad mortem*. Et alia in eodem capite habentur. Et præterea in alio loco ad Galat., ſenſus dici poteſt, vel quòd lex poſita fuiſſet propter corrigendas frequentes tranſgreſſiones quæ in futurum fierent: vel quòd poſita fuerit propter impediendas deinceps tranſgreſsiones.

Explicatur dictũ Petri in Actis.

Tertius locus, Actor. 15., vbi Petrus Apoſtolorum Princeps in Concilio dixit, *Nunc ergo quid tentatis Deum, imponere iugum ſuper ceruices diſcipulorum, quod neque patres noſtri neque nos portare potuimus?* At certè lex debet eſſe poſsibilis & facilis ad obſeruandum: ergo vetus illa lex, non erat conueniens & recta. Reſpondet D.Thom. ad 3., quòd iugum legis ſeruari non poterat ſine adiuuante gratia, quam tamen lex ipſa non dabat. Vel ſenſus eſt, legem veterem fuiſſe valde oneroſam & rigidam in multis præceptis & ſupplicijs: & ideo dici iugum quod portari non poterat; non quia ſimpliciter obſeruari non poſſet, ſed quia erat ardua & moleſta ad obſeruandum. Vnde Petrus illis verbis reprehendit quoſdam ex Phariſæis conuerſis ad fidem Chriſti, qui audientes conuerſionem Gẽtilium dicebant, *Quia oportet circumcidi eos, præcipere quoque ſeruare legem Moyſi*. Adhuc autem vetus lex erat conueniens & recta: quia poterat vtique Deus imponere præcepta, quamuis ardua & moleſta: & ſapienter iudicauit pro eo tempore ſic imponere, vt eo magis poſtea appareret facilitas legis nouæ, de qua propterea dixit Chriſtus Dominus, *Iugum meum ſuaue eſt & onus meum leue*, ſtante etiam abundantia gratiæ quæ in Euangelio ſeruabatur. Vel demum addi poteſt, verba illa Petri reſpexiſſe etiam ad alias iuſsiones, ſiue traditiones, & explicationes, quæ circumferebantur inter Hebræos, excogitatas ab eorum Magiſtratibus vel Doctoribus, quæ duriorem adhuc reddebant illam legem: de quibus dixiſſe videtur Chriſtus Dominus Matth. 23. *Alligant onera grauia & importabilia & imponunt in humeros hominum, digito autem ſuo nolunt ea mouere*.

Explicatur alius locus Apoſtoli.

Quartus locus Apoſtoli ad Hebræos 8., vbi loquens de veteri & nouo teſtamento ait: *Si illud prius culpa vacaſſet, non vtique ſecundi locus inquireretur, vituperans enim eos dicit, Ecce dies veniunt, & conſummabo ſuper domum Iſrael & ſuper domum Iuda teſtamentum nouum*: & alia in idem propoſitum ſubiungit, quæ denotant veterem legem fuiſſe deficientem, & correctione atque mutatione dignam, ideoquè mutari debuiſſe per legem nouam: vetus ergo lex non erat conueniens & recta. Reſpondetur, ſenſum eſſe, quòd vetus lex non faciebat homines vacuos culpa, ſed relinquebat ipſos homines reprehẽſione & vituperio dignos: ſic nanque ait, vituperans eos, non autẽ ipſam legem, ipſum teſtamentum: & ſic etiam dicere voluit, ſi homines ſub illa lege culpa vacaſſent, ſi lex feciſſet homines culpa vacuos. Quod ideo dicitur, quia lex illa nõ dabat gratiam adiutricẽ ad vitanda peccata contra illam, nec per ſe remittebat peccata quæ aduerſus illam committebantur. Sed propterea deſiderabatur & requirebatur noua lex, quæ hæc præſtaret. Vel ſenſus eſt, quòd vetus lex non vacabat culpa, ideſt imperfectione: & qui-

dem vltrò fatebamur, illam legem fuiſſe imperfectam: ideoquè expectari debebat noua lex perfectior, & ſimpliciter perfecta. Sic Apoſtolus immediatè ante dicebat, *Nunc autem melius ſortitus eſt miniſterium, quanto & melioris teſtamenti mediator eſt, quod in melioribus repromiſſionibus ſancitum eſt*. Vnde etiam fatendum eſt, illam legem fuiſſe deficientem, ſcilicet à perfectione nouæ legis: fuiſſe etiam correctione & mutatione dignam, ſicut reuera correcta & mutata eſt per nouam legem. Adhuc tamen erat conueniens & recta, nempe in ſtatu & gradu ſuo: quia vtique etiam bonum & rectum eſt, quod cedit meliori. Imò abſolutè conueniebat, præcedere legem illam imperfectã ante alterã perfectam.

Explicantur alia quædã loca & exẽpla veteris legis.

Quintò demum adduci poſſunt quædam loca & exempla, in quibus vetus illa lex aliquas diſpoſitiones feciſſe videtur contra legem naturalem & rectam rationem: vnde quoad hoc non fuiſſet conueniens & recta. Conceſſiſſe videtur odium erga inimicos, *Diliges proximum tuum & odio habebis inimicũ tuum*, vt refert Chriſtus Dominus Matth. 5. Item vſuras erga extraneos, *Non fœnerabis fratri tuo ad vſuram pecuniam ſed alieno*, Deuteron. 23. Rurſus rapinam fructuum de vinea, etiam conciuium, ad comedendum, *Ingreſſus vineam proximi tui comedes vuas quantum tibi placuerit*, ibidem. Conceſſit pluralitatem vxorum, vt ſupponitur Deuter. 21. *Si habuerit homo vxores duas*. Conceſſit repudium vxoris quæ non placeret, Deuter. 24. *Si acceperit homo vxorem & habuerit eam, & non habuerit gratiam ante oculos eius propter aliquam fœditatem, ſcribet libellum repudij & dabit in manu illius & demittet eam de domo ſua*. Iuſſit vt occiderent omnes incolas illarum ciuitatum quas capiebant in terra promiſſionis, Deuter. 20. Hæc autem omnia, ſunt contra naturalem legem rectamquè rationem, & vt talia apud nos de facto reputantur.

Reſpondetur, nequaquam potuiſſe Deum ſua lege poſitiua diſponere quicquam contra naturalem legẽ, quæ etiam eſt participatio legis diuinæ æternæ: neque enim à Deo iuberi aut concedi poterat, vt fieret aliquid quod verè eſſet malum & peccatum. Potuiſſe tamen Deum concedere auctoritatem faciendi quædam, quæ quidem facta abſque tali conceſſione diuina, eſſent ex natura rei mala & illicita, ſed ex licentia Dei fiebant honeſta & licita. Odium autem erga inimicos nullibi prorſus Deus conceſſit in veteri illa lege. Sed ſtatutum illud retulit Chriſtus Dominus, non ex diuina lege, ſed ex populi exiſtimatione & ſeniorum traditione, *Audiſtis quia dictum eſt*. In diuina verò lege ita ſcriptũ eſt, *Diliges amicum tuum ſicut te ipſum*, Leuit. 19., ſed non additur odio habendum inimicum. Quinimò nomine amici, ſicut & proximi, intelligi debet omnis homo: vt expreſſit Chriſtus Dominus ſub exemplo eius qui deſcendebat ab Ieruſalem in Hierico Lucæ 10. Dare autem ad vſuram, & accipere de fructibus vineæ alienæ, concedere poterat Deus, & pro tunc conceſſit, quia erat Dominus omnium: ſicut etiam iuſtè conceſsit Hebræis vt acciperent ſpolia Aegyptiorum, & ſibi acquirerent regiones aliorum Gentilium. Similiter potuit concedere & pro tunc conceſsit pluralitatem vxorum & vſum repudij: quia potuit dare tale dominium viro erga feminas, & talem formam contractui matrimonij: idquè tunc ita expediebat. De qua re in proprio tractatu latiùs agendum erit. Pariter conceſsit veluti dominium erga vitam omnium quos inueniebant in terra promiſsionis, ſiue fecit eos ſui miniſtros ad eos occidendos. Cæterùm, non debet hæc vocari diſpenſatio in lege naturæ, ſed potiùs mutatio in materia, vt diximus q. 94. ſect. 3.

SECTIO TERTIA.

De Vtilitate & virtute Veteris legis.

IN primis videri poteſt vetus illa lex fuiſſe potiùs nociua quàm vtilis. Etenim Apoſtolus 2. Cor. 3. loquens de veteri & noua lege, apertè inquit, *Littera occidit, ſpiritus autem viuificat*. Et ſtatim de eadem veteri lege ſubdit, *Quòd ſi miniſtratio mortis litteris deformata in lapidibus fuit in gloria*: & rurſus, *Nam ſi miniſtratio dãnationis gloria eſt*, Valde er-

go noxia erat lex, quæ occidebat, quæ miniſtrabat mortem & damnationem. Item ad Galat. 3. *Quicunque ex operibus legis ſunt, ſub maledicto ſunt:* illa ergo lex ſubijciebat homines maledictioni. Vnde inter eximia beneficia quæ nobis attulit Chriſtus Dominus, reputatur, quòd nos ſubtraxerit è ſubiectione & detrimento illius veteris legis: & ita Apoſtolus ibi ſubdit, *Chriſtus nos redemit de maledicto legis.* Et hoc etiam commendabat ad Roman. 7. *Nunc autem ſoluti ſumus à lege mortis in qua detinebamur, ita vt ſeruiamus in nouitate ſpiritus & non in vetuſtate litteræ.*

Vetus lex non erat noxia. Sed certè non poteſt in mentem cuiuſquam cadere, quòd lex data à Deo, fuiſſet per ſe nociua, ijs qui eam profitebantur & obſeruabant. Omnia enim quæ à Deo facta ſunt, vtique ordinata ſunt ad beneficiũ & ſalutem hominum. Dico autem ijs qui eam obſeruabant: alioqui omnis lex dici poteſt noxia illis qui eam tranſgrediuntur: quoniam reddit eos reos culpæ & obnoxios pœnæ. Sed hoc non eſt per ſe intentum legis ſeu Legiſlatoris, verùm per accidens ſequitur ex voluntate & culpa tranſgreſſorum. Iuxta hoc, aliqui exponunt loca allegata, de eo quòd vetus illa lex, ob quædam delicta iubebat reos occidi, & damnabat eos ad mortem, & ſubijciebat maledictioni. Et quidem quoad maledictionem ita explicauit idem Apoſtolus ibi ad Galat. ſubdens, *Scriptum eſt enim, Maledictus omnis qui non permanſerit in omnibus quæ ſcripta ſunt in libro legis vt faciat ea.* Et præſertim Deuter. 27. & 28. profertur maledictio aduerſus tranſgreſſores legis, & benedictio erga obſeruatores: vnde cap. 29. ſubinfert Moyſes, *Quòd propoſuerim vobis vitam & mortem, benedictionem & maledictionem, Elige ergo vitam.* Atque hoc etiam pacto inter Chriſti beneficia computari debet, quòd excuſſerit iugum illius legis adeo rigoroſæ, quæ tales pœnas ex voluntate ipſius Dei imponebat; & quòd redemerit nos ab illis maledictionibus. Alij autem magis communiter exponunt priora illa loca iuxta explicationem eiuſdem Apoſtoli ad Roman. 7., ſupponentes ſermonem eſſe de ſpirituali occiſione morte & damnatione: nempe, quia per occaſionem legis, homines violantes diuina mandata, incurrebant peccata, & fiebant rei coram Deo: & quòd lex illa iubebat tantùm, non autem adiuuabat ad faciendum, nec præbebat remedium remiſsionis.

Sed hinc poteſt inſtari: quia ſic ſaltem lex illa erat valde noxia, quoniam obligabat homines ad onera valde grauia, dum erant impotentes ad ferenda talia onera, erant deſtituti auxilijs requiſitis ad legis opera adimplenda, & remedijs ad obtinendam remiſsionem quando peccabant: vnde ſequitur, quòd conijciebantur in neceſsitatem pereundi. Propter hoc aduertendum eſt quod dicitur, ipſam quidem legem non dediſſe vires & auxilia, nec remedia. Attamen aliunde nunquam deerãt hominibus auxilia & remedia ſufficientia ad ſalutem, ſcilicet vires ad obſeruanda præcepta, & remedia ad obtinendam remiſsionem quando peccabant. Quod quidem certiſsimum eſt, iuxta generalem doctrinam traditam prima parte de prouidentia ſupernaturali Dei, & tradendam tractatu ſequenti de diuina gratia. Vnde autem darentur omni tempore hæc auxilia & remedia, dicemus poſtea hac quęſt. circa legem nouam. Quia autem non ipſamet lex vetus dabat auxilia & remedia; ideo dicitur occaſio mortis & damnationis modo explicato. *Nõ excludebat auxilia & remedia neceſſaria.*

Deinde, veterem legem fuiſſe ſaltem inutilem & nullius iuuaminis, videtur docuiſſe Apoſtolus ad Hebræos 7. expreſsis verbis, *Reprobatio quidem fit præcedentis mãdati propter infirmitatem eius & inutilitatem.* Et ad Galat. 4. loquens de obſeruantijs antiquæ legis, vocat *Infirma & egena elementa.* Satis tamen conſtat, veterem legem fuiſſe reuerà vtilem obſeruatoribus ſuis: non ſolùm quatenus per eius obſeruationem vitabant peccata quæ in eius tranſgreſsione committebantur, & conſequenter etiam ſupplicia quæ tranſgreſſoribus imponebantur: ſed etiam quia alia poſitiua commoda & emolumenta afferebat. Ita quidem paſsim expreſſum eſt in ſacris litteris, tum in ipſis libris Moſaycæ legis, tum in alijs libris ſacræ hiſtoriæ, & apud Prophetas. Paſsim enim promittuntur & narrantur ac celebrantur diui- *Erat verè vtilis.*

na beneficia & retributiones pro obſeruatione diuinæ legis, ſicut etiam proponuntur ſupplicia & flagella ob tranſgreſſionem. Loca verò illa Apoſtoli inferiùs exponemus.

Afferebat tẽporalia commoda. Ac præſertim conſtat, in illa lege promiſſa fuiſſe, & pro eius obſeruatione conceſſa, temporalia bona & commoda. Ita quoque compertum eſt in tota ſacra Scriptura, nempe de proſperitatibus temporalibus quæ proponebantur & concedebantur populo hebræo in remunerationem obedientiæ & obſeruationis erga diuinam legem: vt è contra conſtat etiã de calamitatibus quas Deus comminabatur & re ipſa immittebat ob tranſgreſſionem ſuæ legis. Vnde in libro Iudith cap. 5., Achior conſuluit Holoferni, vt exploraret an populus hebræus declinaſſet ab obſeruatione ſuæ legis, & alioqui non ſperaret illum opprimere. Hinc S.Thomas q.99. art.6. explicat, conuenienter tunc Deum procuraſſe allicere illum populum ad obedientiam ſuæ legis, promiſſis & donis temporalibus: quia procedendum erat ex ſtatu imperfecto ad ſtatũ perfectum, & in illo ſtatu alliciendi erant homines bonis tẽporalibus, quæ valde imperfecta ſunt in cõparatione ad bona ſpiritualia. *Sicut pueri*, inquit, *prouocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munuſculis: Et ideo populus ille comparatur puero ſub pædagogo exiſtenti, vt patet ad Galat.3. Pædagogus noſter fuit in Chriſto.* Et addit S.Thomas in ſolut.ad 3., quòd communis populi ſtatus, ſemper in proſperitate fuit, quandocunque legẽ adimplebant: ſed interdum particulares perſonæ, quamuis legem obſeruarent, tamen in aduerſitates aliquas incidebant, vel quia tranſiſſent ad perfectiorem ſpiritualem ſtatum, & ideo eis expediebat taliter exerceri, vt patet de ſanctis Iob & Tobia; vel quia è contrario aliqui exteriùs tantùm perficiebant apparenter opera legis, ſed interiùs non ſe rectè gerebant coram Deo. Ita ergo vetus illa Moſayca lex, per ſe promittebat temporalia bona, & afferebat temporalem vtilitatem.

An etiam ſpiritualia & æterna. Rurſus, hinc videri poteſt, nõ plus valuiſſe illam legẽ & obſeruantias ac opera eius, nec habuiſſe vllam ſpiritualem vtilitatem, non habuiſſe virtutem promerendi æternam retributionem & gloriam. Etenim hoc ad minùs colligi videtur ex illis verbis Apoſtoli: quia ob vilitatem temporalium rerum, meritò dici poſſunt, inutilia, infirma, & egena, illa mandata & opera, quæ non plus iuuant: nec alio prætextu ſic vocari & contemni poſſunt, niſi eo quòd non afferant mercedẽ æternæ gloriæ. Ideo etiam Apoſtolus ibi ad Hebræos 7. extollẽs nouum teſtamentum, inquit, *Introductio verò melioris ſpei per quam proximamus ad Deum*. Et cap. 8. *Quanto & melioris teſtamenti mediator eſt, quod in melioribus repromiſſionibus ſancitum eſt*. Hoc etiam videtur intendere S. Thomas eo art.6., ita ſcilicet veterem legem contuliſſe temporalia bona, vt non habuerit vim conferendi meliora & æterna, quia tunc populus ille non erat capax maioris perfectionis. Idemquè indicare ſolent ſancti Patres, Hieron. Dialogo 1. contra Pelagian., Auguſt. epiſt. 120., lib.18. de Ciuit.cap.11., q.33. in lib. Numeri, Bernard.ſerm.70. in Cantica, & alij, hinc aſſignantes diſcrimen veteris & noui teſtamenti.

Opera illius legis erãt verè meritoria gloriæ. Sed certum eſſe debet, veterem illam legẽ obſeruatoribus ſuis attuliſſe etiam ſpiritualem vtilitatem & meritum vitæ æternæ. Etenim omnibus hominibus & omni tempore fuit propoſita vita æterna, tanquam merces bonorum operum: & non ſolùm in ſtatu præſenti poſt aduentum Chriſti, ſed etiam ſemper antea poterant Iuſti mereri gloriam per bona opera. Certè autem inter bona opera erat obſeruatio diuinæ legis, atque adeo habere debebat ſpiritualem valorem & meritum, ſicut quæcunque alia bona opera. Atque ita priores illi fideles & ſancti probè ſciebant, ſe per quæcunque bona opera, & per obſeruationem diuinæ legis, conſequuturos eſſe vitam æternam, ac de facto virtute illorum meritorum modò regnant in cælis. Et de illis ſanctis veteris teſtamenti, præclarum teſtimonium præbet Apoſtolus ipſe ad Hebræos 11. Et cap.4. expreſſit, fuiſſe omni tempore promiſſam æternam requiem fidelibus & iuſtis. Chriſtus etiã Matth. 22. de antiquis hominibus ſanctis oſtendit reſurrectionem mortuorum, & in

ipſis

ipſis libris veteris teſtamenti Tobias cap.2. ad ſuos domeſticos dixit, *Filij ſanctorum ſumus, & vitam illam expectamus quam Deus daturus eſt his qui fidem ſuam nunquam mutant ab eo*. Sapientiæ 5. *Iuſti autem in perpetuum viuent, & apud Dominum eſt merces eorum, & cogitatio illorum apud Altiſſimum, ideo accipient regnum decoris, &c.* Iſaiæ 64. *Oculus non vidit Deus abſque te, quæ præparaſti expectantibus te.* 2. Machab.7. *Rex mundi defunctos nos pro ſuis legibus in æternæ vitæ reſurrectione ſuſcitabit*. Et quando Dauid dicebat Pſalm.18. *In cuſtodiendis illis retributio multa*, & Pſal. 118. *Inclinaui cor meum ad faciendas iuſtificationes tuas in æternum propter retributionem*; vtique reſpiciebat ad mercedem æternę gloriç. Aliaquè huiuſmodi in ſacra Scriptura habentur, quibus hæc res prorſus perſpicua redditur.

Nõ tamen ex vi illius legis. Verùm, non ex virtute ipſius veteris Moſaycæ legis, ſed ex communi ratione bonorum operum, & ex ſpiritu fidei & valore gratiæ, hanc vtilitatem & efficaciam trahebat obſeruatio illiuſmet legis. Lex enim ipſa prout per Moyſem tradita fuit, continebat ſolùm promiſſiones temporales obſeruatoribus ſuis, vt patet in tota ipſa lege: ſed non propterea auferebat illam ſpiritualem vtilitatem, quæ aliunde inerat omnibus bonis operibus ritè factis, inter quæ conſequenter veniebant illa quæ deinceps fierent ad obſeruationem illiuſmet legis. Itaque hoc pacto poſſunt intelligi verba illa Apoſtoli, de infirmitate, inutilitate, & mendicitate veteris legis. Et rurſus alia de meliori ſpe & repromiſſionibus noui teſtamenti, quod ſcilicet per ſe promittit & affert mercedem æternæ gloriæ. Hoc etiam voluerunt S. Thomas & alij Patres: quia nimirum non ipſa lex Moyſis per ſe afferebat vitam æternam, ſed ſiſtebat in temporalibus commodis, nec pro illo tempore conferebatur gloria, ſed reſeruabatur in futurum: at lex Chriſti per ſe affert cæleſtia bona æternamquè gloriam, vt magis poſtea de ipſa lege Chriſti explicabitur.

An vetus lex iuſtificabat. Tandem ergo dubitatur & quæritur, num vetus lex habuerit vim iuſtificandi: de qua re agit S. Thomas q.100. art.12. & q. 103. art. 2. Et ex vna parte ſatis clarè Apoſtolus docere & inculcare ſolet, veterem legem non habuiſſe virtutem iuſtificandi. Ad Roman. 3. *Ex operibus legis non iuſtificabitur omnis caro coram illo*: & infra, *Arbitramur enim iuſtificari hominem per fidem ſine operibus legis*. Et cap. 4. *Si enim Abraham ex operibus iuſtificatus eſt, habet gloriam, ſed non apud Deum*: & infra, *Si enim qui ex lege, hæredes ſunt, exinanita eſt fides, abolita eſt promiſſio, lex enim iram operatur.* Item ad Galat. 2. *Scientes autem, quòd non iuſtificatur homo ex operibus legis*: & infra, *Si enim per legem iuſtitia, ergo Chriſtus gratis mortuus eſt*. Et cap 3. *Quoniam autem in lege nemo iuſtificatur apud Deũ, manifeſtum eſt.* Demum ad Hebr 9. *Munera & hoſtiæ offeruntur, quæ non poſſunt iuxta conſcientiam perfectum facere ſeruientem.* Ex quibus omnibus perſpicuum prorſus videtur, veterem illam legem eiuſq. opera nõ habuiſſe vim iuſtificãdi.

At ex alia parte idem Apoſtolus ad Roman. 2. apertè etiam inquit, *Non enim auditores legis iuſti ſunt apud Deum, ſed factores legis iuſtificabuntur*: & infra, *Circumciſio quidem prodeſt ſi legem obſerues*: & alia proſequitur quibus docere intendit, non ſufficere quidem notitiam legis, ſed tamen multum valere obſeruantiam legis. Et eodem illo cap.9. ad Hebræos, *Si enim ſanguis hircorum & taurorum, & cinis vitulæ aſperſus, inquinatos ſanctificat ad emundationem carnis*. Item Iacobus Apoſt. cap. 2. *Abraham pater noſter nonne ex operibus iuſtificatus eſt? Videtis, quoniam ex operibus iuſtificatur homo, & non ex fide tantùm? Similiter & Rahab meretrix nonne ex operibus iuſtificata eſt?* Atque in ipſamet veteri lege ſæpè inuenitur, quòd per quædam ſacrificia aut alias ceremonias dicebantur homines ſanctificari, emundari, dicebantur expiari peccata & delicta. Interdum etiam dictum eſt, quòd obſeruantes diuina mandata & iudicia viuerent in eis, vt Leuitici 18, Ezechielis 20., & alibi: vita autem ſpiritualis habetur per iuſtificationem gratiæ. Demum ideo Dauid paſſim in Pſalmis diuina mandata vocat iuſtitias & iuſtificationes; quia dum obſeruantur, faciunt hominem iuſtum, iuſtificant animam.

Et vlteriùs ſuadetur ex dictis: quia ſi opera legalia erant meritoria gloriæ, vtique ſimul merebantur augumentum gratiæ iuſtificantis: & ſi in illa lege extabat remedium pro remiſſione peccatorum, vtique erat pro obtinenda gratia iuſtificante. Imò poterant etiam prodeſſe ſuffragia viuorum pro defunctis: vt patet 2. Machab. 12., vbi commendantur oblationes & ſacrificia pro defunctis, & dicitur, *Sancta & ſalubris eſt cogitatio, pro defunctis exorare, vt à peccatis ſoluantur*. Et ſic omnis alia ſpiritualis vtilitas quæ ineſt poſt aduentum Chriſti bonis operibus, inerat etiam tempore veteris legis.

Non iuſtificabāt ex opere operato.

Ad hæc concilianda, & rem ipſam explicandam, diſtinguere oportet duplicem modum quo lex dici poſſit iuſtificare: nempe vno modo per inſtitutionem ſacramentorum, quæ ex opere operato conferunt gratiam iuſtificantem: alio modo per exercitationem operum, quæ ex opere operantis de condigno merentur, aut de congruo diſponunt ad gratiam. Primo modo, vetus moſayca lex ſimpliciter non iuſtificabat, hoc eſt ſacramenta illius legis non conferebant gratiam. Hoc quidem nunc ſupponimus: ſtatuendum autem ex profeſſo erit loco magis proprio 3. parte de Sacramentis. Et in hoc ſenſu intelliguntur ad minùs illa teſtimonia Apoſtoli de imbecillitate veteris legis. Neque obſtant alia teſtimonia Scripturæ oppoſita: quæ vel tantùm denotant ſanctificationem & emundationem ſeu expiationem quandam externam & legalem, id eſt vt homines poſſent ingredi tabernaculum vel templum, aut caſtra vel ciuitatem, aut quid aliud agere poſſent iuxta varios ritus illius legis: quod ſanè expreſſit Apoſtolus illis verbis, *Inquinatos ſanctificat ad emundationem carnis*. Vel ad ſummum denotant iuſtificationem per modum meriti aut diſpoſitionis ex opere operantis. Sacramentum tamen circunciſionis habebat talem valorem, vt illo iuſtificarentur paruuli ab originali peccato, ac reciperent gratiam ſanctificantem: & dici poteſt quòd id perficeret tanquam morale ſignum ex opere operato. Sed prorſus circunciſio hoc non habebat tanquam ſacramentum inſtitutum in lege Moſayca, ſed tanquā iampridē inſtitutū ad Abraham, ſiue tanquam remedium in ſtatu legis naturalis: quod quidem in primæua ſui inſtitutione poterat eſſe varium, ſed poſtea fuit à Deo ita determinatum pro poſteritate Abrahami. Vnde dixit Chriſtus Dominus Ioann. 7. *Moyſes dedit vobis circunciſionem, non quia ex Moyſe eſt, ſed ex Patribus*. Et ideo non plus valebat quoad ſanctificationem internam circunciſio in poſteris Abrahami, quàm quicunque alius modus remedij ſalutaris apud alias nationes; ſed ſolùm præualebat quoad externam ſeparationem illius populi ad cultum Dei. Vnde dixit Apoſtolus ad Roman. 3. *Quid amplius Iudæo eſt, aut quæ vtilitas circunciſionis? Credita ſunt illis eloquia Dei*. Itaque, quando alioqui vetera ſacramenta dicuntur infirma egena & vacua, intelligitur de ſacramentis Moſaycæ legis, non autem de remedio communi legis naturæ, atque adeo nec de circunciſione quatenus erat tale remedium. Quod totum conſtabit in proprio tractatu de Sacramentis.

Opera illius legis iuſtificabāt ex merito operātis.

Secundo modo, ſcilicet ex opere operantis, fatendum omnino eſt, opera veteris legis, ſicut & quæcumque opera bona, dummodo fierent cum debitis cōditionibus, ſemper habuiſſe talem virtutem iuſtificandi, vt in homine quidem iuſto augerent per meritum de cōdigno gratiam iuſtificantem. Etenim hoc augmentum ſemper eodem modo ſe habuit concomitanter cum augmento gloriæ, ferens quoque ſecum accretionem aliarum virtutum infuſarum: & promiſſiones diuinæ de hac re, ac definitiones etiam noſtrorum Conciliorū, ſpecialiter Concilij Tridentini ſeſſ. 6. de Iuſtificatione, procedunt vtique de omni tempore & de omnibus iuſtorum operibus ritè factis. Rurſus, actus perfectæ pœnitentiæ, id eſt contritionis, ſeu dilectionis Dei, ſupponens fidem & ſpem, ſemper habebat talem virtutem, vt per modum diſpoſitionis obtineret primam iuſtificationem à peccato. Certè enim, ideo ſemper Deus exhortabatur homines ad pœnitentiam & conuerſionem, & promittebat remiſſionem peccatorum. Et ita dicebat apud Ezechiel. 18., *Si impius*

egerit

egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis ſuis, vita viuet & non morietur, omnium iniquitatum eius non recordabor. Et Concil. ipſum Trident. ſeſſ. 14. cap. 4. de Pœnit. ideo dixit, *Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus neceſſarius:* quia vtique omni tempore & in omni lege poterat homo mediante contritione iuſtificari & obtinere veniam peccatorum.

Non tamē ipſa lex iuſtificabat.

Sed adhuc tamen dicendum eſt, quòd non ipſa lex hoc modo iuſtificabat, neq; quoad augmentum gratiæ, neque quoad primam iuſtificantem gratiam. Tum nempe quia non ex vigore ipſius legis bona opera habebant talem valorem quo merebantur vel impetrabant gratiam: ſed habebant aliunde, nempe ex inſtitutione diuina qua eleuauit naturam humanam ad finem & ſtatum ſupernaturalem: quæ inſtitutio fuit vniuerſalis pro omni tempore, & fuit ab initio ante ipſam veterem legem. Tum etiam quia non ipſa lex conferebat vires ad exercenda illa opera, ſicut oportebat ad obtinendā iuſtificationis gratiam: ſed lex docebat ſolùm & iubebat: requirebantur autem aliæ vires & auxilia ad perficienda ea ipſa quæ proponebantur per legem, quæ vires præbebantur per gratiam auxiliantem. Addunt aliqui aliam rationem, quia non ipſa lex Moſayca præcipiebat actus contritionis ſeu dilectionis Dei requiſitos ad iuſtificationem. Sed quamuis hæc obligatio non inceperit a lege Moyſis, ſed fuerit ab initio ex ipſa inſtitutione ſtatus ſupernaturalis: tamen fuit poſtea inſerta in lege Moyſis, ſicut & alia præcepta moralia quæ tradita fuerunt in Decalogo. Et hoc quidem præceptum dilectionis, vel contritionis, cenſetur reduci ad primum Decalogi, vel ad illud ſupponi. Ac per ſe expreſſum fuit Deuter. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo &c.* Vnde Chriſtus Dominus Matt. 22. interrogatus, *Quod eſt mandatū magnum in lege?* reſpōdit, *Diliges Dominum Deum tuum, hoc eſt maximum & primum mandatum.* Atque D. Tho. quæſt. 100. art. 10 vltrò concedit præceptum dilectionis Dei in veteri lege. Et præterea, alia præcepta purè poſitiua quæ iniuncta fuerunt in lege Moyſi, coniunctam habebant in ſui obſeruatione iuſtificationem quoad augmentum gratiæ. Itaque lex quidem ipſa Moſayca præcipiebat tales actus, quibus homo iuſtificabatur. Sed tamen non dicebatur lex ipſa iuſtificare, ob alias duas rationes allatas. Quomodo autem in hoc differat & excellat lex noua & euangelica, dicemus poſtea de ipſa lege noua.

Conciliātur loca Scripturæ.

Et iuxta hæc intelligi atque conciliari debent loca Scripturæ quæ inter ſe videbantur oppoſita. Etenim alia denotant, quòd vetus lex per ſua opera non iuſtificabat: ideſt non ex vi ſua dabat operibus valorem & meritum ad obtinendam iuſtificationem, non ex ſe dabat vires, nec per ſe ſufficiebat, ad hoc vt homo faceret illa opera quibus iuſtificaretur. Alia vero denotant, quòd reuera opera legis conferebant & requirebātur etiam ad iuſtificationem: quoniam aliunde homo accipiebat à Deo vires & auxilia ad perficienda illa opera, & inde etiam ipſa opera capiebant valorem & meritum ad iuſtificationem. Denique denotatur interdum, quòd opera legis iuſtificabant formaliter, ideſt, reddebāt hominem iuſtum: ſumendo nempe iuſtitiam pro actuali exercitio bonorum operum: quo pacto vocamus iuſtos & probos, illos qui obſeruant diuina mandata. & non committunt illicita. Sicque notauit S. Tho. ibi quæſt. 100. a. 12. *Si accipiatur iuſtificatio pro exequutione iuſtitiæ, ſic omnia præcepta legis iuſtificabant.* Addique poteſt, & ſic vocabantur iuſtificationes.

SECTIO QVARTA

De Obligatione & Duratione Veteris legis.

Obligabat vetus lex populum Hebræorum.

OBligabat ſine dubio vetus illa lex populum Hebræorum ad ſui obſeruationem. Hoc enim eſt generaliter de ratione omnis legis: & expreſſum eſt ſpecialiter de illa lege, tum in ijſdem libris Moyſis, tum apud alios Prophetas. Et adſtringebat illa lex tum in foro externo quoad ciuilem gubernationem & adminiſtrationem, qua legitimi Principes & Magiſtratus cogerēt ſubditos ad obſeruandam illam legem: tum in foro in-

terno & in conſcientia, ita vt quiſque teneretur coram Deo obſeruare omnia præcepta illius legis ad ſe ſpectantia. Et hæc obligatio erat vtique ex genere ſuo grauis ſub reatu culpæ mortalis: ex leuitate autem materiæ poterat eſſe leuis & ſub reatu culpæ tantùm venialis: ſicut nempe contingit in alijs legibus & præceptis.

Qualiter obligabat ad quaſdam pœnas.

Imponebat quoque lex illa & taxabat pro varijs delictis certas pœnas, vt videre eſt Exodi 21. & 22., Leuitici 24., Deuter. 25., & alijs in locis. Vnde illa lex obligabat Iudices & miniſtros ad infligendas & exequendas tales pœnas, obligabat etiam Reos ad illas patiendas quando eis iuſtè infligebantur. Non tamen obligabat vllum delinquentem, vt ſtatim ex ſe ipſo tales pœnas aſſumeret. Etenim, licèt Deus potuiſſet cum tali rigore præcipere & obligare, vt quiſque ex ſe pœnam in ſe exequeretur, etiam ſcilicet pœnam mortis, quoniam eſt abſolutus Dominus vitæ & mortis, & poterat vnumquemque conſtituere tanquam miniſtrum & exequutorem in ſe ipſo ad infligendam mortem: quod quidem non poſſunt humani Reges & Iudices: tamen non ita de facto præcepit, nullumquè verbum eſt in illa lege quod talem rigorem indicet. Et præſertim quoad pœnas corporales, mortis, mutilationis, aduſtionis, flagellationis, nullum poteſt eſſe dubium. Quoad pœnas autem quaſdam pecuniarias & ſimiles, vt Exodi 22. *Si quis furatus fuerit bouem & ouem, & occiderit vel vendiderit, quinque boues pro vno boue reſtituet, & quatuor oues pro vna oue*; etiam inquam putandum eſt, non obligaſſe ipſo facto in conſcientia, niſi inquam quantum per ſe obligabat naturalis lex de reſarciendo damno illato: ſed tamen quoad illud augmentum quod propriè addebatur in pœnā, non vrgebat obligatio ipſo facto; quia id debuiſſet eſſe ſatis expreſſum, quod non eſt.

Qualiter obligabat ad ſeruādā quędā impedimēta.

Inſtituta etiam erant in illa lege quædam impedimenta, & quædam immunditiæ, quæ arcebant homines à ſacris miniſterijs, vel ab ingreſſu templi, aut à conuictu ipſo & commercio aliorum, vt videre eſt in Leuitico. Et quoad hæc quidem, homines obligabātur ipſo facto in conſcientia, vt ſcilicet abſtinerent ab ijs actionibus quæ ob talia impedimenta eis prohibebantur. Sicut dictum eſt Leuitici 12. de femina recenti partu, *Omne ſanctum non tanget, nec ingredietur in Sanctuarium, donec impleantur dies purificationis ſuæ*. Et cap. 21. de Leuitis dictum eſt, *Qui habuerit maculam non offeret panes Deo ſuo, nec accedet ad miniſterium eius, ſi cæcus fuerit, ſi claudus, &c.* Verùm huiuſmodi impedimenta non fuerunt inſtituta in pœnam, ſed ob reuerentiam quandam diuini cultus: ſiquidem non imponebantur ob moralem culpam, ſed ad ſummū ob naturalem aliquem defectum: erantquè ſicut aliæ ceremoniæ & ritus illius legis, per ſe obligantes ad ſui obſeruationem, omnes & ſingulos ad quos ſpectabant. Huiuſmodi etiam erant impedimenta quædam Matrimonij præſcripta in illa lege, vt dictum eſt Leuitici 18. *Omnis homo ad proximam ſanguinis ſui non accedat, vt reuelet turpitudinem eius*; & conſequenter ibi deſignantur gradus coniunctionis, in quibus Matrimonium vetabatur: vnde in illis gradibus prohibitis, fuiſſet ipſo facto nullum & irritum.

An obligabat cum quocūque diſpendio.

Dubitari autem poteſt, num lex illa in ſuis præceptis obligaret homines ad ſui obſeruationem cum quocumque periculo & diſpendio, etiam vitæ. Et ex vna parte videtur affirmandum: quia idcirco Eleazarus & ſeptem pueri vna cum matre 2. Machab. 6. & 7. conſtanter tolerarunt varia tormenta & mortem ipſam, ne contra legis iuſſionem carnem porcinam manducarent. Et lib. 1. cap. 2. narratur, quoſdam ex Iudæis permiſiſſe potiùs ſe occidi in die ſabbati, ne obſeruantiam illius diei laborando & repugnādo violarēt. Et propterea Chriſtus ipſe Matth. 26. dixiſſe videtur, *Orate vt non fiat fuga veſtra in hieme vel ſabbato*: quia nimirum in die ſabbati non licebat Iudæis iter agere, niſi per vnum aut duo milliaria: & ideo Actor. 1. dicitur mons Oliueti diſtare ab Ieruſalem itinere ſabbati. At ex alia parte videtur negadum, legem illam obligaſſe cum tanto rigore: quia apud ipſos quoque Machabæos lib. 1. cap. 2. narratur, pios, & fideles viros qui pro defenſione diuinæ legis arma ſumpſerant, deliberaſſe pugnare etiam in die ſab-

die ſabbati, vt ſe defenderent. Et Chriſtus Dominus Matth. 12. excuſauit diſcipulos ſuos, qui in die ſabbati colligebant ſpicas vt manducarent. Et ad Phariſæos ipſos dixit, *Quis erit ex vobis homo, qui habeat ouem vnam, & ſi ceciderit hæc ſabbatis in foueam, nonne tenebit & leuabit eam?* Sic etiam, quamuis non liceret comedere panes propoſitionis, niſi ſolis Leuitis ex Numeri 18., tamen in caſu neceſsitatis Dauid cum comitibus accepit ab Achimelech Sacerdote panes ſanctos vt eos comederet 1. Reg. 21. *Dedit ergo ei Sacerdos ſanctificatum panem, neque enim erat ibi panis, niſi tantùm panes propoſitionis, qui ſublati fuerant à facie Domini.* Vnde etiam Chriſtus Dominus Matth. 12. attulit hoc exemplum, *Non legiſtis, quid fecerit Dauid, quando eſuriijt, & qui cum eo erant, quomodo intrauit in domum Dei, & panes propoſitionis comedit, quos non licebat ei edere, neque his qui cum ipſo erant, niſi ſolis ſacerdotibus?*

Ita obligabat in caſu confeſsionis fidei, & nõ aliàs.

Propter hæc dicendum eſt, obligaſſe quidem illam legem ad ſui obſeruationem cum quocumque diſpendio & periculo, etiam vitæ, quandocumque adigebatur quiſpiam ad violationem illius legis in contemptum & odium eius. Et ita verè obligabantur Eleazarus & alij, qui vexabantur à Tyranno, vt recederent à ſua lege, &, tranſirent ad ritus Gentilium. Vbi maximè vrgebat præceptum confeſsionis fidei. Et hoc pacto obligant non ſolùm leges diuinæ, ſed etiam humanæ, vt antea vidimus. Secluſa autem hac cauſa non obligabat illa lex ſemper cum tanto rigore, quinimò facilè poterant occurrere caſus, non ſolùm tanti periculi, ſed etiam alicuius grauis damni, in quibus licitum & honeſtum eſſet agere oppoſitum: vt patet in illo exemplo, ſi ouis cecidiſſet in foueam. Quare priores illi Machabæi qui noluerunt ſe defendere in die ſabbati, non id fecerunt ex vera obligatione: ſed ex nimio quodam zelo, vel ex ſimplicitate, ſicut ipſi dixerunt, *Moriamur in ſimplicitate noſtra.* Vnde poſtea alij prudenter & piè deliberarunt pugnare & ſe defendere. Et Chriſtus eo loco, vel reſpexit ad ſimilem ſimplicitatem eorum qui fortè ſic putarent: Vel, vt exponit Abulenſ. q. 121. in cap. 24. Matthæi: quia Chriſtiani ſcientes imminens periculum, & fugere volẽtes, impedirentur aut mulctarentur à Iudæis neſcientibus tale periculum, & putantibus illos violare ſabbatum. Potuiſſet quidem Deus obligare cum tali rigore; vt in quocumque periculo tenerẽtur homines obſeruare quamcumque ex illis legibus: quam tamen poteſtatem non habent humani legiſlatores quoad omnes ſuas leges: tamen de facto non ita obligauit, dum id non expreſsit. Quàm graue autem damnum aut periculũ ſufficeret excuſare illos homines ab obſeruatione præcepti occurrentis, prudenti arbitrio pro varietate rerum & ipſorum præceptorum diſcernendum erat; ſicut nempe in alijs poſitiuis legibus humanis.

Neutiquã obligabat alias nationes.

Hactenus vidimus quatenus illa lex obligabat populum Hebræorum. Nunc dicendum ſupereſt, obligaſſe ſolum illum populum, & non alias nationes. Ita docet S. Thomas q. 98. art. 4. & 5., alijquè omnes pro certo ſupponunt. Etenim lex illa ſimpliciter data fuit ſolis Iſraelitis, ſcilicet deſcendẽtibus à Iacob, vt patet expreſsè in illa lege. Nec vſquam fuit expreſſum, vt obſeruari deberet ab alijs, vel quòd eſſet omnibus neceſsaria ad ſalutem, aut quid ſimile, ex quo talis obligatio poſsit ad alios extendi. Nec fuit iniunctum, vt lex illa proponi & promulgari deberet alijs gentibus & nationibus. Vnde de ſolis Iſraelitis dixit Apoſtolus ad Roman. 9., *Quorum eſt teſtamentum & legiſlatio.* Et præceptum circunciſionis antea datum ad Abraham Geneſ. 17., determinatè fuit datum pro ſola eius poſteritate: ſoli autem illi qui ſuſcipiebant circunciſionem, debebant & poterant obſeruare reliquam legem, vt expreſsit Apoſtolus ad Roma. 3., *Quid ergo amplius Iudæo eſt aut quæ vtilitas circunciſionis? Credita ſunt illis eloquia Dei.* Sed nec etiam omnes qui circuncidebatur, tenebantur obſeruare illam legem: quia cùm Abraham habuerit duos filios, ſcilicet Iſmael & Iſaac; & rurſus Iſaac hebuerit alios duos, ſcilicet Eſau & Iacob; ad ſolos deſcendentes ex Iacob data fuit lex in manu Moyſis vt eos obligaret. Poterant tamen etiam extranei, ſi volebant, aggregari ad populum Hebræo-

bræorum, & ſucipere circuncisionem, & ſe ſupponere illi legi, ijquè dicebantur Proſelyti. Sic Exodi 12. dictum eſt, *Quòd ſi quis peregrinorum in veſtram voluerit tranſire coloniam, & facere Phaſe Domini, circuncidetur priùs omne maſculinum eius, & tunc ritè celebrabit, eritquè ſicut indigena terræ.* Itaque nullus poterat admitti niſi mediante circuncisione. Sed quicumque circuncidebatur ex animo ſuſcipiendi legem, obligabatur poſtea tota lege, ſicut ipſi Hebræi, vt notauit Apoſtolus ad Galat. 5. *Teſtificor omni homini circuncidenti ſe, quòd debitor eſt vniuerſæ legis faciendæ.* Poterant quoque alij Principes & Magiſtratus apud ſuos populos aſſumere ex illis legibus & præceptis, quæ vellent imponere ſuis ſubditis, inquantum ſe extendit humana poteſtas legislatiua: & tunc apud illos fuiſſent leges humanæ, non autem diuinæ, ſicut erant apud Hebræos.

Conuenienter fuit data ſoli populo Hebræorum.

Explicat autem rationem S. Thomas, ob quàm conuenienter Deus dederit legem ſoli illi populo, illumquè ſolum ea lege obligauerit: non quidem ob meliorem diſpoſitionem illius populi, vel ob merita Patrum: ſed quia cùm miſſurus eſſet Chriſtum in mũdum ad redemptionem totius generis humani, ſua gratuita electione elegit Abrahamum, ac rurſus ex deſcendentibus Abrahami Iacob, vt inde Chriſtus naſceretur, ac deinde in illo populo conuerſaretur. Et interim conueniens fuit, apud illum populum extare peculiarem quendam cultum Dei, quo præpararentur ad aduentum Chriſti; & exerceri illa ſacrificia aliaquè inſignia opera, quibus præfigurarentur myſteria Chriſti; ac proferri diuina Prophetarum oracula, quibus prænunciabãtur eadem myſteria. Vnde quamuis ille populus grauaretur onere legis, cui non ſubdebantur aliæ nationes: tamen ſimpliciter melioris conditionis & maioris dignitatis erat ille populus, quia magis coniũgebatur cum Deo: vt affert S. Thomas art. 5. ad 2. ex Deuter. 4. *Quæ eſt enim alia gens ſic inclyta, vt habeat ceremonias, iuſtaquè iudicia, & vniuerſam legem, quam ego proponam hodie ante oculos veſtros?*

Nullatenus obligauit Gentiles qui conuertebantur ad fidẽ Chriſti.

Atque hinc manifeſte ſequitur, quòd multò minùs illi qui ex Gentilitate conuertabantur ad fidem Chriſti, obligabãtur tunc ſuſcipere & obſeruare legem Moſaycam: non ſolùm inquam quia talis lex tunc abroganda erat, vt poſtea dicemus: ſed quia nullatenus ad Gentiles extendebatur. Neque Chriſtus Dominus, requiſiuit aut iuſsit, vt Gentiles deberent tranſire per legem illam veterem ad ſuam nouam: non impoſuit iugũ Moſaycæ legis ſuis ſectatoribus: non coarctauit ſuam fidem & gratiam ad ſolos profeſſores Moſaycæ legis: ſed venit vniuerſaliter & immediatè pro ſalute omnium, tàm Gentilium quàm Iudæorum. Miſitquè ſuos Apoſtolos in vltimis ſuis verbis apud Matthæum, dicens, *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*: & nullatenus dixit, vt ſimul etiam circuncideret eos. Quare vehementer errabant illi qui ab initio ex Iudaiſmo accedebant ad Chriſtum, dicentes ad alios qui ex Gentilitate conuertebantur Actor. 15. *Quia niſi circuncidamini ſecundùm morem Moyſi, non poteſtis ſaluari*; & rurſus, *Quia oportet circuncidi eos, præcipere quoque ſeruare legem Moyſi.* Sed ſapienter Apoſtoli diuino edocti ſpiritu, in Concilio Ieroſolimis habito, declararunt, nequaquam fuiſſe talem obligationem Moſaycæ legis & circunciſionis imponendam fidelibus ex gentilitate conuerſis: ijſquè ſcripſerunt, *Viſum eſt Spiritui ſancto & nobis, nihil vltra imponere vobis oneris.* Et Apoſtolus Paulus in Epiſt. ad Roman. & in Epiſt. ad Galat. ex profeſſo ſcripſit pro hac veritate, ideoquè imbecillitatem veteris legis nitebatur oſtendere.

Quandiù durare debat?

Solùm quærendum ſupereſt, quandiu Moſayca illa lex obligaret ipſos Hebræos, an etiam poſt aduentum Chriſti, an etiam illos qui deinceps credebant & credituri erant in Chriſtum, an ſaltem illos qui noluerunt & nolunt ſuſcipere fidem Chriſti. Hoc iam ſpectat ad durationem illius veteris legis. Et pro parte affirmante dubitari poteſt: non ſolùm quia de communi ratione legis eſt perpetuitas, vt ab initio dicebamus: ſed ſpecialiter lex diuina, cùm à ſupremo & ſapientiſſimo legiſlatore condita ſit, debet eſſe perpetua & immutabilis, ac ſemper durare, quandiù permanet mundus, & in mundo populus Iſraeliticus cui data fuit

ta fuit. Et expreſsè à Deo ipſo de circuncifione dictũ fuit Geneſ. 17. *Erit pactũ hoc meũ in carne veſtra in fœdus æternum*: & de obſeruatione ſabbati Exodi 12. *Cuſtodietis diem iſtam in generationes veſtras ritu perpetuo*: ac ſine dubio idem intelligi debebat de omnibus & ſingulis alijs partibus illius legis. Ac in vniuerſum Pſal. 104. *Statuit illud Iacob in præceptum & Iſrael in teſtamentum æternum*. Et Baruch 4. *Hic liber mandatorum Dei & lex quæ eſt in æternum*.

Solùm vſque ad legem nouã. Hæc tamen nihil obſtat. Nam de ratione legis poſitiuę in communi, nõ erat abſoluta perpetuitas & immutabilitas, ſed ſolùm ſecundùm quid, ideſt donec à legiſlatore reuocetur; vt explicauimus q. 90. ſect. 5., vbi id etiam attigimus in ſpeciali de poſitiua lege diuina. Itaque inde ad ſummum ſequitur, veterem legẽ debuiſſe durare vſque dum à Deo ipſo reuocaretur, nec potuiſſe aliter deſinere & ceſſare. In eodemquè ſenſu intelligenda ſunt illa loca Scripturæ, in quibus vocabatur fædus & teſtamentum æternum, ritus perpetuus, lex æterna; nempe vſque dum ab ipſo Deo abrogaretur; ſiue vſque ad alium nouum ſtatum, in quo ſuccederet aliud nouum teſtamentum & fædus, nouus ritus, noua lex. Et in idem redit expoſitio quam indicat D. Thomas hic quæſt. 103. art. 3. ad 1. pro illo loco Baruch, & quam tradidit Auguſt. quæſt. 31. in Geneſ. & q. 43. in Exodum: veterem legem dictam eſſe perpetuam & æternam; quia duratura erat vel in ſe, vel in alia lege quam præfigurabat & ſignificabat: inquantum ſcilicet ea quæ in veteri teſtamento ordinata fuerunt, erant vmbra & figura myſteriorum Chriſti quæ gerenda erat in nouo teſtamento; vnde dici potuerunt æterna quoad veritatem ipſam quam ſignificabant. Qualiter autem reuera mutata & abrogata fuerit vetus lex per legem nouam, & de quibuſdam conditionibus ſpectantibus ad hanc mutationem; ſubinde in conſequentibus agemus circa ipſam legem nouam, in comparatione ad veterem.

SECTIO QVINTA.

De Varijs Præceptis Veteris legis.

AGit de hac re prolixè ſatis S. Thomas quæſt. 99., in qua diſtinguit genera præceptorum quæ in veteri illa lege tradebantur; & alijs deinceps quæſtionibus, in quibus ſingillatim ac per partes agit de ijs generibus præceptorum.

Ac tria quidem diſtinguit genera præceptorũ, videlicet præcepta moralia, ceremonialia, & iudicialia. Quã partitionẽ tàm ſacri Expoſitores quàm alij Theologi communiter approbarunt. Et videntur ità diſtinctè ſignata fuiſſe Deuter. 6. *Hæc ſunt præcepta, & ceremoniæ, atque iudicia, quæ mandauit Dominus Deus veſter, vt docerem vos, & facietis ea*. Et alijs in locis ſolent ſub hac partitione nominari. Vbi communi nomine præceptorum intelliguntur ſpecialiter præcepta moralia, nomine ceremoniarum præcepta ceremonialia, & nomine iudiciorum iudicialia. Quamuis interdum in alijs locis non ſeruetur hæc diſtributio ſignificationis in his nominibus, vt aduertit S. Tho. art. 4. ad 2. Ratio autem ac ſufficientia huius partitionis eſt, quia alia pręcepta data fuerunt ad dirigendas humanas actiones in honeſtate & probitate morum, & hæc dicuntur moralia. Alia data fuerunt ad certum ritum colendi & honorandi Deum. Hæc dicuntur ceremonialia, ex latino nomine ceremoniæ; vt adducit S. Tho. quæſt. 99. art. 4. Vel tanquam dona Cereris, eo quòd primùm ex frugibus cæperunt dona offerri Deo. Vel quia dum quondam Roma à Gallis direpta fuit, ſacra Romanorum delata fuere ad oppidum quoddam propinquum vocatum Cere, & inde dictæ ſint ceremoniæ. Alia demum præcepta data fuere ad exercendum certum modum iuſtitiæ & commercij inter homines, & hæc optimè dicta ſunt iudicialia. *Tria erãt genera præceptorum, Moralia, Ceremonialia, & Iudicialia.* Iuxta hanc partitionem intelligit quoque S. Tho. art. 4., dictum fuiſſe ab Apoſtolo ad Roman. 7. *Mandatum ſanctum, & iuſtum, & bonum*: ita videlicet, vt ſanctum referatur ad præcepta ceremonialia.

lia, iuſtum ad iudicialia, bonum ad moralia.

Non deſignatur alia per Teſtimonia, Iuſtificationes, & Mandata

Præter hæc nomina, inueniuntur etiam in ſacris litteris ad hanc rem ſpectantia, Teſtimonia, Iuſtificationes, Mandata: de quibus explicat S. Thomas art. 5., non denotare alia diſtincta genera præceptorum. Sed per teſtimonia intelligi quædam præambula indicantia auctoritatem Dei præcipientis: per iuſtificationes intelligi promiſsiones præmij & comminationes pœnæ, vbi oſtenditur Deus iuſtus: per mandata verò, quæ ſpecialiter Deuter. 6. diſtinctè nominantur præter præcepta ceremonias & iudicia, intelligi quædam quę iniungebantur, non vt præcisè debita, ſed propter melius, nempe tanquam conſilia; vt illud Exodi 22., *Si pignus acceperis veſtimentum à proximo tuo, ante ſolis occaſum reddas ei*. Vel per mandata, intelligi ea quæ per alios ſuperiores imponerentur, ad differentiam præceptorum quæ per ſe à Deo lata erant. Certè autem, tàm nomine mandatorum, quàm teſtimoniorum; & iuſtificationum, paſsim aliàs intelliguntur amplè omnia diuina præcepta, & tota lex: vt de iuſtificationibus fatetur ipſe D. Thomas, *Omnia præcepta legis poſſunt dici iuſtificationes, inquantum ſunt exequutiones legalis iuſtitiæ*. Itaque quocunque modo, hæc alia nomina non important vlla diſtincta præcepta diuina, præter tria genera dicta.

Num addi debeat præcepta ſupernaturalia.

Dubitarunt tamen aliqui, addi debere aliud genus, nempe præcepta ſupernaturalia & theologalia, ſcilicet fidei ſpei & charitatis, ſicut diſtinguuntur virtutes theologales a moralibus. Etenim ſupponi debent hæc præcepta extitiſſe in veteri lege, quæ vtique erant principaliſsima omnium: at non apparet in quo illorum generum aptè dici poſsint includi. Quod de ceremonialibus eſt ſatis perſpicuũ. De moralibus verò mox dicemus includi omnia in Decalogo: ſed non videtur in vllo præcepto Decalogi iuberi, vt credamus, ſperemus, & diligamus Deum. Propter hoc quidam dicebant, verè non fuiſſe lata talia præcepta in ipſa veteri lege ſcripta, ſed præcisè contenta fuiſſe in lumine interuo cuiuſque, ſicut antequam traderetur illa lex. Aliqui verò non dubitarunt admittere in illa lege hoc aliud genus præceptorum, diſtinctum à genere moraliũ: aut ſub genere moraliũ diſtinctum à præceptis Decalogi. Et vtuntur illa adnotatione D. Tho. art. 5.; dum diſtinguit teſtimonia & iuſtificationes ab illis tribus generibus præceptorum: quaſi ſcilicet per teſtimonia intelligantur ſpecialiter præcepta fidei, & per iuſtificationes pręcepta ſpei, & charitatis, & ſic etiam pœnitentiæ. Atque ita diſcurrit Vaſq. q. 99. ſuper art. 5.

Continentur inter moralia.

Sed potiùs præſtabit dicere, hæc præcepta verè extitiſſe in illa lege, & contineri ſub genere moralium, & includi in primo Decalogi. Etenim præceptum ſaltem dilectionis & charitatis, tam ſolemniter ante omnia expreſſum habetur Deuter. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo &c.*, vt meritò Chriſtus Dominus poſtea pronunciauerit, hoc fuiſſe primum & maximum mandatum in lege: & ita iam notauimus ſect. 3. Præcepta verò fidei & ſpei, vtique continentur in ipſamet doctrina & reuelatione diuina, & in ipſa promiſsione præmij: dum enim Deus proponit ſuas reuelationes & promiſsiones, planè iubet vt credamus & ſperemus: & dum manifeſtabat ſe ipſum vt doctorem & remuneratorem, maximè præcipiebat ſibi credi & in ſe ſperari. Continebantur que hæc præcepta ſub genere moralium: ſiquidem hoc nomen amplè ſumitur pro omnibus præceptis quæ habebantur ex ipſo lumine rationis, adiũcto etiã lumine fidei, vt notauit Caiet. quæſt. 100. ſuper art. 1. Et non dicuntur præcepta moralia ad diſtinctionem ſupernaturalium & theologalium, ſed ſolùm ad diſtinctionem ceremonialium & iudicialium. Vnde benè per hæc tria genera fit diuiſio adæquata. Ac tandem ſupponendo, quòd omnia præcepta moralia includantur in Decalogo; vt mox ſeparatim dicemus, optimè hæc præcepta theologalia quæ verſantur proximè circa Deum, continentur primo loco in Decalogo, in quo ante omnia iubetur id quod eſt debitum erga Deum. Et quidem in illis ipſis verbis quibus traditum eſt primum præceptum Decalogi Exodi 20., obſeruari poſſunt hæ omnes iuſsiones. Dicitur

tur enim, *Ego ſum Dominus Deus tuus &c.*, vbi ſatis continetur iuſsio fidei. Dicitur, *Faciens miſericordiam in millia his qui diligunt me*, vbi ſatis etiam continetur iuſſio ſpei & dilectionis. Neque verò hæc aſſertio, quòd vetus illa lex contineret hęc præcepta, excedit imperfectionem & imbecillitatem illius legis, quam etiam expreſsè contraponit fidei, Apoſtolus ad Roman.7. & ad Galat.3. Etenim ſemper adhuc illa remanet in ſua imbecillitate, quia iubebat tantùm & docebat quæ fieri debebant, non autem iuuabat vt fierent. Et ita notauit S.Tho.quæſt.107.art.1.ad 2. *Lex vetus, etſi precepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus ſanctus, per quē diffunditur charitas in cordibus noſtris.* Itaque vlteriùs præter legem, Deus ipſe per ſuam gratiam dat nobis fidem, & quidem fidem viuam, ideſt ſimul cum ſpe & charitate: & ideo Apoſtolus diſtinguebat legem à fide, quamuis ipſa lex contineat etiam præcepta fidei.

Præcepta moralia fuerūt decem, cōſtituētia Decalogum. Iam verò, diſtinctè loquendo de ſingulis dictis tribus generibus præceptorum: In primis præcepta moralia tradita fuerunt à Deo peculiari modo præ alijs præceptis, nempe inſcripta in tabulis lapideis. Et coincidunt hæc præcepta cum lege ipſa naturali, vt expreſſit S.Thomas quæſt.99.ar.2.& quæſt.100.art.1., cum aliqua tamen additione. Etenim præcepta illa in tabulis lapideis tradita fuerunt ſub numero denario; vnde vocatus eſt Decalogus. Et ita expreſsit Moyſes ipſe Deuter.4. *Et oſtendit vobis pactum ſuum quod præcepit vt faceretis, & decem verba quæ ſcripſit in duabus tabulis lapideis* Inter illa autem pręcepta, vnum fuit de obſeruatione ſabbati, per abſtinentiam ab omni opere & labore, vt ſatis conſtat in ipſo textu Exodi 20. De quo proinde rectè S.Thomas quæſt.100.art.3. ad 2.notauit, ſecūdùm aliquid quidem eſſe morale, inquātum ſcilicet præcipitur homini vacare aliquo tempore rebus diuinis: ſed quantum ad taxationem illius diei, vt etiam quantum ad illum modum ſanctificationis per ceſſationem ab operibus, eſſe ceremoniale. Videtur autem D. Thomas indicare, quòd ſolùm penes illam moralem partem inter præcepta Decalogi computetur. Verùm in ſacro textu per ſe & valde principaliter inculcatur pars ceremonialis, & fuit ſcripta in tabulis lapideis. Itaquè potiùs fatendū eſt, verè aliquod præceptum ceremoniale inſertum fuiſſe in Decalogo, & non quicquid eſt in Decalogo eſſe de lege morali naturali: tamen D. Thomas voluit, quòd ob illam partem moralem fuit poſitum in Decalogo, ſed eius occaſione fuerit ibi poſitum quoad aliam quoque partem, vt expreſsiùs ſupponit art.7. ad 2. Inſuper circa primum præceptum, poteſt accipi tanquam ceremonialis illa particula, *Non facies tibi ſculptile*, vt aſſerit S. Thomas ibidem art.7. ad 2., quatenus nempe prohibebat tunc omnem imaginem Dei: alioqui inquantum prohibebat cultum Idolorum, erat maximè præceptum morale & de lege naturali. Itaque de reliquo omnia præcepta Decalogi fuerunt moralia, coincidentia cum præceptis naturalibus. Et è conuerſo, omnia præcepta moralia & naturalia includuntur in Decalogo, cum ſuis tamen extenſionibus & ampliationibus: vt docet S. Tho.quæſt.100. art.3. & art.11.,& ſpecialiter de ſingulis in 2.2. à Theologis tractatur.

Tria referebātur ad Deum, & ſeptem ad proximum. Aliqui autem ita diſtinxerunt decem præcepta Decalogi, vt quatuor aſsignarent pertinentia ad Deū, ſex ad proximū. Heſichius in Leuiticum cap.26. deſignat primum præceptum erga Deum, *Ego ſum Dominus Deus tuus*: Secundum, *Non habebis Deos alienos coram me*: Tertium, *Non facies ſibi ſculptile*: Quartum, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*. Prætermittit præceptum de obſeruatione ſabbati. Et vt reliqua circa proximum reſtringat ad ſex, in vno præcepto confundit, *Non concupiſces*, tum ſcilicet de muliere, tum de facultate aliena. Origenes verò Homil.8. ſuper Exodum, prima illa duo coniungit in vnum, & quarto loco ponit ſanctificationem ſabbati. Et Hieron. ſuper Oſeam cap.10. ſecundum & tertium coniungit in vnum, vt ſimiliter quarto loco ponat obſeruantiam ſabbati. Communis tamen & recepta diſtributio eſt, tàm apud Patres & Theologos, quàm vulgo apud fideles, vt explicat D.Tho.hic quæſt.100.art.4.& 2.2. quæſt. 122. Tria eſſe præcepta erga

Deum

Deum, & ſeptem erga proximum: nempe primo loco in vnum coniungendo priora tria, quæ Heſichius diſtinguebat: in ſecundo loco recenſendo, *Non aſſumes nomen Dei in vanum*, & tertio loco, *Memento vt diem ſabbati ſanctifices*: ac deinde inter ſequentia circa proximum, diſtinguendo vltimo loco duo præcepta, de non concupiſcenda muliere aliena, & de non concupiſcenda facultate aliena. Atque iuxta hanc diſtributionem, tria præcepta erga Deum dicuntur eſſe primæ tabulæ, ſeptem erga proximum eſſe ſecundæ tabulæ. Prolixiùs adhuc S. Thomas hac quęſt. 100. art. 5. 6. & 7., & ibi 2. 2. quæſt. 122. per plures articulos, rationem reddit de diſtributione, enumeratione, ordinatione, & traditione horum decem præceptorum, pro complemento totius legis moralis, vt ſatis erit videre in textu. Et alia quædam tractat de ijſdē præceptis Decalogi, vt an eſſent diſpenſabilia, an obligarent ad modum virtutis, aut charitatis: quæ tamen aptiori loco nos expediuimus antea q. 94. de ipſa naturali lege.

Vtiliter fuerūt tradita præcepta moralia cū lege naturali.

Porrò vtiliter ſanè & conuenienter ſcripto tradidit Deus in lege illa ſua per manum Moyſi, hæc præcepta moralia, de eadem materia ſuper quam cadit lex naturalis. Quia, vt notauit D. Thomas quæſt. 99. art. 2. ad 2., humana ratio ob ſui imbecillitatem, & ob deprauationem contractam ex conſuetudine peccandi, indigebat & iuuanda erat inſtructione diuina, etiam in ijs quæ alioqui dignoſci poterant lumine naturæ, qualia ſunt præcepta moralia. Inter quæ aliqua ſunt non ſtatim de ſe perſpicua, ſed quæ ratiocinatione & induſtria deduci debent ex notioribus principijs: ac proinde ad eorum notitiam maximè conferebat inſtructio diuinæ legis. Alia etiam præcepta quæ de ſe erant magis nota, adhuc obſcurabantur in plurimis particularibus: vnde etiam quoad hoc vtiliter & conuenienter data fuit diuina lex, ne homines aberrarent. Et quidem experientia ipſa conſtat, inter Gentiles qui ſolo naturæ lumine potiebantur, paſſim exoriri ſolitos varios errores circa ipſā materiam legis naturalis, & præſertim circa ipſum cultum vnius veri Dei, ac etiam circa alias humanas operationes. Sicut ergo valde vtiliter & conuenienter contulit Deus lumen fidei ad dirigēdam noſtram cognitionem, quo nos docuit etiam illas veritates quas alioqui naturale lumen aſſequi poterat: ita etiam valde vtiliter & conuenienter contulit lumen ſuæ legis ad dirigendas humanas operationes, quo propoſuit eadem ipſa præcepta moralia, quæ alioqui naturali rationis lumine dictabantur.

Habebātque per ſe vim obligandi.

Eaquè lex diuina, non fuit veluti pura notificatio & declaratio legis naturalis, ſed fuit verè & per ſe præceptiua & obligatiua. Diſtingui enim ſolet, lex declaratiua, & lex conſtitutiua: præcepta ergo illa moralia per Moyſen promulgata, habuerunt verè vim legis conſtitutiuæ & per ſe obligatiuæ, quamuis caderent ſuper eandém materiam legis naturalis: quia benè poteſt per aliam & aliam legem denuò iniungi, id quod iam per quandā antecedentem legem erat iniunctum: benè poteſt ferri lex poſitiua ſuper eandem materiam legis naturalis. Et ſatis patet hoc de illa lege diuina, ex forma ipſa præceptiua & per ſe obligatiua, ſub qua tradita fuit. Vnde paſſim in tota ſacra Scriptura inculcatur obſeruatio illius legis, & maximè præceptorum moralium, ex peculiari illa iuſſione Dei facta ad populum Hebræum. Ac proinde habebat talem vim ea lex; quòd etiā ſi aliquod ex illis operibus moralibus non fuiſſet adſtrictum lege naturali, aut ſi a quopiam Hebræorum fuiſſet inuincibiliter ignorata talis obligatio naturalis, adhuc ex vi ſolius illius diuinæ legis tenebatur vnuſquiſque de illo populo ad illud opus. Vt è contra, quantumuis extraneus quis ſciret extare talem iuſſionem in lege Hebræorum, ſi alioqui inuincibiliter ignoraſſet obligationem legis naturalis in aliquo caſu, fuiſſet vtique excuſatus, quia obligatio propria illius legis non extendebatur ad extraneos. Et inde rurſus fit, quòd grauiùs delinquebant Hebræi peccantes contra præcepta Decalogi: idquè ſignificauit Apoſtolus ad Roman. 7. Quia nempe per legem illam diuinam communicata fuit maior cognitio moraliū præceptorum, & impoſita fuit maior obligatio. Non per hoc tamen dici debet, quòd vnum opus tranſgreſſionis haberet duplicem

cem

cem malitiam, nempe contra legem naturalem, & contra legem diuinam poſitiuam: quia nimirum ea diuina lex lata fuit ob idem motiuum virtutis & honeſtatis, cui innitebatur lex naturalis. Et ita modò ſupponimus ex dictis ſuo loco de diſtinctione peccatorum.

Sed reſpectu ſolius Iudaici populi.

Vaſquez autem diſp.180. num.24. ſingulariter affirmat, præcepta moralia quatenus lata per Moſaycam legem, non tantùm obligaſſe Iudaicum populum, ſed etiam Gentilitium. Colligit ex eo quod ibi ſtatuere conatus erat, illa præcepta in virtute illiusmet legis adhuc durare, & obligare omnes Chriſtianos, etiam ex Gentilibus oriundos. Et addit rationem: quia Deus condidit illam legem moralem tanquam auctor noſtræ naturæ, cui neceſſariò cõuenit talis lex: vnde non debuit ad ſolum Iudaicum populum eam reſtringere. Verùm, præter ea quibus generaliter antea oſtendimus, legem illam fuiſſe latam pro ſolis Iſraelitis, eoſquè ſolùm obligaſſe, non autem Gentiles: quæ ſanè, de omni parte illius legis, etiam morali, adæquatè procedunt; ſpecialiter adhuc loquendo de ipſa parte morali, ſatis apertè Apoſtolus ad Roman.2. indicauit, non fuiſſe latam pro Gentilibus, non eos obligaſſe. Ideo enim dixit: *Quicunque ſine lege peccauerunt, ſine lege peribunt*: Et rurſus, *Cùm Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, eiuſmodi legem non habentes, ipſi ſibi ſunt lex, qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis*. Vbi expreſsè ſupponit Apoſtolus, Gentiles obligatos fuiſſe tantùm naturali lege, non autem lege ſcripta, ſed hanc ſolis Iudæis datam fuiſſe: & prorſus loquitur de lege quoad præcepta moralia coincidentia cum præceptis naturalibus. Ad fundamenta autem oppoſita dicendum eſt: potiùs debere è conuerſo colligi, ex eo quòd illa lex data fuit ſolis Iudæis, non ampliùs durare poſt aduentum Chriſti, nec obligaſſe Chriſtianos, etiam ex Iudæis cõuerſos: ſed durare ſolùm obligationem legis naturalis, & additam eſſe obligationem legis euangelicæ: quòd iterum poſtea circa abrogationẽ legis veteris per nouam oſtendemus. Atque legem illam ſcriptam condidit Deus, non tanquam purus auctor naturæ: quia vt ſic potiùs indidit legem naturalem in cordibus omnium: ſed condidit tanquam ſpeciali cura gubernator populi Iudaici, quem ſibi elegit tunc in populũ peculiarem: & pro maiori illius inſtructione, ſcripto tradidit ea ipſa præcepta moralia, quæ iam erant de lege naturæ.

Præcepta ceremonialia fuerũt inſtituta ad colendum Deũ & figurãdũ Chriſtum.

Deinde, præcepta ceremonialia fuerunt purè poſitiua, ideſt de rebus quæ alioqui non cadebant ſub obligationem, ſed per ſe primò obligabant omnes Hebræos, prout ad ſingulos ſpectabant. Fueruntquè patenter quidem & notoriè inſtituta ad cultum Dei, præſcribendo certos ritus & religioſa officia, vt ſtatuit D. Thomas quæſt. 101. art. 1. & q.102. art.2. Latenter autẽ & myſticè fuerunt inſtituta ad pręſignanda alia occulta myſteria, nempe myſteria Chriſti Domini, ſanctitatem Eccleſiæ, & felicitatẽ cæleſtis patriæ, vt ſtatuit etiam S.Tho. quæſt.101. art.2. Vnde dicuntur habuiſſe duplicem inſtitutionis cauſam, vnam litteralem, & alteram figuralem, vt explicat D. Tho. quæſt.102.art.2. Et rurſus eorum ſignificatio reſpectu myſteriorum Chriſti dicitur allegorica, reſpectu ſanctitatis & virtutis in bonis moribus dicitur moralis & tropologica, reſpectu felicitatis & gloriæ in cælis dicitur anagogica.

Diuidebãtur in Sacrificia, Sacramenta, Sacra, & Obſeruãtias.

Quia autem multa & varia fuerunt huiuſmodi inſtituta ceremonialia illius legis, rectè S. Tho. quæſt 101. art.4. ſub quatuor generibus ea omnia diſtribuit: quæ ſunt, Sacrificia, Sacramenta, Sacra, & Obſeruantiæ. Sacrificia erant actiones ipſæ & oblationes quæ fiebant in honorem Dei. Sacramenta erant per modum dedicationis & conſecrationis ipſorum fidelium, & miniſtrorũ, qui debebant vacare diuino cultui. Sacra erant inſtrumenta quibus vti debebant ad diuinum cultum, vtpote tabernaculum, altare, vaſa, & reliqua huiuſmodi. Obſeruantiæ demum erant peculiares quædam inſtitutiones perſonales eorumdem fidelium vel miniſtrorum, nempe in cibis, in veſtimentis, in corporali munditia, & ſimilibus. De quibus explicat S.Tho. q.101. art.1. ad 1., qualiter pertinebant ad cultum Dei, ſcilicet per modum cuiuſdam præparationis: ſicut etiam apud homines, ſpecialibus obſeruantijs vtuntur, ij qui

ſunt

ſunt in miniſterio Regis. Et notauit Abulenſ. quæſt.265. in cap.22. Matt., quòd illæ obſeruantiæ reddebant homines mundiores corporaliter reſpectu Dei, atque ita aptiores ad cultum eius. Solēnitates autem certorum dierum, vt ſabbati, & aliorum quorundam, S. Tho. art.4. ad 5. reducit ad genus ſacrorum: quia ſicut erant loca ſacra, ita & tempora ſacra. Et quia rurſus, ſub ſingulis ijs generibus magna erat varietas & copia ceremoniarum, proſequitur S. Thomas quæſt.102., de ijs rationem inquirere,& & conuenientiam ac ſignificationem aſſignare: quòd ſatis erit videre in textu, & ab Expoſitoribus Sacræ Scripturæ ſuis locis conſideratur.

Præcepta iudicialia non obligabāt ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam.

Denique, Præcepta pariter iudicialia, inquantum à moralibus diſtinguebantur, erant quoque purè poſitiua, non ſupponentia obligationem naturalem in illis exercitationibus quas determinabant: & determinabant quidem certum modum humanæ ordinationis & commercij inter ipſos homines. Ita ſtatuit S. Thomas quæſt.104. art.1. Et aliqua ex ijs præceptis erant annexa & adiuncta alijs præceptis moralibus & ceremonialibus: quādo nempe imponebantur certæ pœnæ tranſgreſſoribus illorum præceptorum, ſicut erat impoſita pœna mortis ijs qui blaſphemabant Deum contra legem moralem, & ijs qui laborabant in ſabbato contra legem ceremonialem. Et in ijs caſibus iudiciale præceptum dicetur tantùm quoad impoſitionem talis pœnæ. Alia autem iudicialia præcepta erāt,quæ per ſe primò iubebant, vt aliquid fieret, aut aliquid non fieret in humano commercio. Et interdum ſuper hoc ipſum imponebant & taxabant certam pœnam. Obligabantquè non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam: non ſolùm in foro externo, ſed etiam in interno & in conſcientia. Ita ſupponit pro certo S. Thomas, & alij omnes: niſi quòd Gerſon in Tractatu de Vita ſpirit. lect.2. Alphab.2. ſignificat, non habuiſſe vim obligandi in conſcientia & ad culpam,ſed tantùm habuiſſe vim cogendi exteriùs ad pœnam. Sicut ſentire videbatur in vniuerſum de legibus humanis: quoniam præcepta illa iudicialia,licèt lata eſſent a Deo, tamen ordinata erant ad ciuilem & politicam gubernationem illius populi; ad inſtar legum humanarum ciuilium apud alias nationes. Sicut etiam aliqui ſunt qui putant, ſaltem pænales leges humanas non obligare ad culpam,ſed ad pœnā: ita videri poteſt de diuinis legibus iudicialibus,quæ taxabant certas pœnas. Sed certè ex generali modo loquendi ſacræ Scripturæ de omnibus illis diuinis legibus, & ex ſpeciali etiam modo nominandi iudicia ſimul cum ceremonijs & præceptis, atque omnium obſeruantiam inculcandi, prorſus manifeſtè apparet, præcepta etiam iudicialia, ſicut ceremonialia & moralia, obligaſſe in conſcientia & ad culpam, vltra coactionem in foro externo & ad pœnam. Supponimuſquè, etiam humanas leges obligare in conſcientia, & leges quoque pœnales habere vim obligandi ad culpam,vt iam antea tractauimus. Sed neque ſi dubitaret quis de humanis legibus, dubitare poterit de diuinis, ob auctoritatem & expreſſionem ſacræ Scripturæ. Non intelligitur autem hæc obligatio, quòd quiſque in conſcientia ex ſe deberet exequi pœnam: ſed quòd teneretur facere ea quæ ſub pœna præcipiebantur, & abſtinere ab ijs quæ ſub pœna prohibebantur; & quòd Iudices tenerentur imponere pœnas taxatas diuinis legibus, & quòd delinquentes legitimè damnati tenerentur eas pati & ſubire iuxta earum qualitatem; vt iam ſect. præcedenti notauimus.

Nō ex primaria inſtitutione, ſed ex conſequenti etiam figurabant.

Addit D. Thomas art.2., præcepta iudicialia fuiſſe quoque figuratiua, non quidem primò & per ſe, ſicut ceremonialia, ſed ex conſequenti, inquantum totus ſtatus populi hebræi erat figuralis, iuxta illud Apoſtoli 1.Cor.10. *Omnia in figura contingebant illis*. Et inde infert art.2., non fore modò illicitum, ſi quis Princeps ordinaret in regno ſuo leges illas iudiciales tanquam per ſe iuſtas & rectas: prorſus autem fore illicitum, ſi quis renouaret illas ceremonias, quia faceret contra veritatem fidei, cùm illæ per ſe primò ſignificarent Chriſtum eſſe venturū, poſtquā iam aduenit. Explicat magis Caiet., præcepta iudicialia nec per ſe primariò nec ſecundariò continebant rationem figuræ; ſed per accidens ob ſtatum illius populi, qui erat ſtatus

figura,

figuratiuus. Sed quoad rem ipſam obſeruandum eſt, in ceremonijs quidem illius legis ſolere ſemper inquiri & aſſignari rationem aliquam figuralem & ſignificatiuam alicuius occulti myſterij, & præſertim ex myſterijs Chriſti qui tunc venturus expectabantur: in præceptis autem iudicialibus non ſolere inquiri, & raro aliquam huiuſmodi aſſignari. Quod non ſolùm apparet apud ſacros Scripturæ expoſitores, ſed hic quoque apud D. Thomam, nempe quæſt. 102., de ritibus ceremonialibus, & quæſt. 105. de legibus iudicialibus. Quoad inſtitutionem verò vtrorunquè dici poteſt, per ſe & primariò de intentione diuina fuiſſe, inſtituere tales ritus & ceremonias in ſuo cultu, quibus figurarentur occulta myſteria, præſertim Chriſti venturi: ex conſequenti vero, & ſecundariò, ſiuè per accidens, prout loqui placebit, ſuppoſito quòd Deus inſtituebat ſtatum illius populi ſic figuratiuum & ſignificatiuum, voluiſſe quoque vt aliqua præcepta iudicialia, quamuis per ſe & directè ordinata ad ciuilem & iuſtam adminiſtrationem illius populi, valerent etiam ac deſeruirent ad aliquod aliud figurandum. Qualiter autem modò illicitum eſſet renouare illas ceremonias, non autem illa iudicia, dicemus pòſtca circa ablationem & prohibitionem legis veteris per nouam.

Alia referebantur ad Principes, alia ad Conciues, alia ad Extraneos, alia ad Domesticos.

Sed quia pariter multa & varia erant illa præcepta iudicialia, in quatuor quoque genera illa diſtribuit D. Thomas quæſt. 104. art. 4. Primum genus eſt eorum quæ verſabantur inter Principes & ſubditos, vtpote de inſtitutione & auctoritate Principum, ſiue eſſent Iudices, aut Duces, ſiue Pontifices, ſiue Senatores, ſiue Reges, erga populares ſibi ſubiectos; & è conuerſo de reuerentia & obedientia ſubditorum erga Principes. Secundum erat eorum quæ verſabantur inter ipſos populares & conciues ad inuicem, vtpote in emptione & venditione, alijſquè contractibus & commercijs. Tertium erat eorum quæ ſpectabant ad extraneos, vtpote circa bella gerenda cum hoſtibus, circa conuerſationem cum aduenis & peregrinis, & ſimilia. Quartum denique genus erat eorum præceptorum quæ verſabantur inter domeſticos eiuſdem familiæ, vtpote inter virum & vxorem, quò ſpectabant plurima decreta circa matrimoniũ; inter patrem & filios, inter dominum & ſeruos, inter conſanguineos & affines, omneſquè perſonas per modum familiæ coniunctas. Ex omnibus autem dictis generibus præceptorum, moralium, ceremonialium, & iudicialium, conati ſunt aliqui computare numerum omniũ. Et Brugenſis quidem in Scrutinio Script. par. 1. diſt. 8. cap. 9. reducit ad eundem numerum cum diebus anni. Guliel. Pariſienſ. in lib. de Fide & legibus ampliauit ad ſexcenta tredecim. Et potuerunt ſanè varijs modis illa præcepta, vel ad pauciora reſtringi, vel ad plura diſtingui. In ijſquè omnibus præceptis tota vetus lex concludebatur.

SECTIO SEXTA.

An & quæ ſit Lex Diuina Noua, lata à Chriſto Domino.

Sicut veteres illi Hæretici negarunt, fuiſſe veterem legem, à vero Deo latam: ita recentiores Hæretici, Lutherus lib. de Libertate Chriſtiana & ſuper cap. 2. ad Galat., alijſquè eiuſdem ſæculi, negare auſi ſunt, fuiſſe à Chriſto Domino latam veram legem præceptiuam in ſuo Euangelio, & Chriſtum fuiſſe verum legiſlatorem. Fundant hoc: quia in ſacris litteris videntur opponi fides & lex: & lex quidem dicitur non valere ad iuſtificationem, ſed fides dicitur iuſtificare; & ideo veniſſe Chriſtum, vt commutaret legem in fidem, auferendo legem, & conferendo fidem: Chriſtus ergo eſt ſolùm fidei auctor, non autem legis. Sic docere videtur Apoſtolus ad Roman. 4., vbi inter alia inquit: *Non per legem promiſſio Abraha aut ſemini eius, ſed per iuſtitiam fidei: Si enim qui ex lege, heredes ſunt, exinanita eſt fides, abolita eſt promiſſio: ideo ex fide, vt ſecundùm gratiam firma ſit promiſſio.* Similiter ad Galat. 3. inter alia inquit: *Quoniam in lege nemo iuſtificatur apud Deum, manifeſtum eſt, quia iuſtus ex fide viuit, lex autem non eſt ex fide: Priùs autem quam veniret fides, ſub lege cuſtodiebamur: Itaque lex*

pædagogus noſter fuit in Chriſto, vt ex fide iuſtificemur: At vbi venit fides, iam non ſumus ſub pædagogo, omnes enim Filij Dei eſtis per fidem quæ eſt in Chriſto Ieſu. Rurſus videntur opponi lex & gratia, ſolaquè gratia, non autem lex, attribuitur Chriſto. Sic Ioannes in Euang. cap. 1. *De plenitudine eius nos omnes accepimus, & gratiam pro gratia, quia lex per Moyſen data eſt, gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt.* Et Apoſt. ad Roman. 6. *Non ſub lege eſtis, ſed ſub gratia*: & ad Galat. 5. *Euacuati eſtis à Chriſto qui in lege iuſtificamini, à gratia excidiſtis.* Vnde demum, quando nominatur lex noua, lex euangelica, lex Chriſti; ipſomet nomine legis denotabitur fides & gratia Chriſti, non autem impoſitio præceptorum: iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 3. *Non per legem factorum, ſed per legem fidei, arbitramur enim iuſtificari hominem per fidem, ſine operibus legis.* Et ideo videtur concludere: *Legem ergo deſtruimus per fidem? Abſit, ſed legem ſtatuimus*: ideſt fidem ipſam vocando legem.

At ex aduerſo videbitur, non aliam eſſe, nec aliam dici poſſe legem nouam, niſi impoſitionem præceptorum factam à Chriſto Domino. Etenim lex propriè denotat iuſſionem & præceptum, vt patet ex toto hoc tractatu: ergo ſi vlla eſt lex diuina noua, lex Chriſti non poteſt eſſe alia quàm impoſitio præceptorum facta à Chriſto tanquam Legiſlatore.

Fuit à Chriſto inſtituta lex præceptiua & operatiua.

In hac re ſtatuendũ omnino eſt, fuiſſe nouam legem diuinã inſtitutam à Chriſto Domino, quæ duas veluti partes cõtinet: vna eſt pars imperatiua & præceptiua, iubens & obligans vt adimpleamus ea quæ Chriſtus Dominus ſanciuit atque precepit: altera pars eſt operatiua & impulſiua, nempe adiuuans & inclinans ad exequenda ea ipſa quæ Chriſtus iuſſit, & quæcunque alia facere tenemur, & in vniuerſum ad omnia opera bona & ſalutaria; item quæ per ſe ſanctificat animam, & peccata remittit; atque adeo reddat nos filios Dei & heredes gloriæ, ac re ipſa perducat ad gloriam: atque hæc ſecunda pars eſt magis principalis in lege Chriſti. Hæc eſt communis doctrina & loquendi modus Theologorum, ac præſertim ita ſtatuit D. Thom. hic q. 106. art. 1. Et conſonat doctrinæ ſanctorum Patrum. Et ſumitur perſpicuè ex ſacra Scriptura. Atque explicatur & demonſtratur quoad omnes partes.

Lex Chriſti vt præceptiua iubet & obligat.

Nomen legis propriiſſimè denotat impoſitionem præceptorum, vt ſanè ex toto hoc tractatu eſt manifeſtum. Fuit ergo verè lata a Chriſto Domino lex, conſiſtens in quibuſdam mandatis & præceptis. Ita expreſſit Chriſtus ipſe apud Matthæum in fine, veluti recapitulans totam ſuam legem, mittens Adoſtolos, & dicens, *Docentes eos ſeruare omnia quæcunque mandaui vobis.* Et ſanè, in progreſſu Euangelij extant præcepta Chriſti ſub varijs loquendi formulis. *Mandatum nouum do vobis*, Ioan. 13. *Hoc eſt præceptum meum*, Ioann. 14. *Ego autem dico vobis*, pluries Matth. 5. *Hoc facite in meam commemorationem*, Lucæ 22. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſancto non poteſt introire in regnum Dei*, Ioann. 3. *Niſi manducaueritis carnem filij hominis non habebitis vitam in vobis*, c. 6., & alijs ſimilibus modis. Vndè meritò Conc. Trid. hanc veritatem conſtanter definiuit, ſeſſ. 6. can. 19. *Si quis dixerit, nihil præceptum eſſe in Euangelio præter fidem, cætera eſſe indifferentia, neque præcepta neque prohibita, aut decem præcepta nihil pertinere ad Chriſtianos, anathema ſit.* Idem inculcat Canone 20. ſequenti. Ac rurſus can. 21. *Si quis dixerit, Chriſtum Ieſum à Deo hominibus datum fuiſſe, vt Redemptorem cui fidant, non etiam vt Legiſlatorem cui obediant, anathema ſit.* Satis etiam id patet ex poteſtate & officio Chriſti Domini. Venit enim Chriſtus conſtituere & fundare ſuam Eccleſiam, tanquam perfectam Rempublicam ſeu Regnum. Venit tanquã ſupremus Iudex, & abſolutus Rex, iuxta illud Dauid Pſalm. 71. *Deus iudicium tuum Regi da*, & Iſaiæ 33. de Meſſia venturo, *Dominus iudex noſter, Dominus legifer noſter, Dominus rex noſter.* Venit tanquam ſummus Pontifex & animarum gubernator, iuxta illud Pſal. 109. *Tu es Sacerdos in æternum ſecundùm ordinem Melchiſedech*, & copioſiùs apud Apoſtolũ ad Hebr. 5., 7., & 9. Certè autem propter hæc omnia ad Chriſtum pertinebat, leges ferre, præcepta imponere, & homines

mines obligare. Vnde tandè diſceſſurus ex hoc mundo ad cælum, vices ſuas reliquit Petro in terris, vt perpetua ſucceſſione deinceps adeſſet ſuus Vicarius in Eccleſia, qui populos regeret, haberetquè poteſtatem nouas alias leges & præcepta inſtituendi: ideoquè cum trina repetitione edixit Petro Ioann. 21. *Paſce oues meas.*

Hæc autem lex, ab ipſo quidem Chriſto Domino, non fuit ſcripto tradita, & litteris conſignata, ſed ſolùm ore & voce propoſita, atque Apoſtolis intimata, vt ab eis in toto orbe promulgaretur, *Euntes in mundum vniuerſum prædicate Euangelium omni creaturæ,* Marci 16 Ad differentiam legis veteris, quæ ab ipſomet Deo fuit ſcripto & litteris tradita: partim quidem miniſterio Angelorum in tabulis lapideis, vnde vocata eſt ab Apoſtolo, *Litteris deformata in lapidibus:* partim verò per manum Moyſi: ideoquè illa ſingulariter appellatur lex ſcripta. Poſt autem aliquot annos ab aſcenſu Chriſti, fuit ab eius miniſtris ad maiorem firmitatem litteris quoque ſcripta, ſimul cum vita Chriſti, & cum apoſtolica doctrina, nempe in quatuor Euangelijs, & in Epiſtolis canonicis. Aſſiſtente vtique Spiritu ſancto Scriptoribus canonicis, ne poſſent errare. Imò nec etiam ab ijs fuerunt integrè conſcripta omnia ad hanc legem ſpectantia: ſed aliqua cōmunicata fuerunt per ſolā vocalem traditionem ab Apoſtolis, ac deinceps ab alijs Eccleſiæ Patribus & Doctoribus fuerunt etiam ſuis ſcriptis memoriæ commendata: vt præſertim occurrit in quorundam Sacramentorum inſtitutione.

Quæ ſint præcepta Chriſti.

Porrò, breuiter hic indicare ſufficiet, quænam ſint præcepta lata à Chriſto in ſua lege, cum D. Thoma q. 108. Nempe tàm circa actus externos, quàm internos. Et in vniuerſum præcepta Chriſti, partim fuerunt eadem præcepta moralia, quæ per ſe erant de iure naturæ, & in lege quoque veteri tradita fuerunt in Decalogo. Et hæc inquam præcepta, ſua quoque auctoritate ſanciuit Chriſtus, cum maiori etiam explicatione quoad quaſdam partes, vt patet Matth. 5. Partim fuerunt alia præcepta ſuperaddita, de fide, & Sacramentis, & de obedientia debita Prælatis Eccleſiæ, quæ expreſſa ſunt in varijs locis Euangelij, & quæ retenta ſunt in perpetua traditione Eccleſiæ. Inter quæ præcepta, inueniuntur illa quæ ſunt purè poſitiua, à præceptibus naturalibus diſtincta. Atque hæc propria Chriſti præcepta, correſpondent illi generi veterum præceptorum quæ dicebantur ceremonialia, & ſpecialiter illis quæ ſpectabant ad ſacramenta & ſacrificia. Nam inter ſacramenta legis nouæ continetur etiam vnicum & excellentiſſimum ſacrificium quod in Euchariſtia perficitur. Aliis autem ceremonijs quæ dicebantur ſacra & obſeruantiæ, & præceptis item iudicialibus veteris legis, non inueniuntur in lege noua correſpondentia præcepta, quæ lata fuerint ab ipſo Chriſto: ſed reliquit Chriſtus in Eccleſia poteſtatem inſtituendi talia præcepta, quæ quidem de facto per leges canonicas lata ſunt. Extant demum in lege noua, alia quæ dicuntur conſilia Euangelica, quæ non obligant ſicut præcepta, ſed inducunt fideles ad perfectionem ſanctitatis, vt notat S. Thom. ead. q. 108. art. 4. & poſtea de iis tractat 2. 2. q. 184.

Lex noua vt operatiua adiuuat & ſāctificat.

Deinde, nomen legis adaptatur etiam ad denotandam inclinationem & impulſum ad operandum, vt iam ab initio notauimus circa nomen legis q. 90. ſect. 1. Vnde ipſa etiam naturalis vis creaturarum ad ſuas operationes, vocabatur lex naturæ: & propenſio partis ſenſitiuæ ad res ſenſibiles, vocabatur lex fomitis, de qua dicebat Apoſtolus, *Sentio aliam legem in membris meis.* Datur autem in nobis gratia adiuuans & inclinans ad exequenda ea quæ nobis præcipiuntur, ad credenda ea quæ nobis reuelantur, ad exercendos actus ſalutares & meritorios vitæ æternæ. Hæc gratia datur nobis per Chriſtum, hanc gratiam attulit Chriſtus ſua paſſione & redemptione. Hæc ergo vocatur etiam lex, & comprehenditur ſub nomine legis nouæ. Hæc propriè dicitur lex fidei, lex charitatis: quia eſt vis & impulſus ad credendum & diligendum, includendo in hoc omnes actus ſalutares. Dicitur lex gratiæ: quia eſt ipſa gratia, adiuuans & trahens ad benè operandum. Dicitur lex ſpiritus, & lex vitæ: quia viuificat

 ani-

animam vita ſpirituali. Et ſicut quoad operationes naturales, ipſa naturæ vis dicitur lex naturalis: ita quoad operationes ſupernaturales, ipſa vis gratiæ dicetur lex ſupernaturalis, lex ſcilicet operatiua. Inſtituit etiam Chriſtus ſua Sacramenta, quæ ex opere operato ſanctificant animam, conferendo gratiam iuſtificantem. Hæc Sacramentorum inſtitutio, eſt inſignis quædam pars legis Chriſti: vnde ſic etiam lex noua habet remittere peccata, & ſanctificare animam, & conſtituere hominem filium Dei & coheredem gloriæ.

Sic habetur ex D. Thom. & D. Aug., & ex Scriptura.

Iuxta hæc, D. Thomas q. 106. art. 1. docet & explicat, *Potiſſimum ex lege noui teſtamenti, & in quo tota virtus eius conſiſtit, eſſe gratiam Spiritus ſancti, quæ datur per fidem Chriſti, & ideo principaliter legem nouam eſſe ipſam gratiam Spiritus ſancti, quæ datur Chriſti fidelibus.* Idem docuit & explicauit Auguſt. lib. de Spiritu & littera cap. 17. & 21., 26. & 27., affirmans, legem Chriſti eſſe fidem & charitatem infuſam cordibus noſtris, eſſe gratiam & præſentiam Spiritus ſancti, & ideo dici ſcriptam in cordibus fidelium, & ita differre ab omni alia lege. Hoc pacto D. Thomas intelligit doctrinam Apoſtoli de hac lege. Et in argumento *Sed contra*, cum eodem Apoſtolo ad Hebræos 8. pro hac lege affert illud Ierem. 31. *Dabo legem meam in viſceribus eorum, & in cordibus eorum ſcribam eam.* Sic demum aſſignari debebit differentia legis nouæ à lege veteri, & perfectio ac præcellentia legis nouæ ſupra veterem, vt ſect. ſequenti oſtendemus. Et ſic debebunt intelligi illa loca initio allata, de oppoſitione inter legem & fidem, inter legem & gratiam, nempe nomine legis ſumendo puram legem, abſque gratia. Ex quo nullatenus ſequitur, Chriſtum non impoſuiſſe etiam ſuam legem præceptiuam, iubendo & imponendo ea quæ fieri debeant: ſed non tuliſſe legem præceptiuam puram, quinimò ſimul, imò magis principaliter contuliſſe fidē & gratiam, qua præcepta ſeruare & quęcūq; bona opera exercere valeamus. Quod totum ſub nomine legis nouæ comprehenditur. Vnde ſatisfactum eſt ad fundamenta dubitādi pro duobus extremis dicendi modis antea relatis.

SECTIO SEPTIMA.

De Virtute & Perfectione Legis noua, ac Præcellentia ſupra legem veterem.

NOuam diuinam legem, à Chriſto inſtitutam, eſſe in ſe conuenientiſſimam & rectiſſimam, ac hominibus vtiliſſimam, non eſt cur in diſquiſitionem vocemus, ſuppoſita veritate & certitudine noſtræ Chriſtianæ fidei. Explicanda tamen magis eſt virtus, perfectio, & excellentia huius nouæ legis, præſertim in comparatione & prælatione ad veterem, & qualiter lex noua abundet in eo in quo deficiebat lex vetus.

Statuit continenter D. Thomas eadem q. 106. art. 2., legem nouam verè ex vi ſua iuſtificare in hac vita, & in æternum ſaluare, eos qui eam profitentur: ad differentiam legis veteris, de qua dixerat, nequaquam habuiſſe vim iuſtificandi & ſaluandi. Et quidem verè legem nouam habere hanc virtutem, eſt res notiſſima in Euangelio, & in omnibus Scripturis noui teſtamenti, iuxta illa verba, *Qui crediderit & baptizatus fuerit ſaluus erit*, & alia plurima huiuſmodi. Fuitq. etiam hæc res prænunciata ab iiſdem Prophetis veteris teſtamenti, dum promittebatur gratia & gloria per Meſſiam venturum. Neque plura loca congerere hic oportet, vbi officium ipſum Chriſti, Redemptoris & Saluatoris, & finis ob quem in Mundum aduenit, nempe ob ſalutem humani generis, ob iuſtificationem hominum a peccatis, id totum prædicat ac demonſtrat.

Lex noua habet virtutem iuſtificandi & ſaluandi.

Sed adhuc non tām facilè apparet, qualiter lex noua in hac virtute & perfectione præcellat legi veteri, & ita lex noua dicatur habere hanc vim, vt non habuerit lex vetus. Quinimò D. Thomas eodem art. 2. determinat, legem nouam habere vim iuſtificandi, quatenus ſumitur pro ſua parte principali quæ eſt gratia Spiritus ſancti: non autem quatenus ſumitur pro altera parte minus principali, quæ conſiſtit in documentis & præceptis: ſed vt ſic fatetur cum D. Auguſt. lib. de Spiritu & littera cap. 14. & 17., legem quoque euangelicam

Qualiter in hoc præcellat veteri legi.

equi-

æquiparari cum lege veteri: & quando dixit Apoſtolus 2. Corinth. 3. *Littera occidit ſpiritus autem viuificat*, nomine litteræ occidentis comprehendi omnem ſcripturam externam præceptiuam: *Vnde etiam littera Euangelij occideret, niſi adeſſet interiùs gratia fidei ſanans.* At certè etiam in lege veteri conſiderari poteſt duplex pars, nempe littera præcipiens, & gratia fidei adiuuans: quia eo etiam tempore dabatur gratia Spiritus ſancti, erantquè in veteri quoque teſtamento homines fideles & iuſti. Pari ergo modo vtraque lex, vna quadam ſui parte iuſtificat, & altera parte non iuſtificat.

Lex noua per ſe promittit gratiam & gloriam.

Attamen pluribus modis explicari poteſt, qualiter lex noua iuſtificet & ſaluet, & lex vetus non iuſtificaret, ita vt appareat differentia & præcellentia legis nouæ ſupra veterem. Primus modus ſit: quia lex ipſa noua per ſe prout lata eſt à Chriſto Domino, promittit gratiã & glorã profeſſoribus & obſeruatoribus ſuis, atque in ipſa etiam parte præceptiua profert has promiſſiones. Ita patet, dum dicitur, *Qui crediderit & batizatus fuerit ſaluus erit*, Marci 16. *Centuplum accipietis & vitã æternam poſſidebitis*, Matth. 19. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete paratum vobis regnum à conſtitutione mũdi &c.*, c. 25. Similiter vbi dicitur de remiſſione peccatorum, & de vita ſpirituali, quæ vtique habetur per gratiam iuſtificantem. Et paſsim huiuſmodi promiſſa inueniuntur in nouo teſtamento. At non ipſa lex vetus per ſe & prout per Moyſem lata & promulgata fuit, promittebat gratiam & gloriam, & bona ſpiritualia, ſed ſiſtebat in temporalibus tantùm promiſsis. Ex inſtitutione autem diuina & eleuatione ad ſtatum ſupernaturalem habebatur, vt etiam tunc per actus ſalutares obtinere poſſent homines bona ſpiritualia, ſed non ex vi ipſius ſcriptæ legis. Et ita iam notauimus antea circa imbecillitatem veteris legis. Hoc ergo primo modo lex noua per ſe iuſtificat & ſaluat, ac legi veteri præcellit.

Inſtituit ſacramẽta conferẽtia gratiam.

Secundus modus ſit: quia lex noua inſtituit talia ſacramẽta, quæ per ſe conferant gratiam & iuſtificent, atque adeo tribuant ius ad gloriam, ex opere inquam operato, vt Theologi loquuntur: quæ ſacramentorum inſtitutio, eſt inſignis quædam pars nouæ legis. Et inſuper hæc ſacramenta, iuxta ſuos peculiares fines, conferunt diuerſa alia auxilia & ſubſidia ſpiritualia, vt in proprijs locis tractatur. Similiter lex noua inſtituit præclariſsimum ſacrificium, quod etiam ex vi ſua, & ex opere operato, confert ſpiritualia beneficia, illis pro quibus offertur, & illis qui id offerunt, & qui dum offertur aſsiſtunt. Hoc autem nullatenus habebant ſacramenta illa & ſacrificia veteris legis: ſed per ſe tantùm perficiebant ſanctificationem quandam externam ac ceremonialem, & præfigurabant noſtra ſalutaria ſacramenta & ſacrificium. Solùmquè illud remedium quod inſtitutum fuerat etiam in ſtatu legis naturalis ad ſalutem paruulorum, & quod poſtea determinatum fuit in circuncisione pro poſteritate Abrahami, valebat ſuo modo conferre gratiam. De qua re tota in 3. parte circa ipſa ſacramenta tractabimus.

Præbet vires & auxilia ad ſeruanda præcepta, & conſequendam gratiã & gloriam.

Tertius modus ſit, quem ſpecialiter S. Thomas expreſsit: quia lex noua non ſolùm præcipit, aut conſulit, aut docet, ea quæ facere debeamus, vt conſequamur gratiam & ſalutem; ſed etiam præbet vires & auxilia vt ea perficiamus & exequamur, atque ita completè eſt cauſa noſtræ iuſtificationis & ſalutis. Verè autem lex noua non hoc præſtat ex vi partis præcipientis præcisè ſumptæ, ſed ex vi partis adiuuantis & operantis, quã antea dicebamus. Attamen vtraque pars, ita eſt coniuncta & vnita in vno Chriſto Domino, auctore tàm auxiliorum quàm præceptorum nouæ legis, vt appellatione & inſtitutione vnius legis hoc totum comprehendatur: & ideo abſolutè loquendo, ipſa lex noua dicitur iuſtificare & ſaluare. At in ſtatu totius veteris legis, licèt quidem concomitanter darentur à Deo auxilia, quibus poſſet lex obſeruari, & homines poſſent iuſtificari & ſaluari: tamen hæc auxilia non habebant talem coniunctionem & veluti vnitatem in vno quopiam alio capite, quo dici poſſet ipſa lex vetus contuliſſe etiam huiuſmodi auxilia: nec præter vim præceptinam attribuebatur

ipſi legi veteri pars & vis operatiua: ſed ſub appellatione & inſtitutione veteris legis, veniebant tantùm præcepta & documenta, non autem dicta auxilia. Atque ita ſatis explicatur, qualiter hoc modo lex noua differat à lege veteri, eique præcellat: & optimè ſatisfit difficultati antea allatæ.

Ipſa etiā noua lex contulit gratiam antiquis hominibus.

Quinimò vlteriùs, tota gratia & omnia auxilia quæ dabantur in ſtatu veteris legis, & toto antiquo tempore ab ipſo lapſu Adami, pariter conferebantur ex meritis eiuſdem Chriſti venturi, iam ex æternitate præordinatis & præuiſis à Deo. Vnde nullus vnquam ex hominibus iuſtificatus aut ſaluatus eſt, niſi per redemptionem Chriſti, qui fuit redemptor & ſaluator vniuerſalis omnium hominum, tam præcedentium quàm ſequentium: & ipſi antiqui iuſtificabantur ac ſaluabantur in fide Chriſti venturi. Illaque etiam gratia quæ conferebatur per remedium inſtitutum in ſtatu legis naturalis, ac ſpecialiter per circuncitionem determinatè iniunctam pro poſteritate Abrahami, non dabatur niſi ex meritis & redemptione Chriſti. Hinc ergo etiam omnis illa gratia quæ data fuit ante Chriſtum, dici debet data fuiſſe in vi legis nouæ, ſiue ſpectaſſe ad legem nouam. Et rectè vocabitur lex noua, etiam in relatione ad veterem gratiam & veteres fideles ac iuſtos: tùm ab effectu, quia gratia renouat interiùs animam; expurgans eam à vetuſtate peccati: tum et à ab ipſo tempore: quia redemptio Chriſti fuit noua poſt tot mundi ſæcula, atque ita ad legem nouam, ideſt ad nouam redemptionem, ſpectauit illa quoque gratia, data antiquis patribus ex vi eiuſdem redemptionis Chriſti. Hoc pacto ait D. Thom. hac q. 106. art. 1. ad 3. *Quòd nullus vnquam habuit gratiam Spiritus ſancti, niſi per fidem Chriſti explicitam vel implicitam, per fidem autem Chriſti pertinet homo ad nouum teſtamentum, vnde quibuſcunque fuit lex gratiæ indita, ſecundùm hoc pertinens ad nouum teſtamentum.* Quod ipſum dixerat antea Auguſt. lib. de Spiritu & litera, & de Peccator. merit. & remiſſ. cap. 1.

Sub noua lege conti-

Itaque iuxta hoc, lex noua quoad partem operantem complectitur non ſolùm gratiam quæ datur hominibus poſt aduentum Chriſti, ſed non minùs etiam illam quæ data fuerat prioribus hominibus ante aduentum Chriſti: ſiquidem omnis hæc gratia datur per Chriſtum: & idem erit dicere lex noua ſiue lex Chriſti, atque gratia Chriſti. Et ſic quidem vocatur lex gratiæ, lex fidei, lex ſpiritus, lex vitæ, ideſt gratia, fidès, ſpiritus, vita. Sumpta autem lex noua adæquatè & totaliter pro omni ſua parte, complectitur præcepta & documenta, quæ ſuo ore data fuerunt à Chriſto tunc temporis quando prædicauit in terris, & complectitur auxilia & dona gratiæ, quæ per merita Chriſti omni tempore dantur, & ab initio data fuerunt intuitu Chriſti. Ex aduerſo ſumitur lex vetus pro ſola collectione præceptorum & inſtitutorum quæ olim fuerunt ante Chriſtum, præſcindendo a donis & auxilijs gratiæ. Sicquè debent intelligi dicta Scripturæ, dum opponit legem veterem cum lege noua, ſiue cum lege Chriſti; dum deprimit legem veterem atteſtando illius infirmitatem, & extollit legem nouam, legem euangelicam, legem Chriſti. Atque ita patet, quàm maximè differat & præcellat lex noua ſupra veterem.

netur omnis gratia omniū hominū poſt lapſū Adæ

Tempore nouæ legis datur gloria, & abundātior gratia.

Quartus modus addi poteſt, quo rurſus præcellit ſtatus & tempus legis nouæ poſt Chriſtum, ſupra ſtatum & tempus legis veteris ante Chriſtum. Quod attinet ad gloriam, nullus ad illam admittebatur ante Chriſtum, ſed fideles illius ſtatus decedentes in gratia, attinebantur in limbo, expectantes aduentum Chriſti. Sed in ſtatu legis nouæ poſt aduentum Chriſti, datur ingreſſus in regnum cælorum, & tunc etiam introducti ſunt illi qui priùs non fuerant admiſſi, quamuis eſſent digni gloria. Et hæc etiam dicetur virtus legis nouæ, quatenus inter effectus legis computatur collatio præmij, vt ab initio dicebatur. Rurſus quod attinet ad gratiam, in veteri illo ſtatu & tempore, non dabatur in tanta copia & abundantia, ſed paucis data eſt magna gratia eximiæ ſanctitatis: at in ſtatu & tempore legis nouæ, datur gratia in tanta copia & abundantia, & inſtituta ſunt tot media & adiumenta quibus illam conſequi valeamus, tantaq.

iuſtorum multitudo prouecta eſt ad excelſos ſanctitatis gradus. Hoc oſtenſum & denotatum fuit in miſsione Spiritus ſancti. Hoc indicauit Chriſtus Dominus Ioann. 7. *Qui credit in me, flumina de ventre eius fluent aquæ viuæ.* Et Euangeliſta ſubdit: *Hoc autem dixit de ſpiritu quem accepturi erãt credentes in eum; nondum enim erat ſpiritus datus, quia nondum Ieſus erat glorificatus:* quia ſcilicet per excellentiam dicitur gratia data fuiſſe poſt paſsionem Chriſti redemptoris. His ergo omnibus modis aptè explicatur virtus legis nouæ, & præcellentia ſupra veterem.

In omni tẽpore gratia conſtituit perfectè filios & amicos Dei.

Addit præterea Sotus in 4. d. 2. q. 1. art. 4. in 6. excellẽtia legis nouæ: quòd in hac lege, habitualis gratia conſtituit plenè & perfectè filios Dei adoptiuos, nõ autem in veteri lege. Itẽ quòd in hoc ſtatu gratia obtinet perfectum abſolutũ & completiſsimum nomen gratiæ & amicitiæ cum Deo, non autem in veteri lege. Probat: quia in veteri lege non admittebantur iuſti illius temporis ad hæreditatem paternæ gloriæ, ad conſortium diuinæ felicitatis: quæ hæreditas & felicitas competit filijs & amicis Dei: atque adeo tunc habebantur adhuc loco ſeruorum. Et affert verba Apoſtoli ad Galat. 4. *Quanto tempore hæres paruulus eſt, nihil differt à ſeruo: & nos, cùm eſſemus paruuli ſub elementis mundi huius eramus ſeruientes: at vbi venit plenitudo temporis, miſit Deus filium ſuum vt adoptionem filiorum reciperemus.* Et ad Roman. 8. *Non accepiſtis ſpiritum ſeruitutis iterum in timore, ſed ſpiritum adoptionis filiorum.* Affert verba Ioannis in Euang. cap. 1. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri, ijs qui credunt in nomine eius.* Et verba eiuſdem Chriſti Ioan. 15. *Iam non dicam vos ſeruos, ſed amicos.* Vnde concludit Sotus: *Sic ergo cultores illius priſcæ legis contemplari licet, ac ſi ciues qui Regis Maieſtatem læſiſſent, veniam ab illo depracantes, nec repulſam omnino paterentur, neque verò omnimodam obtinerent indulgentiam, ſed expectare Regis filium iuberentur, qui eorum veniam apud ipſum promereretur.*

Verùm quoad rem attinet, hæc non eſt alia differentia & præcellentia legis nouæ, niſi quòd in hoc ſtatu aperuit ianuas regni cælorum, vt ſtatim iuſti in illud valeant introduci; non autem in ſtatu veteris legis. De reliquo autem gratia quæ dabatur illo tempore, erat prorſus eiuſdem rationis & valoris cum gratia quæ datur poſt aduentum Chriſti: idquè fatetur ipſe Sotus. Itaque etiam quoad modum loquendi dici debet, quòd tunc quoque conſtituebat plenè & perfectè filios Dei adoptiuos, & hæredes, & amicos: idquè aduertit Medina hic q. 107. art. 1. Sic Apoſtolus eodem loco ad Galat. dixit, *Iam non eſt ſeruus, ſed filius, quòd ſi filius & hæres per Deum:* Et ad Roman. 9. *Quorum adoptio eſt filiorum & gloria.* Similiter dici debet, quòd tunc quoque erat perfecta abſoluta & completiſsima gratia, & amicitia ac reconciliatio cum Deo. Et ita vocabantur etiam olim ſimpliciter iuſti & ſancti, grati amici & accepti Deo: Neque verò illa retardatio ab ingreſſu regni cælorum, quicquam detrahit de perfecta ratione filiationis & gratiæ pro illo tempore: ſiquidem non proueniebat ex defectu ipſius gratiæ, ſed ex conditione illius temporis, & conſtitutione Dei, qui volebat filios adoptiuos & amicos introduci per Chriſtum, qui cruce ſua cæli ianuas aperiret. Et ita Apoſtolus ad Galatas, ad ſummum comparat iuſtos illius temporis filijs paruulis, qui in hoc aſsimilantur ſeruis. Ad Roman. verò indicauit ſtilum antiquæ legis, quæ minis & ſupplicijs temporalibus prouocabat ad ſui obſeruationem, incutiendo timorem, ſicut fit cum ſeruis: & ex aduerſo ſtilum nouæ legis, quæ beneficijs & dilectione, ac promiſsione æternorum bonorum, inducit ad ſui obſeruationem. Rurſus, verba Ioannis abſolutè affirmant, credentes in Chriſtum fieri filios Dei: imò hoc poteſt extendi etiam ad antiquos, qui reuera non niſi in fide Chriſti iuſtificabantur. Ac demum, Chriſtus indicare voluit ſuis diſcipulis beneficium ſuæ familiaritatis, qua eis vt amicis communicabat arcana cæleſtia: *Quia omnia quæcunque audiui à Patre meo nota feci vobis.*

In omni tẽpore lex obligat ad exequn-

Aliam differentiam & præcellentiam legis nouæ ſupra veterem, ſub nominibus Euangelij & legis, confinxerunt recentiores Hæretici, Lutherus ſuper cap. 2. ad

tionē operum. 2. ad Galat., Melanchon in lib. de Locis titulo de Lege & Euang., alijquè eiuſdem ſæculi Nouatores, vt refert Bellarm. lib. 4. de Iuſtificat. cap. primo: quòd Euangelium liberauit & exemit homines ob onere & obligatione operum, requirens tantùm fidem ad ſalutem, lex autem olim imponebat iugum & debitum operum: & ita explicant libertatem Chriſtianam, quam dicunt per Euangelium eſſe inuentam, liberationem ſcilicet ab obligatione operum. Sed hic error eſt adeo contrarius Euangelio, & doctrinæ Chriſti & Apoſtolorum, adeo pernicioſus bonis moribus & animarum ſaluti, vt non oporteat in eo confutando hoc loco immorari: tàm apertè Chriſtus ipſe in Euangelio commendauit & iniunxit exercitium bonorum operum, obſeruantiam mandatorum, & ipſemet ſua mandata impoſuit, vt iam ſect. 1. ſtatuimus. Similiter Apoſtoli in ſuis canonicis Epiſtolis, ad hoc toto conatu incumbunt, vt & fidem adſtruant, & bona opera commendent. Vnde præclarè Iacobus cap. 2. *Quid proderit fratres mei, ſi fidem dicat quis ſe habere, opera autem non habeat? Nunquid poterit fides ſaluare eum.* Et Chriſtus ipſe Matth. 7. atteſtatur, quòd multis qui vſque adeo de ſua fide gloriabuntur, vt dicant, *Domine nonne in nomine tuo prophetauimus, Dæmonia eiecimus, & virtutes multas fecimus?* Ipſe tamen reſpondebit, *Diſcedite à me qui operamini iniquitatem*. Et concludit, illos eſſe ſapientes, qui non ſolùm audirent & crederent, ſed etiam facerent quæ ipſe docebat: ſtultos autem eſſe illos, qui audientes & credentes, non facerent. Sic etiam antea q. 90. ſect. 8. aduerſus eoſdem Hæreticos ſtatuimus, homines quantumuis iuſtos & fideles, in omni ſtatu, ſubdi obligationi legis, vt omnia mandata eius obſeruent & opere compleant. Vera ergo præcellentia legis euangelicæ eſt, quòd ſimul cum obligatione præbeat quoque vires & auxilium ad adimplendã obligationem, & exercenda opera. Et vera libertas Chriſtiana eſt, quòd lex euangelica liberauit fideles à iugo Moſaycæ legis, liberat à tyrannide peccati, & conuertit ſeruitutem timoris in libertatem amoris.

Alias quoque excellentias legis nouæ ſuper veterem ſolent Theologi alijquè ſacri Doctores congerere. Vt pote ex parte Auctoris & promulgatoris: quam expreſsit Apoſtolus incipiens ad Hebræos: *Multifariam multiſquè modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, nouiſſimè diebus iſtis loquutus eſt nobis in Filio.* Et cap. 2. obſeruat hanc differentiam, quòd vetus lex data fuit per Angelos, noua autem per ipſum Dominũ. Itaque, licèt etiam vetus lex habuerit pro ſui auctore Deum, tamen fuit propoſita per miniſterium Angelorum & Moyſis: at noua lex habuit auctorem & promulgatorẽ immediatè ipſum Deũ incarnatum. Rurſus conſiderant excellentias nouæ legis, ex parte vniuerſalitatis erga omnes homines; ex parte præceptorum & conſiliorum, quæ perfectiora & ſuauiora ſunt; ex parte durationis, quæ erit perpetua; ex parte ſucceſſionis, quia lex noua in ſe tranſtulit & compleuit veterem: & ſi quæ ſint aliæ. De quibus non opportet ſeparatim differere: quia per ſe ex conſequentibus apparebunt. *Colliguntur aliæ excellentiæ legis nouæ ſupra veterem.*

SECTIO OCTAVA.

De Obligatione & Duratione Nouæ legis.

EX hactenus dictis ſatis liquet, legem nouam ſimpliciter obligare ad ſui receptionem & obſeruationem. Imò non ſolùm obligatione præcepti, ſed etiam neceſſitate medij, vt Theologi loquuntur, eſt neceſſaria ad ſalutẽ, quoad aliquam inquam ſui partem. Etenim Baptiſmus eſt hoc modo neceſſarius ad ſalutem, ex illis verbis Chriſti Domini Ioann. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſancto, non poteſt introire in regnum Dei.* Intelligitur tamen hoc de Baptiſmo vel in re vel in voto. Similiter homini poſt Baptiſmum lapſo neceſſariũ eſt Pœnitentiæ ſacramentum. Et omnibus ſimpliciter adultis eſt neceſſaria fides Chriſti, iuxta illud Marci 16. *Qui non crediderit condemnabitur.* Hæc autẽ neceſſitas plenius explicatur in ſuis locis de iiſdẽ ſacramentis & de fide.

Fuit

An obligauerit omnes homines.

Fuit autem dubitatum olim apud Iudæos ſuſcipientes legem Chriſti, quòd non ſolùm Gentiles non obligarentur, ſed quòd nec poſſent ad eam admitti, ſed ſolis Iudæis data eſſet lex Euangelica, ſicut ſolis illis data fuerat lex Moſayca. Vnde Actor. 11., *Diſceptabant aduerſus Petrum qui erant ex circunciſione dicentes, quare introiſti ad viros præputium habentes, & manducaſti cum illis?* Aut ſaltem videbitur, per accidens & occaſionaliter potuiſſe Gentiles vocari & admitti ad legem Chriſti, ex ſuppoſitione ſcilicet quòd Iudæi non conuertebantur. Vnde Paulus & Barnabas dixerunt ad Iudæos Actor. 13. *Vobis oportebat, primùm loqui verbũ Dei ſed quoniam repellitis illud, & indignos vos iudicaſtis æternæ vitæ, ecce conuertimur ad gentes.* Et idem Paul. ad Roman. 11. *Illorum delicto ſalus eſt gentibus, Delictum illorum diuitiæ ſunt mundi, Diminutio eorum diuitia gentium.* Et infra, *Tu ex naturali exciſus es oleaſtro, & contra naturam inſertus es in bonam oliuam.* Imò Chriſtus ipſe Matt. 10. ſic iuſſit ſuis Apoſtolis, *In viam gentiũ ne abieritis, & in ciuitates Samaritanorum ne intraueritis, ſed potiùs ite ad oues quæ perierunt domus Iſrael.* Et cap. 15. *Non ſum miſſus niſi ad oues quæ perierunt domus Iſrael.*

Obligauit omnes tàm Gentiles quàm Iudæos.

At ſatis compertum eſt, ita datã fuiſſe à Chriſto ſuam legem; vt non ſolùm ſuſcipi poſſet ab omnibus nationibus, ſed etiam vt obligaret omnes, abſque diſcrimine Iudæorum atque Gentilium. Ita coſtat ex facto ipſo de vocatione gentium & conuerſione ad Chriſtum. Ita expreſsit Chriſtus ipſe in Euangelio, Matth. 28. *Docete omnes gentes baptizantes eos.* Et Marci 16. *Euntes in mundum vniuerſum prædicate Euangelium omni creaturæ:* & ad omnes mundi homines, tam ad Gentiles quam ad Iudæos, ſpectat illa obligatio & neceſsitas in verbis ſequentibus, *Qui non crediderit condemnabitur.* Ita etiam docuerunt, & re ipſa præſtiterunt Apoſtoli, adimplentes illud Pſalmi 18. *In omnem terram exiuit ſonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum.* Et præclarè Paulus ad Roman 3. *An Iudæorum Deus tantùm? nonne & Gentium? Imò & Gentium, quoniam quidem vnus eſt Deus qui iuſtificat circunciſionem ex fide & præputium per fidem.* Ita ipſis Apoſtolis demonſtrauit Spiritus ſanctus, dans eis dona linguarum, quibus non tantùm à Iudæis, ſed à quibuſcunque Gentibus, intelligi poſſent, iuxta illud eiuſdem Pſalmi, *Non ſunt loquelæ neque ſermones quorum non audiantur voces eorum.* Ita quoque prænunciarunt plurima oracula Prophetarum, quæ habentur in ipſo veteri Teſtamento, de vocatione & conuerſione gentium. Vt Iſaiæ 2. *Fluent ad eum omnes gentes, & ibunt populi multi & dicent, aſcendamus ad montem Domini & ad domum Dei Iacob, quia de Sion exibit lex & verbum Domini de Ieruſalem.* Ita demum conſtat ex dignitate ipſa & officio Chriſti Domini, qui aduenit Redemptor & Legiſlator pro toto mundo: ex indigentia omnium hominum, quia nullus poterat ſaluari niſi per Chriſtum: & ex ordinatione Dei, *Qui omnes homines vult ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*, 1. Timoth. 2.

Diluitur ratio dubitandi.

Dubitationem autem illam initio inſurgentem, ſtatim repreſsit D. Petrus, narrans viſionem lintei è cælo demiſsi, qua miſſus fuerat ad prædicandam fidem Cornelio & domui eius. Vnde illi ipſi qui dubitauerant, *His auditis tacuerunt, & glorificauerunt Deum dicentes, ergo & gentibus pœnitentiam dedit Deus ad vitam.* Et non ſolùm ex occaſione perfidiæ & reſiſtentiæ Iudæorum, ſed per ſe quoque & principaliter deſtinati erant Apoſtoli ad prædicandum gentibus: ſed cum tali ordine, vt incipere deberent à Iudæis, in quibus nempe erat notitia & cultus veri Dei, & apud quos erant ſacri libri & oracula Prophetarum, & quorum Patribus promiſſus fuerat Chriſtus: & ex quibus tunc ortus erat: *Quorum adoptio eſt filiorum, & gloria, & teſtamentum, & legiſlatio, & obſequium, & promiſſa, quorum Patres, & ex quibus eſt Chriſtus ſecundùm carnem*, Roman. 9. Id ergo tantùm indicare voluerunt Paulus & Barnabas, quando recedentes à Iudæis, tranſierunt ad prædicandum gentibus. Id etiam tantùm admonere voluit Chriſtus Dominus ſuos diſcipulos: quia ſcilicet tunc non erat adhuc tempus, quo inciperent prædicare gen-

gentibus, ſed priùs Iudæorum conuerſioni ſtudere debebant. Et ipſe non fuerat miſſus, vt præſentialiter adeſſet, & miracula faceret, ſuoquè ore prædicaret, niſi apud Iudæos; ac poſteà pro tempore ſequuturo ſuos diſcipulos deſtinaret ad gentes, ſicut re ipſa factū eſt.

Quo facto, obligauit ſine dubio noua lex, ac deinceps obligat omnes prorſus populos & nationes, omnes & ſingulos homines abſque vlla exceptione. Non tamen omnia & ſingula præcepta eius obligant omnes & ſingulos, ſed cum diſtributione. Præcepta quidem fidei & Baptiſmi, obligant abſolutè omnes, intelligendo inquam de omnibus peruenientibus ad vſum rationis, in quos nempe ſolùm poteſt cadere obligatio: & alioqui obligantur quidem parentes aut miniſtri eccleſiaſtici baptizare paruulos, non tamen cadit hæc obligatio in ipſos paruulos, vt patet. Poteſt etiam intercedere excuſatio ex ignorantia in ijs qui non habuerint nec habere potuerint notitiā de lege Chriſti, ita vt non peccent ex hac parte contra ipſam Chriſti legem. Alia autem præcepta obligant certas perſonas: vtpote præceptum confeſsionis obligat eos qui poſt Baptiſmum lapſi fuerint in mortale peccatum: præceptum ſacrificandi obligat ſolos Sacerdotes pro opportunitate: & ſic de ſimilibus. De qua diuerſitate & applicatione præceptorum, in proprijs locis à Theologis pertractatur.

Qualiter obliget etiam cum diſpendio vitæ.

Rurſus, quædam præcepta obligant cum tanto rigore, vt omnino ſeruari debeant cum quocunque diſpendio, etiam vitæ: vt potè præcepta fidei, non ſolùm interna, ſed etiam externa quæ ſpectant ad confeſſionē fidei: iuxta illud ad Rom. 10. *Corde enim creditur ad iuſtitiam, ore autem confeſſio fit ad ſalutem*. Et hanc obligationem expreſſit Chriſtus ipſe Matth. 10. *Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo: qui autem negauerit me coram hominibus, negabo & ego eum coram Patre meo*. Et ſupra prædixerat ſuis diſcipulis, perſequutiones quas paſſuri erāt ob confeſsionem ſui nominis, exhortans eos ad tolerantiam & perſeuerantiam vſque ad mortem, & dicens: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non poſſunt occidere; ſed potiùs timete eum qui poteſt & animam & corpus perdere in gehennam*. Et ita reipſa obſeruarunt innumerabiles Martyrum cœtus, qui conſtantiſsimè in confeſsione Chriſtianæ fidei ſanguinem profuderunt. Alia verò quædam præcepta legis nouæ ſunt, quæ non obligant cum tanto rigore, nec tenebitur homo cum periculo notabilis detrimenti ea adimplere: vt pote præceptum confeſsionis cum integra expreſsione omnium mortalium peccatorum, non obligat quando prudenter timebit quis reuelationem ſuæ confeſſionis, vel alicuius peccati, aut grauem infamiam alterius fortè complicis, aliuduè ſimile incommodum. Quando autem & in quibus præceptis, quiſpiam excuſetur, in proprijs locis pleniùs definitur.

An poſsit vnquam diſpenſari.

Dubitatum inſuper eſt, num poſsit Eccleſia, ſpecialiter Summus Pontifex Chriſti Vicarius, aliquando ex cauſa graui & neceſſaria, diſpenſare in præceptis & inſtitutis nouæ legis, in caſu quo alioqui præcepta ipſa verè obligarent. Affirmare enim videntur aliqui Iuriſtæ, Panormit. in cap. *Propoſuit* de Conceſſ. Præb., Felinus in cap. 1. de Conſtit. & cap. *Quæ in Eccleſiarum* eod tit., Decius in idem caput, & quidam alij. Et ex parte conſentiunt Canus in Relect. de Pœnit. par. 5. & Sanchez lib. 9. de Matrim. diſp. 6. Fundanturquè in verbis Chriſti Domini Matth. 16. *Quodcunque ligaueris ſuper terram erit ligatum & in cælis, & quodcunque ſolueris ſuper terram erit ſolutum & in cælis*: vbi videtur tam amplam poteſtatem ſuo Vicario contuliſſe, vt ſoluere etiam poſsit obligationem ſuorum præceptorum, in ijſquè diſpenſare. Occurrunt quoque exempla & caſus, in quibus Summi Pontifices exercuiſſe & exercere videntur hanc poteſtatem. Reſidentia Epiſcoporum & Parochorum eſt ex obligatione iuris diuini euangelici, Obligatio voti & iuramenti, item Matrimonii, ſiue conſummati, ſiue ſolùm rati, eſt de iure diuino. Et tamen in his ſolet frequenter Pontifex diſpenſare, relaxando onus reſidentiæ, diſſoluendo votum aut iuramentum, & matrimonium ratum. Imò

etiam

etiam in exercitio Sacramentorum & Sacrificii, cùm de iure diuino ſit, vt Confirmatio & Ordo ſacer conferatur ab Epiſcopo, Pontifex diſpenſat vt conferatur à ſimplici Presbytero: & cùm etiam de iure diuino ſit, vt Sacramentum & ſacrificium Euchariſtiæ conficiatur in vtraque ſpecie panis & vini, inuenitur aliquando Pontifex diſpenſaſſe vt in ſola panis ſpecie conficeretur. Et ſi quæ ſint alia huiuſmodi exẽpla.

Non adeſt in Eccleſia poteſtas diſpẽſandi circa præcepta & inſtituta Chriſti. Abſolutè tamen aſſerendum eſt, nequaquam poſſe Eccleſiam, ſeu Summum ipſum Pontificem, diſpenſare in præcepto vllo aut inſtituto diuino Chriſti in ſua euangelica lege. Hæc eſt communis ſententia Tgeologorum & aliorum moralium Auctorum. Atque ita reuera agnouerunt & ſeruarunt ipſi Summi Pontifices, Leo Papa epiſt. 90., & refertur cap. *Sicut quædam* d. 14., vbi ſupponit, quædam ſtatuta nulla ratione poſſe mutari, nec poſſe admitti quicquam præceptis euangelicis & apoſtolicis contrarium. Vrbanus Papa, vt refertur cap. *Sunt quidàm* 25. q. 1., vbi ait non poſſe Romanum Pontificem nouam condere legem circa ea quæ Dominus per Euangeliſtas Prophetas & Apoſtolos determinauit. Zoſimus Papa, vt refertur cap. *Contra ſtatuta* ibidem, dicens, non poſſe auctoritatem Romanæ ſedis quicquam condere vel mutare aduerſus ſtatuta Patrum, id eſt Euangeliſtarum & Apoſtolorum. Et Marcellinus Papa, vt refertur cap. *Omne* ibidem, dicens non valere quicquid fieret contra euangelicę vel propheticæ vel apoſtolicæ doctrinæ conſtitutionem. Et quidem ex re ipſa ita per ſe apertè conſtat. Certè enim nulla humana poteſtas extendi poteſt ad auferendam illam obligationem quam Deus impoſuit, vel mutandam illam inſtitutionem quam Deus fecit: & ita nullus homo poterit diſpenſare in vllo præcepto aut inſtituto diuino. Imo in vniuerſum non poteſt inferior per ſe diſpenſare in lege ſuperioris: ergo quantò minùs poterit homo diſpenſare in lege Dei. Verè quidem potuiſſet ipſemet Deus, potuiſſet Chriſtus, dum ſuam legem condidit, committere talem poteſtatem Eccleſiæ, ſiue Petro & ſucceſſoribus: ſicut poteſt quicunque ſuperior committere alteri facultatem diſpenſandi in ſuis præceptis & iuſsionibus. Tamen de facto Chriſtus Dominus nequaquam contulit talem poteſtatem, non reliquit talem facultatem in Eccleſia. Reddiquè etiam poteſt conuenientia huius rei: quia expediebat in Eccleſia extare principalia inſtituta & præcepta; quæ eſſent prorſus immutabilia, atque adeo eſſent omni tempore & apud omnes fideles populos ſemper vniformia, vt ita appareret firmitas & vnitas Chriſtianæ Eccleſiæ: talia autem ſunt inſtituta & præcepta Chriſti.

Non expediebat talis poteſtas in Eccleſia. Et explicatur ac ſuadetur magis: quia inſtituta & præcepta Chriſti (loquendo de purè poſitiuis, & condiſtinctis à præceptis alioqui per ſe naturalibus, in quæ iam ſupponimus non poſſe cadere diſpenſationem) alia non ſunt, niſi de fide myſteriorum quæ credere debemus, de ſubſtantia Sacramentorum & Sacrificij, & de Monarchia Eccleſiaſtica, ac de Primatu Petri & ſucceſſorum in regimine totius Eccleſiæ. Reliqua autem Chriſtus reliquit ſub arbitrio eiuſdem Summi Pontificis: in quibus proinde locum habet innouatio & diſpenſatio, quantum cuilibet Pontifici placuerit. Sed quoad illa quæ ſtatuta fuerunt ab ipſo Chriſto, non oportebat, nec expediebat, fieri poſſe vllam innouationem aut diſpenſationem: vt pote in obligatione credendi myſteria fidei: in partibus & requiſitis ſubſtantialibus Sacramentorum & Sacrificij: in auctoritate & ſublimitate Summi Pontificis. Et alioqui, ſi admittatur vlla diſpenſatio ab Eccleſia in aliquo præcepto vel inſtituto Chriſti, deberet admitti in quibuſlibet alijs: quia non inuenitur ratio diſcriminis & exceptionis, nec etiam deeſſet prætextus neceſſitatis in certis caſibus & occurrentijs. Quamuis autem interdum apparere poſſit, quòd vtilis eſſet & iuuaret diſpenſatio pro caſu quopiam neceſſario, v. g. ſi concederetur Baptiſmus in vino, caſu quo penitus deeſſet aqua, aut quid ſimile: tamen longè vtilius & conuenientius fuit, ob publicum bonum & vniformitatem totius Eccleſiæ, nullam talem variationem & immutationem permittere, quamuis inde aliquod particulare incommodum

ſequi

ſequi poſsit. Quantum verò attinet ad obligationem præcepti, vtique ex natura rei excuſabitur quilibet à nouo peccato, in quocunque caſu non poſsit obſeruare præceptum, neque in hoc indigebat vlla humana diſpenſatione: atque adeo non habebit locum diſpenſatio, quandocunque verè vrgeat obligatio diuini præcepti, & adſit facultas illud obſeruandi.

Explicantur quadā Christi verba, & quadā Ecclesia exēpla.

Ad illa autem verba Chriſti ex aduerſo præmiſſa, dicendum eſt, certè ſenſum non eſſe, quòd Chriſti vicarius poſſit ſoluere præceptum vllum aut inſtitutum eiuſdem Chriſti, neque talis poteſtas fuit collata à Chriſto: ſed fuit collata ſiue promiſſa poteſtas ſoluendi vincula peccatorum. Et hoc pacto omnes ſacri Doctores, & Eccleſia ipſa, ac ſummi Pontifices, verba illa acceperunt ac intellexerunt. Ad exempla quoque allata: Illa quæ concernunt obligationem & præceptum, ſpectant potiùs ad legem naturalem: ideoquè de ijs diximus ſuo loco quæſt. 94. ſect. 3., non diſpenſari propriè præceptum, ſed mutari materiam: quod abſque vlla difficultate fieri poteſt, quando materia eſt moralis & humana, vt eſt in ijs exemplis, de quibus vlteriùs ſingillatim in ſuis locis erit tractandum. Alia autem exempla quæ concernunt inſtitutionem Sacramentorum & Sacrificij, remittenda ſunt ad proprios tractatus. Vbi dicendum erit, quòd ſi poſſit committi ſimplici Sacerdoto miniſterium Confirmationis, id ipſum eſſe ex inſtitutione diuina Chriſti. Et ſi poſsit concedi vt conficiatur Euchariſtia in vna tantùm ſpecie, dici debebit id non eſſe ſimpliciter & ſemper contra inſtitutionem Chriſti. Quæ non poſſunt hoc loco pleniùs expediri.

Quandonam noua lex caperit obligare.

Videndum ſequitur, quandonam Chriſti lex inceperit obligare: quod ſimul ſpectat ad durationem huius legis, ſcilicet à parte ante, ſpectat ad initium durationis. Gratia quidem ex meritis & paſſione Chriſti incæpit conferri iam olim ante aduentum ipſius Chriſti, nempe ab initio poſt lapſum Adami, vt dictum eſt ſectione præcedenti. Sed præcepta & inſtituta Chriſti, non potuerunt antea incipere obligare & vim habere, quàm lata & condita eſſent apud homines à Chriſto. Redditquè plures rationes D. Tho. quæſt. 106. art. 3., quare lex noua non debuerit dari à principio mūdi: & loquitur de lege noua, non ſolùm quoad præcepta, ſed etiam quoad abundantiam gratiæ, & quoad aduentum ipſum Chriſti. De quo rurſus 3. par. explicatur conuenientia illius temporis, quo de facto aduenit Chriſtus. Solùm poteſt eſſe difficultas circa illa prima tempora prædicationis Chriſti & Apoſtolorum. Aliqui ergo opinati ſunt, legem Chriſti incæpiſſe obligare per varias partes, ſtatim atque ab ipſo Chriſto prounnciabantur: vtpote præceptum Baptiſmi ex tunc quando dixit Ioann. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſancto, non poteſt introire in regnum Dei*: & ſic de alijs. Sicut etiam ſtatim atque Chriſtus manifeſtauit ſe ipſum aliaquè diuina myſteria, incipiebat obligatio fidei ad credendum. Quidam alij opinati ſunt, obligationem nouæ legis incepiſſe ſaltem in paſſione & morte Chriſti. Sotus verò lib. 2. de Iuſt. & iure art. 4., incepiſſe in reſurrectione. Aliqui rurſus in aſcenſione, quando receſſurus ex hoc modo iniunxit Apoſtolis, *Euntes in mundum vniuerſum prædicate Euangelium omni creaturæ* Marci 16., & quando commiſsit Petro regimen Eccleſiæ, *Paſce oues meas* Ioan. 20.

Propriè incepit obligare in die Pētecoſtes.

Communior autem & vera ſententia eſt, legem nouam incæpiſſe propriè obligare in die Pentecoſtes. Quia videlicet tunc incæpit ſolemnis promulgatio nouæ legis, & Apoſtoli cæperunt publicè prædicare Euangelium: obligatio autem legis poſitiuæ incipit ſimul cum huiuſmodi promulgatione. Antea autem Chriſtus Dominus condidit quidem ſua præcepta & inſtituta, docens ſuos Apoſtolos quæ deinceps prædicare & & promulgare deberent. Verè tamen obligatio credendi in Chriſtum, incipiebat ſtatim ac per verba & miracula eius habebatur ſufficiens motiuum cognoſcendi, quòd doctrina Chriſti, erat reuelatio diuina: & qui hoc motiuū percipiebant, non debebant expectare aliā promulgationem vt crederent, ſed ſemper eſſet culpabile non credere reuelationi

tioni diuinæ. In alijs verò poſitiuis præceptis & inſtitutis, benè requiritur ſpecialis promulgatio: vnde illi qui antea credebant in Chriſtum, tenebantur quidem ex tunc habere animum & propoſitum obſeruandi omnia præcepta Chriſti quando promulgarentur. Deinceps facta prima illa promulgatione Euangelij in ſacra ciuitate Hieruſalem, extendebatur vlteriùs obligatio, dum Apoſtoli prædicarunt, & promulgarunt legem Chriſti in alijs vrbibus & prouincijs. In qua re non poteſt certa regula temporis deſignari pro ſingulis locis: ſed debet res moraliter æſtimari, ſicut in promulgatione humanarum legum, nempe vt intercedat tempus moraliter requiſitum quo diffundi poſſit notitia legis. Sic expreſsit Apoſtolus ad Roman. 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo audient ſine prædicante? Quomodo verò prædicabunt niſi mittantur? Sed dico, nunquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exiuit ſonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum*. Sed quia rurſus initium legis nouæ coniunctum eſt cum fine legis veteris, & lex Euangelica extinxit Moſaycam; plura de hac re dicemus in ſequentibus circa tempus quo ceſſauit vetus lex.

Quandiù in poſterũ obligatura & duratura ſit. Tandem concludendum eſt, quandiù Euangelica lex fuerit in poſterum obligatura & duratura. Non enim defuerunt Hæretici, qui ita deſipuerint vt dicerent, legem euangelicam datam à Chriſto, non fuiſſe vltimam & completam, ſed expectari debuiſſe ex promiſſo eiuſdem Chriſti aliam perfectiorem legem Spiritus ſancti. Ita refert D. Thomas quæſt. 106. art. 4. ad 2., ex D. Auguſt. lib. 19. contra Fauſtu m cap. 31. & lib. de Hæreſib. ad Quoduultdeum cap. 26., de Montano & Priſcilla & Manichæis, qui proinde iactabant in ipſis hanc aliam legem fuiſſe impletam per communicationem Spiritus ſancti: & dicebant Manichæi, quod Manes qui fuit vir Perſa, & eorum auctor, fuerat Spiritus paraclitus. Et ideo ij omnes reſpuban librum Actuum Apoſtolorum, in quo narratur cõmunicatio & miſſio Spiritus ſancti. Rurſus Mahometani ſic de ſua lege ſentiunt, nempe legi Euangelicæ & Chriſtianæ ſucceſſiſſe, ſicut nos dicimus de lege Euangelica reſpectu legis Moſaycæ: & inter eos nuper quidam nomine Ahmed, nobilis vir Perſa, in libro quem edidit & inſcripſit Politor ſpeculi, contendit, Euangelium Chriſti fuiſſe commutatum in Alchoranum Mahometi, & Mahometum fuiſſe Paraclitum. Præter hos autem errores, poſſet inſurgere dubium, num ſaltem in futurum aliqua immutatio in lege Chriſti facienda ſit.

Sẽper deinceps vſque ad mundi finem. Sed iuxta veritatem Chriſtianæ fidei, prorſus compertum & exploratum eſt, non ſolùm vſque nunc durare & permanere euangelicam legem, eodem prorſus modo quo fuit à Chriſto lata: ſed ſic eſſe duraturam vſque ad finem mundi, abſque vlla ſui immutatione, & abſque ſucceſſione vllius alterius legis. Et quidem error illorum Hæreticorum, ac Mahometanorum, eſt prorſus contra profeſsionem Chriſtianæ fidei. Etenim Spiritus ſanctus eſt tertia Trinitatis perſona, & iam ſtatim in ipſa lege Chriſti communicatus fuit Spiritus ſanctus, & ſub viſibilibus ſignis completa fuit hæc communicatio in die Pentecoſtes. Illi autem Hæretici, & Mahometus, fuerunt impijſſimi homines, & fallaciſſimi impoſtores: qui in ſuis figmẽtis plurima docuerunt, non ſolùm contra ſacros libros veteris & noui teſtamenti, ſed contra ipſum lumen rationis, & naturalem legem. Vnde copioſe contra illos Hæreticos ſcripſerunt Sancti Patres, & contra Mahometanos alij ſacri Doctores, ac nouiſsimè contra illum Ahmed, noſter Philippus Guadagnolus, Arabicæ linguæ peritiſsimus, in Apologia pro Chriſtiana Religione.

De reliquo etiam, euangelicam legem fore perpetuam, nullaquè variatione labefactandam aut immutandam, expreſsit quoque Chriſtus ipſe in ſua prædicatione & doctrina. Affert D. Tho. in argum *Sed contra* verba illa Matth. 24. *Non præteribit generatio hæc donec omnia fiant*: quæ Chryſoſt. intelligit de congregatione fidelium Chriſti, manſura ſemper vſque ad mundi finem. Ideo etiam dixit Chriſtus Matth 28 *Ecce ego vobiſcum ſum vſque ad conſummationem ſæculi*: & cap. 14. dixerat, *Prædicabitur hoc Euangelium vniuerſo orbi in teſti-*

in teſtimonium omnibus gentibus, & tunc veniet conſummatio. Hoc etiam expreſſit Angelus ad B. Virginem Lucæ 1., *Regnabit in domo Iacob in æternum, & regni eius non erit finis.* Idem quoque prænunciatum eſt in veteri teſtamento in prophetijs de Chriſto, Pſalm.109. *Iurauit Dominus & non pœnitebit eum, Tu es Sacerdos in æternum ſecundùm ordinem Melchiſedech*. Et Danielis 2. *In diebus autem regnorum illorum ſuſcitabit Deus cæli regnum quod in æternum non diſſipabitur, & regnum eius alteri populo non tradetur*. Et cap.7., *Poteſtas eius poteſtas æterna quæ non auferetur, & regnum eius quod non corrumpetur*. Aliaquè ſunt huiuſmodi loca, quæ planè denotant perpetuitatem & ſtabilitatem ſimpliciter Chriſtianæ legis vſque ad mundi finem.

Quia noua lex eſt vltima & perfectiſſima in hac vita.

Ratione demum idem confirmat D. Thomas ibi q.106. art.4. Quia conuenienter quidem lex Moſayca commutata fuit in Euangelicam, tanquam imperfectior in perfectiorem: ſed euangelica lex eſt iam perfectiſſima: vnde non debet vlla eius commutatio in aliam perfectiorem expectari. Nec etiam timendum eſt, legem euangelicam fore mutandam in aliam minùs perfectam, aut quicquam de perfectione eius detrahendum. Quantum ad obſeruantiam tamen legis, & quantum ad abundantiam diuinæ gratiæ, rectè D. Thomas aduertit, viſas fuiſſe varias morum mutationes in ſtatu veteris legis, & inueniri etiam in ſtatu nouæ legis, ſecundùm diuerſa loca & tempora & perſonas: ſed adhuc non eſſe expectandum vllum futurum ſtatum, in quo perfectiùs habeatur gratia Spiritus ſancti, quàm hactenus habita fuerit, & maximè ab Apoſtolis qui primitias ſpiritus acceperunt. Solùm ergo mutandus erit ſtatus nouæ legis in ſtatum æternæ gloriæ, ſtatus Chriſti fidelium in ſtatum Deum videntium, ſtatus Eccleſiæ militantis in ſtatum Eccleſiæ triumphantis. Et de hac mutatione adimplebitur dictum illud Apoſtoli 1. Corinth.13. *Cùm venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt: videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

SECTIO NONA.

An & Quando per Nouam Legem extincta fuerit obligatio Veteris Legis.

PRimi illi fideles ex Iudaiſmo amplexi legem Chriſti, qui Actor. 15. putabant, etiam illos qui ex Gentilitate conuertebantur obligandos fuiſſe ad obſeruandam ſimul legem Moyſi, à fortiori cenſebant, quòd pro ipſis Iudæis nequaquam extincta eſſet obligatio veteris legis per legem nouam, ſed quòd adhuc vetus lex ſimul cũ noua eos obligaret. Et ſic deinceps contendebant Ebion & Cherinthus & vocati Nazareni, antiqui Hæretici, vt referunt Epiphan. Hæreſi 18. 28. & 30., Auguſt. in lib. de Hæreſib. num. 8. & 9., alijquè Patres & catholici Scriptores. Fundabatur hic error, non ſolùm in eo quòd vetus lex videbatur tradita vt in æternum duraret, atque adeo nunquam eſſet abroganda, nec per aduentum & legem Meſsiæ, nec vnquam aliàs. Sed quia de facto Chriſtus ipſe condens ſuam nouam legem, nullibi videtur reuocaſſe & abrogaſſe Moſaycam legem: quinimò ipſemet eam potiùs obſeruauit & commendauit: & Matth. 5. ſic apertè profeſſus eſt, *Nolite putare quoniam veni ſoluere legem aut Prophetas, non veni ſoluere ſed adimplere*. Et cap. 23. omnibus dixit, *Super cathedram Moyſi ſederunt Scribæ & Phariſæi, omnia quæcunque dixerint vobis ſeruate & facite*.

Verè per nouam legẽ extincta eſt obligatio veteris.

Attamen, certum & notum dogma fidei eſt, verè per legem nouam extinctam fuiſſe obligationem veteris, per legem Chriſti abrogatam fuiſſe legem Moyſis; ita vt nec Gentiles qui conuertebantur ad Chriſtum, nec Iudæi ſuſcipientes fidem & legem Chriſti, tenerentur ampliùs obſeruare veterem illam legem. Hoc ex profeſſo docuit Apoſtolus Paulus in Epiſtola ad Romanos, in Epiſtola ad Galatas, & in Epiſtola ad Hebræos, & attigit etiam in alijs Epiſtolis. Et ita omnes Apoſtoli prædicarunt Euangelium & legem Chriſti, vt etiam ipſi Iudæi ad ſolam illam deinceps tenerentur, & non ampliùs ad legem

legem

gem veterem. Atque in eodem veteri teſtamento ſatis apertè prænunciatum fuit à Prophetis, mutandam eſſe legem veterem in nouam, Iſaiæ 43., Ieremiæ 23. & 31., Malachiæ 1., & alibi. Patet etiam: quia in lege noua inſtituta ſunt talia ſacramenta, & tale ſacrificium, & tale ſacerdotium, dataquè eſt poteſtas Eccleſiæ inſtituendi tales ritus & ceremonias, cum quibus non debent ſimul remanere antiqua ſacramenta & ſacrificia, antiquum ſacerdotium, alijquè ritus & ceremoniæ. Hoc antecedenter prædixit Deus ipſe Malach. 1. *Non eſt mihi voluntas in vobis, & munus non ſuſcipiam de manu veſtra, ab ortu enim ſolis vſque ad occaſum magnum eſt nomen meū in gentibus, & in omni loco ſacrificatur & offertur nomini meo oblatio munda.* Iuxta hoc etiam notauit Apoſtolus ad Hebr. 7., in lege noua inſtitutum eſſe ſacerdotium ſecundùm ordinem Melchiſedech, & non ſecundùm ordinem Aaron: & addit, *Tranſlato ſacerdotio neceſſe eſt vt & legis tranſlatio fiat.*

Et rurſus vetus lex præmiſſa à Deo fuit, vt eſſet præparatio & præfiguratio legis nouæ, fuit inſtituta ad præſignanda myſteria Meſſiæ venturi: ergo omnino per ſucceſſionem nouæ legis, & per aduentum Meſſiæ, abroganda fuit, & in ipſam nouam legem commutanda. Ac denique, vna debebat eſſe tota Chriſti Eccleſia, vna Chriſtiana Republica: neque in illa extare debebat differentia Iudæorum atque Gentilium, non debebat diſcerni vnus populus ab alio: non ergo debebat eſſe diuerſa lex & diuerſi ritus inter illos: cùm ergo Gentiles conuerſi ad Chriſtum non ſubderentur veteri legi, omnino etiā pro Iudæis abroganda fuit: non erat coniungenda obligatio vtriuſque legis pro ipſis Iudæis, quæ non erat pro Gentilibus. Iudæi autem qui non ſuſceperunt fidem & legem Chriſti, ex conſcientia quidem erronea tenentur, id eſt teneri ſe putant, ad obſeruandam legem Moyſis: ſed reuera & abſolutè non tenentur, ſiquidem obligantur omnino acceptare fidem & legem Chriſti, ac deſerere illā veterem.

Soluitur fundamētum oppoſitæ dubitationis. Ad fundamentū verò dubitādi pro oppoſito errore, iam antea ſect. 4. explicauimus, qualiter vetus lex non debebat eſſe ſimpliciter perpetua, ſed ſolùm durare debebat, in ſe quidem vſque dum auctoritate eiuſdem Dei per nouam legem abrogaretur; deinceps verò in ipſamet noua lege, tanquam figura in figurato. Atque de facto Chriſtus, verus Deus, condens & proponens nouam legem, eo ipſo veterem abrogauit, & in ſuam nouam tranſtulit ac commutauit: ſuamquè legem, tradidit tanquam ſufficientiſſimam ad ſalutē, atque adeo prorſus abſtulit neceſsitatem & obligationem alterius veteris legis. Itemquè per ſua myſteria adimpleuit figuras veteris legis: vnde eo ipſo fecit, vt non ampliùs tales figuræ exerceri debeāt, quādo iam tranſierant in rem figuratam. Atque ita poſtea Apoſtoli ex ore Chriſti Euangelium prædicarunt, tollentes obligationem alterius prioris legis. Idcirco autem, ipſe dum vixit obſeruauit & commendauit opera illius legis: quia coniungere voluit finem veteris legis & initium nouæ, dum vnam in alteram conuertebat: & quia nondum abrogabatur lex vetus, donec Chriſtus viuebat, vt infra dicemus. Ideo etiam profeſſus eſt, ſe non veniſſe ſoluere ſed adimplere legem; quia reuera Chriſtus nullum legis præceptum violabat, non faciebat quicquam contra obligationem legis: & præcipuè quia per Chriſtum compleri debebat, & reuera completum fuit, quicquid in veteri lege, promiſſum, figuratum, ac prænunciatum erat. Et ita dixit, *Iota vnum aut vnus apex non præteribit à lege donec omnia fiant.* Imò quia in eadem veteri lege, prædicta & promiſſa erat eius mutatio in legem nouam; iam per hoc quòd Chriſtus hanc mutationem perficiebat, non ſoluebat, ſed adimplebat ipſam veterem legem; & vetus lex per ipſam ſuam impletionem abrogabatur: vt notauit D. Thomas q. 107. art. 2. ad 1. *Ceremoniæ legis tolluntur cùm implentur.* Sic etiam commendauit Chriſtus populo vt faceret quæ è cathedra Moyſi audiebat: quia viuente Chriſto adhuc exercere debebat opera legalia, & ex iuſſu eiuſdem veteris legis debebat deinceps illa in opera euangelica commutare.

An ceſſauerit vetus quoad omnia præcepto. Sed adhuc dubitatur, num tota lex vetus quoad omnia illa tria genera præcepto-

tus lex quoad omnia præcepta.

ceptorum quæ antea diſtinximus, fuerit abrogata & in nouã cõuerſa: Etenim quæ hactenus dicta ſunt, ſpecialiter id oſtendunt de genere præceptorum ceremonialium. Vnde opinari aliquis potuiſſet, alia omnia, etiam iudicialia, non fuiſſe abrogata: quia ſpectabant per ſe ad politicam adminiſtrationem, atque adeo benè poterant ſimul cum noua lege retineri. Sed ſaltem moralia adhuc permanere, non ſolùm in vi legis & luminis naturalis, ſed etiam in vi illius ſcriptæ Moſaycæ legis, concedunt, Vaſq. hoc loco diſp. 180. cap. 3., Bellarm. lib. 4. de Iuſtif. cap. 6., Becanus tract. 3. de Legib. cap. 4. quæſt. 8., & Lorinus ſuper Actor. 15. Et videtur non negare D. Thomas, qui de præceptis quidem ceremonialibus q. 103. art. 2., & de iudicialibus q. 104. art. 3., docet ceſſaſſe, tamen id non dicit de moralibus de quibus agit quæſt. centeſima. Imò lect. 5. ſuper cap. 2. ad Epheſ. docere videtur, non fuiſſe abrogata per legem Chriſti præcepta moralia legis veteris. Idemquè indicare videntur Leo Papa ſerm. 14. de Paſſione Domini cap. 5., Auguſt. lib. 6. cont. Fauſt. cap. 2., Bernard. ſerm. 28. ex paruis, & quidam alij Patres ac Theologi ſimiliter dicentes, præcepta moralia non fuiſſe abrogata, ſed ſemper eadem permanere. Probant vlteriùs Vaſquez & Becanus quibuſdam locis ſacræ Scripturæ. Quia in hoc ſenſu videtur dixiſſe Chriſtus Matth. 5. *Non veni ſoluere legem ſed adimplere*, ſcilicet quoad partem moralem in Decalogo contentam, de qua eo capite copioſè diſcurrit. Eodemquè pacto Paulus ad Roman. 13. & ad Epheſ. 6., & Iacobus cap. 2., commendant obſeruationem moralium præceptorum ex vi antiqui Decalogi lati olim in lege. Ratione quoque confirmant: quia præcepta moralia, per ſe erant de lege naturæ, erant perpetua & irreuocabilia: ergo dum Deus ſua etiam poſitiua iuſſione eadem præcepta ſanciuit, putari non poteſt, voluiſſe poſtea talem iuſſionem reuocare, vt ſola naturalis obligatio permaneret: vel ab initio ſtatuiſſe, vt certo ſolùm tempore iuſſio ſua in materia illa alioqui per ſe neceſſaria duraret.

Ceſſauit omnino quoad ceremonialia & iudicialia.

Abſolutè tamen dicendum eſt, totam legem veterem, etiam quoad præcepta moralia, quatenus in manu Moyſi ſancita, ceſſaſſe & abrogatam eſſe per nouam legem. Hæc eſt communior ſententia. Et quidem non ſolùm quoad præcepta ceremonialia, ſed etiam quoad iudicialia, res eſt certa de fide. Et ſatis patet ex ipſa praxi Eccleſiæ: nulli enim obligantur ad iudicialia præcepta ſeruanda, & ſimpliciter talia præcepta apud Chriſtianos non obſeruantur, nec etiam inquam pro ijs qui ex Iudaiſmo conuerſi ſunt ad Chriſtum. Patet etiam ex generali modo loquendi ſacræ Scripturæ de ceſſatione veteris legis & cõmutatione in nouam legem: vt enim adducit S. Thom. q. 104. art. 3. in argum. *Sed contra*, quando Apoſtolus dixit, *Tranſlato ſacerdotio neceſſe eſt vt legis tranſlatio fiat*, debet intelligi de tota lege: & ſic alia ſimilia loca. Patet quoque ex ratione illa vniformitatis quæ debet eſſe in tota Chriſti Eccleſia, in qua non debebat remanere vllum diſcrimen legis inter conuerſos ex Iudaiſmo & ex Gentilitate: cùm ergo Gentiles non tenerentur præceptis illis iudicialibus, nec etiam Iudæi debebant ampliùs obligari. Patet demum peculiari ratione de ipſis præceptis iudicialibus, quam affert S. Thomas: quia hæc præcepta, licèt non ordinarentur per ſe primò ad figuranda futura myſteria, ſicut ordinabantur ceremoniæ, tamen per ſe primo ordinata erãt ad politicam adminiſtrationẽ illius populi & illius Reipublicæ pro illo ſtatu: ergo ex hoc ipſo capite, ſublato ſtatu & regimine illius Reipublicæ, & remota ſeparatione ab aliis populis, ſublata quoque eſt illa lex quoad talem partem iudicialem.

Ceſſauit etiã quoad moralia.

Quoad præcepta verò moralia, rem etiam eſſe certam iuxta doctrinam noſtræ fidei, cenſent Medina hic q. 103. art. 3., Sotus lib. 2. de Iuſt. & iure q. 5. art. 4. concl. 2. Et abſolutè defendunt Lorca hìc diſp. 34., Salas diſp. 23., Suarez lib. 9. cap. 11., Monteſin. diſp. 25. q. 2., & alii ex Recentioribus. Suadeturquè ex iiſdem generalibus fundamentis de commutatione legis veteris in nouam. Nam Scriptura generaliter loquitur abſque exceptione vllius partis.

Nec

Nec oportebat, vt quoad partem moralem permaneret obligatio Moſaycæ legis: ſi quidem de ſe & ex lumine naturalis rationis, ſemper extabat obligatio ad illam partem. Et præterea Chriſtus ipſe in Euãgelio nouiter illã cõfirmauit. Et ita ſanè expediebat, vt tota obligatio poſitiua quæ manſura erat in Eccleſia, eſſet ex authoritate Chriſti, & non ex antiqua illa Moſayca lege. Ac præterea, cùm obligatio veteris legis pertineret ad ſolum populum Iudaicum, non debebat permanere in ſtatu nouæ legis, in quo nõ erat relinquẽda vlla differentia ſeu partialitas diuinæ legis. Propter quod Vaſq. loco citato non dubitauit concedere, legem Decalogi prout latam à Moyſe, obligaſſe tàm populum Gentilitium quàm Iudaicum. Sed hoc planè ſuſtineri non poteſt: quia prorſus tota vetus lex quoad omnẽ ſui partem, lata fuit pro ſolo populo Iudaico, & nõ pro Gentilitio, vt ſatis oſtẽdimus ſupra ſect.4. Imò ſpecialiter de ipſa parte morali expreſſit Apoſtolus ad Rom. 2., Gentiles non fuiſſe obligatos per legem Moſaycam, ſed ſolummodò per naturalem. Et D.Tho.quæſt.98.art.5. notauit, *Quòd quantum ad illa quæ vetus lex continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad obſeruantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, ſed quia erant de lege naturæ.*

Sed tamẽ moralia permanſẽt ex lege naturæ, & fuerũt renouata per legem Christi. Quia autem præcepta moralia reuera permanſerunt ex vi legis naturalis, & fuerunt etiam denuo renouata à Chriſto: ideò S. Thomas hoc loco non tractauit de ceſſatione illorum. Et dum dixit, alijquè Patres ſimiliter dixerunt, moralia præcepta non fuiſſe abrogata, intellexerunt quòd non fuerint totaliter ſublata: ſed ad ſummum ceſſauit obligatio prouenìens ex Moſayca lege, & permanſit eadem ſemper obligatio ex lege naturæ, & ſucceſſit noua obligatio ex lege Chriſti. Quando verò Chriſtus dixit, *Non veni ſoluere legem ſed adimplere*, certè non eſt loquutus tantùm de parte morali, ſed adæquatè de tota lege, & principaliter de ijs quæ in veteri teſtamento prænuntiata erant, vt iam ſupra explicauimus. Ac etiam ſi ſpecialiter accipiantur de parte morali; ſenſus erit, quia ipſe non abſtulit penitus obligationem è tali parte legis, ſicut abſtulit è parte ceremoniali & parte iudiciali; ſed loco veteris obligationis, ſubſtituit nouam magis amplam & vniuerſalem, vt pote pro omnibus populis. Similiter deinceps ſancti Apoſtoli commendarunt & inculcarunt obſeruantiam moralium præceptorum, non tamen abſolutè in vi veteris Moſaycæ legis, ſed potiùs in vi renouationis Euangelicæ factæ per Chriſtum. Et hoc indicauit eodem illo loco Iacobus, cõcludens, *Sic loquimini & ſic facite, ſicut per legem libertatis incipientes iudicari*: quaſi diceret, hæc obligatio moralium pręceptorum, vobis Chriſtianis incumbit per legem Euangelicam quæ dicitur lex libertatis, non autem per legem Moſaycam quæ dicebatur lex ſeruitutis.

Vna lex ſucceſſit alteri circa eadem præcepta moralia. Neque demum eſt vllum inconueniẽs, quòd ſuper præcepta alioqui naturalia perpetua & irreuocabilia, ſiue ſuper materiam alioqui neceſſariam, Deus adderet aliam ſuam iuſſionem poſitiuam & voluntariam, ſolùm ad certum tempus, eamquè poſtea reuocaret. Imò conuenientiſſimum erat, ſtante innouatione & mutatione diuinæ legis, vt non remaneret talis obligatio ex veteri lege, ſed iniungeretur ex noua: vt non remaneret obligatio olim iniuncta per Moyſen, ſed tota obligatio denuò inſtitueretur per Chriſtum: non extaret ampliùs vlla ſingularis obligatio & veluti partialitas pro vno ſolo populo, ſed ſurgeret obligatio æqualis & vniuerſalis pro omnibus populis, adæquata cum obligatione naturali omnium hominum. Et hæc ſatis perſpicuè oſtendunt, non fuiſſe otioſam & vanam, ſed fuiſſe potiùs valde congruentem & ſapienter ordinatam à Deo, talem mutationem, vt vetus illa obligatio in nouam aliam verteretur. Et ſatisfactum remanet ad totum fundamentum oppoſitæ ſententiæ.

Quando propriè extincta fuerit obligatio veteris legis. Supereſt explicandũ, quando præciſè & in quo puncto temporis, extincta fuerit veteris legis obligatio. Etenim videri poteſt, ſtatim in ipſo aduentu Chriſti, ſcilicet in puncto incarnationis aut natiuitatis eius: ſiquidem ad Galat.3 dixit Apoſtolus, *Quid igitur lex? poſita*

eſt donec veniret ſemen cui promiſerat: de quo nempe ſupra dixerat, *Abrahæ dictæ ſunt promiſsiones & ſemini eius, Et ſemini tuo qui eſt Chriſtus*. Vel ſaltem videri poteſt, non duraſſe vltra prædicationem Ioannis præcurſoris: ſiquidem tunc incipiebat proponi Euangelium: & ita dixit Chriſtus ipſe Lucæ 16. *Lex & prophetæ vſque ad Ioannem, ex eo regnum Dei euangelizatur*. Aut rurſus videri poteſt, vetus lex ceſſaſſe per partes, ſecundùm quòd perficiebantur myſteria quæ varijs ritibus veteris legis præfigurata erant, & ſecundùm quod proponebantur noua iuſſa euangelica. Et iuxta hoc aliqui Theologi in particulari de circuncisione docuerunt, eius obligationem ceſſaſſe ſimul ac inſtitutus fuit Baptiſmus à Chriſto, initio ſuæ prædicationis, quando dixit Ioann. 3. *Niſi quis renatus fuerit &c.* Ita dixerunt Scotus in 4. diſt. 3. quæſt. 4. §. *Quantum ergo*, & Gabr. diſt. 1. quæſt. 4. art. 3. Vt plurimum verò Theologi docere ſolent, veterem legem ceſſaſſe totam ſimul in paſſione & morte Chriſti, quando perfectum fuit opus noſtræ redemptionis: & ad hunc etiam ſenſum dictum fuiſſe à Chriſto proximè ante mortem, *Conſummatum eſt*: & ob eandem quoque ſignificationem ſciſſum fuiſſe velum templi in morte Chriſti. Ita D. Thomas hoc loco quæſt. 103. a. 3. ad 2., & in 4. diſt. 3., ibiquè alij Scholaſtici. Quod Vaſquez hic diſp. 180. cap. 1. & diſp. ſequenti, Lorca diſp. 34., Salas diſp. 23. ſect. 5., Valent. quæſt. 7. pun. 7., & alij hoc loco intelligunt ita phyſicè & rigorosè, vt propriè in ipſo momento mortis Chriſti expirauerit ſimul vis & obligatio veteris legis. Sotus autem lib. 2. de Iuſt. & iure quæſt. 5. a. 4. accepit punctum reſurrectionis Chriſti, quia illud fuit vltimum complementum noſtræ reparationis. Alij demum extendunt vſque ad diem Pentecoſtes, quia tunc incepit ſolemnis promulgatio nouæ legis, in quam tranſibat obligatio veteris. Et ita præſertim defendit Suarez lib. 9. cap. 13., & probabile reputat Monteſin. diſp. 25. quæſt. 4.

Non ante mortem Chriſti.

Iuxta hoc ergo aſſerendum eſt, verè duraſſe obligationem veteris legis vſque ad mortem Chriſti. Et hæc eſt communis Theologorum ſententia, conſona etiam doctrinæ Patrum. Et colligitur ex ipſo Euangelio, vbi Chriſtus quandiù vixit, in ſe ſeruari voluit, & ab alijs etiam ſeruari fecit ritus veteris legis, & in ipſa etiam vltima nocte ſuæ vitæ ſeruauit ſimul cum diſcipulis ſuis totum ritum antiqui paſchatis: quare denotauit ſaltem quoad alios durare obligationem illius legis, licèt ipſe tanquam dominus legis non fuiſſet ſub illa comprehenſus. Colligitur etiam planè ex Apoſtolo ad Hebræos nono, vbi docet, nouum teſtamentum ſtabilitum fuiſſe in morte Chriſti: *Vbi enim teſtamentum eſt, mors neceſſe eſt intercedat teſtatoris, teſtamentum enim in mortuis confirmatum eſt, alioqui nondum valet dum viuit qui teſtatus eſt*. Certè autem non aboletur vis prioris teſtamenti, niſi dum ſubintrat alterum teſtamentum: vt indicauit pariter Apoſtolus in fine capitis præcedentis: *Dicendo autem nouum, veterauit prius; quod enim antiquatur & ſeneſcit, prope interitum eſt*. Et ratione idem ſuadetur, quia vſque ad mortem Chriſti non perficiebatur myſterium noſtræ redemptionis, & ita conſequenter non permutabatur ſtatus veteris legis in ſtatum nouæ: ergo adhuc durabat vis & obligatio veteris. Idquè intelligi debet de tota illa lege, & omnibus partibus ac præceptis eius, etiam ſcilicet de præcepto circumciſionis, ſicut de alijs ſingulis.

Sed dum poſt mortem Chriſti promulgabatur noua lex.

Quando autem dixit Apoſtolus, poſitam fuiſſe veterem legem donec veniret Chriſtus cui factæ erant promiſſiones, planè intellexit, donec Chriſtus perficeret opus redẽptionis, per quod adimplendæ erant ipſæ promiſſiones. Et ſimiliter quãdo dixit Chriſtus Dominus, legẽ & prophetas valuiſſe vſque ad Ioannem, intellexit, quia tunc incipiebat fundari nouum teſtamentum, licèt non eſſet perficiendum niſi in morte Chriſti; & ita tunc incipiebat langueſcere vetus teſtamentum, licèt non eſſet extinguendum vſque ad mortem Chriſti: atque adeo tunc maximè verificabatur illud Apoſtoli, *Quod antiquatur & ſeneſcit, prope interitum eſt*. Quando demum perficiebãtur per partes varia myſteria, ſiue proponebantur inſtituta noui teſtamenti, in progreſſu vitæ Chriſti, non propterea

ſimiliter per partes & ſucceſſiuè extinguebantur ſtatim vetera præcepta: ſed debebat ſimul compleri totum nouum teſtamentum & accipere vim ſuam, & tunc etiam ſimul deficere vetus. Ac ſpecialiter quando Chriſtus inſtituit Baptiſmum, nō ex tunc obligauit ſub præcepto, & ita non ceſſauit præceptum circuncíſionis: ſed quamuis tunc Baptiſmus eſſet ſub conſilio, non eſt inconueniens, ſi alicui adhibebatur circuncíſio ex præcepto, & Baptiſmus ex conſilio.

Sed dum post mortem Christi promulgabatur noua lex.

Deinde, videtur vlteriùs rationabiliter dici, huiuſmodi abrogationem veteris legis, publicè incepiſſe in die Pentecoſtes per nouæ promulgationem. Ita notarunt Scotus, Bonauent., & alij in 4. d.3. Nec repugnant, qui dicunt, veterem legem extinctam fuiſſe in morte Chriſti: etenim exinde emanauit vis promulgationis, quæ poſtea ſolemniter facta eſt. Et conſequenter etiam rectè dicitur, ſicut promulgatio Euangelij ſucceſſiuè facta eſt in orbe terrarum aliquorum annorum ſpatio, ita etiam ſucceſſiuè in varijs prouincijs abrogatam fuiſſe veterem legem. Deſignatur autem ſpatium quo moraliter peruenire potuiſſet hæc notitia ad omnes nationes: nō quòd reuera & de facto oporteret peruenire ad omnes: ſed ſicut dicebatur de promulgatione legis humanæ. Et hoc pacto ad completam Euangelij promulgationem deſignatur tempus circiter triginta annorum. Rationabiliter autem additur hæc conditio promulgationis: quia ſicut lex non obligat, niſi dum promulgatur, ita etiam eius derogatio non ſuffragatur, & non ſoluit ab obligatione, donec promulgatur. Et lex diuina vetus non deſijt obligare, niſi dum incepit obligare noua: quia per vnam obligationem extinguebatur altera, nec fuit tempus vllum intermedium vacuum, in quo neutra vigeret. Ita ergo dum incepit promulgari lex noua, & dum hæc promulgatio diffundebatur, pariter incepit & diffundebatur abrogatio veteris. Atque ſub nomine teſtamenti, tunc vtique ceſſat antecedens teſtamentū, cùm propalatur ſubſequens: hæc autem propalatio noui teſtamenti, facta primùm fuit in die Pentecoſtes, quamuis iam in morte Chriſti conditum & obſignatum eſſet: tunc ergo primùm abolitum eſt etiam vetus teſtamentum, eiuſquè obligatio per ſolemnem derogationem fuit extincta.

Simul cū obligatione extinguebatur etiā virtus veteris legis.

Cæterùm, eodem paſſu quo extinguebatur obligatio veteris legis, ceſſabat etiam vtilitas & virtus eius quoad effectum ſanctificationis: quæ quidem virtus pro antecedenti tempore fuerat tantùm in circuncíſionis ſacramento, aliouè quocunque remedio cōſueto apud alias nationes in lege naturæ pro ſalute infantium. Etenim, dum inducebatur obligatio nouæ legis & extinctio veteris, prorſus introducebatur neceſſitas Baptiſmi, de quo iam dixerat Chriſtus Dominus. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſancto non poteſt intreire in regnum Dei*: vnde planè ſimul ceſſabat vtilitas & virtus circuncíſionis, ſiue qualiſcunque remedij. Antequam verò induceretur per nouam legem obligatio & neceſſitas Baptiſmi, dici non debet quòd iam ceſſaſſet virtus antiqui remedij: quia ſine dubio tunc quoque poterant ſanctificari & ſaluari infantes. Neque veriſimile eſt, interceſſiſſe quoddam temporis ſpatium; in quo non deberet & moraliter non poſſet applicari Baptiſmus, vt pote non dum promulgatus; & in quo non poſſent ſanctificari infantes per antiquum remedium quod fuerat hactenus validum & proficuum. Et iuxta hæc, Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 4., loquens de iuſtificatione impij, dixit: *Poſt Euangelium promulgatum, ſine lauacro regenerationis aut eius voto, fieri non poteſt*. Vbi ex vna parte atteſtatur neceſſitatem Baptiſmi poſt promulgationem Euangelij, atque adeo ceſſationem omnis alterius remedij: & ex alia parte ſupponit, non fuiſſe talem neceſſitatem ante huiuſmodi promulgationē, atque adeo neque antea fuiſſe extinctam virtutem & vtilitatem antiquioris remedij. Sic ergo patet, qualiter ſimul atque lex noua promulgabatur, eodem paſſu tàm virtus quam obligatio veteris legis extinguebatur.

SECTIO DECIMA.

An & quando per Nouam legem vetita etiam fuerit obſeruatio veteris.

Ratio dubitandi, quòd non fuerit vetita, ex factis quibuſdā Apoſtolorum.

VIderi poteſt, quòd licet extincta fuerit obligatio veteris legis, non tamen vetita & illicita facta ſit eius obſeruatio, etiā ſcilicet quoad partē ceremonialē, ſi quis ex deuotione illius iuſſa & ritus obſeruare velit. Non ſolùm quia nō ſatis apparet talis prohibitio in lege noua, nec per ſe ac neceſſariò ex illa ſequitur, quinimò aptè potuiſſet vtraque ſimul lex conſiſtere & obſeruari. Sed præſertim Apoſtoli ipſi, primates Eccleſiæ, Petrus & Paulus, primis illis temporibus, obſeruarunt ritus legales. Paulus ergo ipſe, qui tam accuratè in ſuis Epiſtolis prædicauit extinctionem antiquæ legis: tamen 1. Cor. 10. ſic de ſe ipſo fatetur: *Et factus ſum Iudæis tanquam Iudæus, vt Iudæos lucrarer; ijs qui ſub lege ſunt, quaſi ſub lege eſſem, cùm ipſe non eſſem ſub lege*. Et ita re ipſa Actor. 16. cùm vocaſſet ſecum Timotheum natum ex patre gentili & matre iudæa, *Aſſumens circumcidit eum propter Iudæos qui erant in illis locis*. Et cap. 18. ipſemet Paulus *ſibi totonderat in Cenchris caput, habebat enim votum*. Et cap. 21. *Tunc Paulus aſſumptis viris, poſtera die purificatus cum illis intrauit in templum, annuncians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro vnoquoque eorum oblatio.* Idquè Paulus fecit ex conſilio Iacobi aliorumquè ſeniorum, approbantium etiam obſeruationem legis, in Iudæis qui ſuſceperant fidem Chriſti, vt patet in textu. Et rurſus cap. 24. idem Paulus ait, *Poſt annos autem plures, eleemoſynas facturus in gentem meam, veni, & oblationes, & vota, in quibus inuenerunt me purificatum in templo*. Item Petrus Actor. 10. de ſe ipſo proteſtatus eſt, *Nunquam mãducaui omne commune & immundum*, ideſt cibos ritu Moſaycæ legis vetitos. Et, vt narrat idem Paulus ad Galat. 2. *Cùm veniſſet Cephas Antiochiam, priùs quàm venirent quidem à Iacobo, cum Gentibus edebat; cùm autem veniſſent, ſubtrahebat & ſegregabat ſe, timens eos qui ex circumciſione erant*. Vbi, licèt aliqui tentarunt dicere, hunc Cepham non fuiſſe Petrum, ſed quendam alium ex numero diſcipulorum, qui vocabatur Martialis Cephas, cuius extant quædam epiſtolæ in tomo 3 Bibliothecæ Patrum: tamen alij communiter ſupponunt fuiſſe Petrum, & ita ex eodem contextu Pauli colligitur.

Alia ratio dubitandi ex inſtitutis quibuſdā Eccleſiæ.

Imò præterea, Apoſtoli & alij ſeniores, in Concilio Hieroſolymis habito, ſub præcepto & obligatione iniunxerũt omnibus fidelibus etiam ex Gentilitate conuerſis, *Vt abſtineatis vos ab immolatis ſimulachrorum, & iure, & ſuffocato*: & in quibuſdam alijs etiam Concilijs fuit idem præceptum confirmatum. At hæc ſanè erat quædam pars antiquarum ceremoniarum, & continebatur hoc præceptum in lege Moyſis: & multò etiam antea latum fuerat a Deo ad Noe & poſteros, *Excepto quòd carnem cum ſanguine non comedetis*: vbi licèt aliqui dixerint, eo loquendi modo prohibitum fuiſſe homicidium & rapinam, vt refert D. Thom. q. 102. art. 6. ad 1., & alij dixerint, vetitum fuiſſe eſum carnis viuæ; tamen alij fatentur, vetitum fuiſſe omnem eſum ſanguinis, & carnium animalium mortuorum abſque effuſione ſanguinis, quæ vocata ſunt ſuffocata. Planè ergo non erat prohibita obſeruatio veteris legis, dum aliqua ex eius ceremoniis fuit denuò in noua lege ſub præcepto impoſita & confirmata. Deinceps etiam in Eccleſia retentæ ſunt aliquæ ex antiquis ceremoniis: vt pote in conſecratione templorum, altarium, & miniſtrorum, per ſacram vnctionem & alios ritus; in ornatu & veſtitu ſacrorum locorum & peſonarum in perficiendis ſacris functionibus: de qua re dicitur in iure canonico cap. *Tabernaculum* de Conſecrat. d. 1., *Si enim Iudæi qui vmbra legis deſeruiebant hæc faciebant, multò magis nos quibus veritas patefacta eſt, &c.* Et c. vnico de Purificat. poſt partum, habetur, quod licèt non teneantur mulieres ex antiquo ritu Moſaycæ legis certis diebus abſtinere ab ingreſſu Eccleſiæ, *Si tamen ex veneratione voluerint aliquandiu abſtinere, deuotionem earum non contendimus improbandam*. Retenta eſt etiam in

Eccleſia obſeruatio vnius diei in hebdomada per abſtinentiam ab operibus ſeruilibus; & ſolemnitas Paſchæ aliorumquè feſtorum. Imò tandem in regno Aethiopiæ Chriſtiani retinent quoque circunciſionem ſimul cum Baptiſmo. Non ergo ex vi nouæ legis vetita eſt obſeruatio veteris, quamuis non ſit debita.

Verò per nouã legẽ vetita eſt obſeruatio veteris quoad partem ceremonialem.

Satis tamen exploratum & de fide certum eſt, per nouam legem ita ſublatam eſſe veterem, vt vetita ſit,& illicita facta ſit eius obſeruatio, quoad partem ſcilicet ceremonialem. Dico quoad hanc partem: quia alioqui quoad partem moralem notum eſt, remanere adhuc ſub obligatione naturali, & fuiſſe denuò iniunctam in Euangelio eius obſeruationem. Quoad partem verò iudicialem notauit S.Thomas q.104. art.3., cum quo omnes alij conſentiunt, ceſſaſſe quidem eius obligationem, non tamen factam eſſe illicitam eius obſeruationem: *Quia*, inquit, *ſi quis princeps ordinaret in regno ſuo illa iudicialia obſeruari, non peccaret; niſi fortè hoc modo obſeruari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis inſtitutione, talis enim intentio obſeruandi eſſet mortifera*. Et rationem reddit ex antea dictis: quia præcepta iudicialia non fuerant primariò inſtituta ad figuranda futura myſteria Chriſti; ſed ad diſponendum ſtatum illius populi: vnde eorũ obſeruatio non præiudicaret veritati fidei, niſi aſſumeretur ex tali intentione, quaſi adhuc obligarent, & adhuc duraret ſtatus illius populi ſicut antea.

Eſt cõcluſio certa & nota.

Quoad partem ergo ceremonialem, Concluſio eſt D. Thomæ q. 103. art. 4. aliorumquè Theologorum omnium, propterea dicentium, ceremonias veteris legis non ſolùm eſſe mortuas, ſed etiam mortiferas, ideſt non ſolùm carere obligatione & virtute, ſed etiã afferre mortem animæ,quia vetitæ ſunt.Eſtq. res nota in Eccleſia, & conſtat perpetua traditione, & ex communi doctrina Patrum, quam præſertim pro indubitatã ſupponebaut,tàm Auguſtinus,quàm Hieronymus,in Epiſtolis quas inter ſe de hoc articulo ſcripſerunt, licèt in tempore huius prohibitionis diſcordarent. Iuxta hoc autem, dictum eſt ab Innocentio Tertio in cap. *Maiores de* Baptiſmo: *Baptiſma circunciſioni ſucceſſit; abſit enim vt in illam damnatam hæreſim incidamus, quæ perperam affirmabat,legem cum Euangelio & circunciſionem cum Baptiſmo ſeruandam; quoniam ſecundùm Apoſtolum ad Galat. 5. Si circuncidamini Chriſtus vobis nihil proderit*. Ratione quoque probat D. Thom. cum Auguſt. lib.19. cont. Fauſtum cap. 16. Quia veteres ceremoniæ præfigurabant myſteria Chriſti vt futura, ſignificabant Chriſtum naſciturum paſſurum &c., peccaret ergo qui nunc tales ceremonias obſeruaret, ſicut peccant qui modò credunt & dicunt, Meſſiam nondum veniſſe ſed adhuc eſſe venturum. Quæ ratio planè demonſtrat, vetitam & illicitam eſſe ex vi iuris diuini obſeruationem talium ceremoniarum, ſi aſſumatur formaliter ex inſtitutione & intentione veteris legis, eſſequè contra fidei veritatem. Et hæc prohibitio intrinſecè includitur in iiſdem Scripturæ locis, in quibus declarata eſt extinctio veteris legis, & commutatio in nouam legem. Vnde ex hoc non ſequitur, illicitas & peccaminoſas fore, omnes actiones in antiquis ceremonijs præſcriptas, ſi merè materialiter ex alio motiuo exerceantur, ideſt non ad cultum Dei, ſed v. g. ad ſanitatem tuendam, aliamvè ſimilem rationem: vt potè ſi quis gratia ſanitatis abſtineat à carnibus ſuillis, aut alio genere ciborum olim vetito: aut etiam ſi propter ſanitatem indigeret quis abſciſſione præputij, vt notauit S. Thom. eod.art.4.ad primum.

Satiſit rationibus dubitãdi.

Iam verò,ob rationem dubitandi præmiſſam, duo quæſita proponenda & examinanda ſunt. Vnum eſt, quo tempore cœperit vetita & illicita eſſe veteris legis obſeruatio, an ſtatim atque eius obligatio extinguebatur, ita vt ſimul inciperet vetus lex eſſe mortua ac mortifera: vel fortaſſe aliquandiù licuerit eius obſeruatio, quamuis extincta eſſet eius obligatio, ita vt interim eſſet mortua ſed non mortifera. Alterum quæſitum eſt, num licitè exerceri modò poſſet aliquis ritus veterum ceremoniarum, in honorem quidem & cultum Dei, non tamen ex inſtitutione & intentione veteris legis, ſcilicet ad ſignificandum Chriſtum venturum, ſed ex alia noua

inſtitutione & intentione & ſignificatione, quæ cadere poteſt ſuper eaſdem realiter actiones, ſicut vtique poſſunt in Eccleſia inſtitui, & à fidelibus exerceri, aliæ variæ actiones, in obſequium Dei, & ad côuenientes ſacras ſignificationes.

Hieronymus putauit, ab initio nouæ legis fuiſſe vetitas veteres ceremonias.

Circa primum acris contentio fuit inter Hieronymum & Auguſtinum, quam & refert S. Thomas eo art. 4. quæſtionis 103. ad 1. Etenim Hieron. ſuper cap. 2. ad Galat. docuiſſe videbatur, ac deinde in epiſtolis reſponſiuis ad Auguſt. ſuſtinere contendit, ſemper ab initio nouæ legis illicitas fuiſſe veteres legales ceremonias, ſimulquè legem veterem fuiſſe mortuam & mortiferam. Quia nimirum ab initio procedebat eadem ratio & prohibitio, quoniam illæ ceremoniæ ſignificabant myſteria Chriſti vt futura: vnde ſicut tempore ſequenti fuerunt illicitæ, ita & ab initio legis nouæ. Sed quia nefas eſſet cogitare, Apoſtolos ipſos initio ſuæ prædicationis tàm grauiter & perniciosè deliquiſſe, vt illicitas veteres ceremonias obſeruarent; excuſauit illos Hieronymus, quòd non ſeriò & ex animo, ſed fictè potiùs & ſimulatè pro tunc in gratiam Iudæorum qui ſuſcipiebant fidem, exercuerint legales ceremonias: idquè eo bono fine potuiſſe fieri abſque peccato. Et hoc pacto intelligit, quod Paulus ad Galat. 2. vocauit ſimulationem Petri in obſeruando ritu iudaico, dicens, *Et ſimulationi eius conſenſerunt cæteri Iudæi, ita vt & Barnabas duceretur ab eis in illam ſimulationem.* At quoniam idem Paulus ibi improbauit factum Petri: ait enim, *In faciem ei reſtiti quia reprehenſibilis erat, ſed cùm vidiſſem quòd non rectè ambularent ad veritatem Euangelij dixi Caphæ coram omnibus, ſi tu cùm Iudæus ſis gentiliter viuis & non iudaicè, quomodo gentes cogis iudaizare?* Ideo Hieronymus explicauit, hanc etiam reprehenſionem factam fuiſſe ſimulatè & ex compoſito, ac præuia conuentione inter Petrum & Paulum, vt hoc pacto captarent occaſionem concorditer demonſtrandi, non debere ampliùs ritus iudaicos obſeruari. Et ita intelligi illa verba, *In faciem ei reſtiti*, ideſt in apparentiam: *quia reprehenſibilis erat*, ideſt apparebat apud Gentiles, ſiue vt legitur in Græco, *quia reprehenſus erat*, hoc eſt factum illius reprehendebatur à Gentilibus conuerſis. Eodemquè pacto expoſuerunt hunc locum ad Galat. plures alij Patres: Origenes & Chryſoſt., ex quibus fatetur Hieron. ſe illam ſententiam excerpſiſſe: item Oecumen. Theophylactus & alii. Ac deinde idem ſequi & defendere non dubitarunt quidam Theologi & Expoſitores ſacri, Adrian. in 4. q. 1. de Baptiſmo, Maior diſt. 3. q. 1., Lorca hoc loco diſp. 35., Iſidorus Clarius & Adamus ſuper locum ad Galat., & ex parte noſter Laurentius Aponte in Sapient. Salomonis digreſſione prima.

Auguſtinus putauit per aliquod tempus fuiſſe licitas.

Ex aduerſo Auguſtinus in Epiſtolis quas hac de re Hieronymo ſcripſit, nempe octaua & ſequentibus, conſtanter docuit, non ſtatim eo primo tempore fuiſſe vetitam & illicitam obſeruationem legalium ceremoniarum, atque adeo aliquandiù veterem legem fuiſſe mortuam & non mortiferam: & tunc ſanctos Apoſtolos alioſquè fideles ex Iudaiſmo, non fictè & ſimulatè, ſed verè & ex deuotione animi ſeruaſſe veteres ceremonias: idquè piè & laudabiliter facere potuiſſe, non ex neceſſitate obligationis, ſed ex conſuetudine ſolemnitatis. Exceſſiſſe autem Petrum in illo facto quod commemorauit Paulus ad Galatas: quia tunc ſcandalizabantur fideles ex Gentilitate conuerſi, videntes illud factum Petri, & ob eam circunſtantiam tunc non fuiſſe laudabile illud factum: & ideò meritò Paulum reprehendiſſe Petrum, non quidem ſimulatè & ex compoſito, ſed ſincerè & ſeriò ſicut Paulus ipſe narrat. Atque ita cum Auguſtino ſentiunt Hugo de S. Victore lib. 2. de Sacram. parte 6. cap. 4. & lib. Quæſtionum ſuper epiſt. ad Galat. q. 6., Beda ſuper ad Galat. 2., D. Thomas & alii Theologi hoc loco, vbi latè Vaſq. diſp. 182., Suarez lib. 9. à cap. 16., Monteſin. diſp. 25. q. 5., & alii. Item Scholaſtici in 4. diſt. 1. vel 9., & Sotus lib. 2. de Iuſt. & iure q. 5. art. 4., ac vt plurimum etiam ſacri Expoſitores circa locum ad Galatas, & circa alia loca Actorum.

Ab initio fuit lata prohibitio.

In hac re dicendum videtur, verè quidem ab initio per ipſam nouam legem fuiſſe diuina inſtitutione Chriſti prohi-

bitam

ſed ad aliquod tempus fuit dilata per diſpenſationem.

bitam obſeruationem veterum ceremoniarum; tamen ſimul fuiſſe ex peculiari diſpenſatione Chriſti, conceſſum Apoſtolis & primis illis fidelibus ex Iudaiſmo, vt pro aliquo breui tempore illas obſeruare poſſent. Et fortaſſe hoc pacto conciliari poſſunt Hieron. & Auguſt. Etenim ex vna parte Hieronym. ipſe non negauit, taliter tunc fuiſſe licitum vſum illarum ceremoniarũ, quòd non ſemper deinceps, non ampliùs poſt breue quoddam primum tempus liceret, nec per ſimulationem, nec quocunque modo, quantumuis occurrerẽt ſimiles caſus & occaſiones ad lucrifaciendos Iudæos, ſicut tunc occurrebant: vnde agnoſcere debuit peculiarem diſpenſationem & conceſſionem pro illo primo tempore, quo verè & ſimpliciter liceret illas ceremonias obſeruare. Atque Hieronymus ipſe illam vocauit diſpenſationem: licèt Adrian. nolit in hoc ſenſu hoc nomen apud Hieron. intelligere. Dixit quoque Hieron., illam fuiſſe ſimulationem: non quòd Apoſtoli ſuo facto fingerent, illas ceremonias eſſe licitas, cùm eſſent illicitæ; ſed potiùs quia quodammodo ſimulabant, eſſe neceſſarias & obligatorias, cùm reuera non eſſent iam neceſſariæ, vt magis infra explicabimus. Et ita etiam vt plurimum accepiſſe videntur ij qui Hieronymum ſequi & defendere profeſſi ſunt. Ex altera parte Auguſt. non negauit, veteres ceremonias fuiſſe vetitas & illicitas pro omnibus futuris temporibus poſt breue quoddam tempus iu principio Eccleſiæ: & videtur etiam ſupponere, talem prohibitionem ortam fuiſſe ex ipſa fundatione legis nouæ & inſtitutione Chriſti, ita vt fuerit deinceps immutabilis in Eccleſia. Nec etiam videtur negaſſe, interceſſiſſe quoque aliquam ſimulationem ſeu diſſimulationem, quantum ad obligationem illarum ceremoniarum. Vnde notarunt aliqui, diſſenſionem & altercationem horum præclariſſimorum Patrum, fuiſſe magis in verbis quàm in re.

Primo enim tempore licitè exercebãtur.

Iam verò clarè probatur, fuiſſe aliquo tempore in principio Eccleſiæ, licitum Apoſtolis alijſque fidelibus ex Iudaiſmo, vſum legalium ceremoniarum: quia, cùm facto ipſo conſtet, eas aliquandiù obſeruaſſe, certum prorſus eſſe debet, id feciſse licite & abſque peccato. Non potuiſſent autem excuſari per ſimulationem. Tum quia in vniuerſum, tàm ſimulatio facta operibus, quam mendacium dictum verbis, nulla ratione poteſt cohoneſtari vel à culpa excuſari, vt iam certum & exploratum eſt apud omnes Theologos ac morales Doctores, quamuis aliqui antiqui Patres in hoc dubitaſſe viderẽtur. Et dum ſimulatio ſeu mendacium eſt in materia graui & perniciosa, eſt ſine dubio mortale peccatum. Atque de hoc tractatur cum S. Thoma 2.2. quæſt. 100. & 111. Tum etiam ſpecialiter ſimulatio ſicut mendacium in materia religionis, eſt graue peccatum contra confeſsionẽ fidei, & nunquam licet ſimulare falſam religionem, vt tractatur cum eodem D. Thoma 2.2. quæſt. 3. Tum præterea ex textu Scripturæ manifeſtè apparet, Apoſtolos & antiquos fideles, non per ſimulationem, ſed ex animo & deuotione ſeruaſſe illas ceremonias. Hoc ſanè patet, quando Petrus tàm ſeriò dixit, *Nunquam manducaui omne commune & immundum*, Actor. 10. Et quando Iacobus & ſeniores dixerunt Paulo, *Vides frater quot millia ſunt in Iudæis qui crediderunt, & omnes æmulatores ſunt legis*, Actor. 21. Et infra, *Hoc ergo fac quod tibi dicimus, ſunt nobis viri quatuor votum habentes ſuper ſe, his aſſumptis ſanctifica te cum illis, & impende in illis vt radant capita, & ſcient omnes quia ambulas & ipſe cuſtodiens legem.* Ideo autem ſolliciti fuerunt admonere de hoc Paulum, quia dixerunt ei, vulgatum fuiſſe de illo apud Iudæos, quòd diſceſſionem doceret à Moyſe, & quòd diceret non debere Iudæos circuncidere filios ſuos; & propterea monuerunt eum, vt falſam eſſe oſtenderet hanc famam. Vbi ſanè, hæc fama videtur fuiſſe, quòd Paulus doceret, illicitam eſſe tunc Iudæis obſeruationem legis: & ideo expediebat diluere talem famam tanquam falſam, ita vt Paulus non ſolùm verbis ſed factis profiteretur, vere licitam tunc eſſe obſeruationem legis. Id totum ergo non per ſimulationem, ſed ex animò & ſeriò dictum ac factum eſt. Imò in libro quodam de Quadruplici Apoſtolo-

rum Synodo, qui habetur initio Tomi primi Concilior., hæc ponitur quarta Synodus ex hoc loco Actor., in qua declaratũ fuerit, licitam fuiſſe ad tempus, Iudæis tũc cõuerſis, obſeruantiã legaliũ ceremoniarũ. Tũ demũ, nunc vtiq; illicitũ prorſus eſſet, ſiue per ſimulationem, ſiue quocunq; modo, exercere iudaicas ceremonias: ergo fateri opportet, aliquid fuiſſe licitum primo illo tempore, quod deinceps eſſet illicitũ: potiùs ergo dici debet, tunc licuiſſe obſeruationẽ, quã ſimulationẽ legaliũ ceremoniarum, ita vt verè licitum eſſet eas obſeruare, nõ autẽ fingere id quod reuera eſſet illicitum.

Sed abſolutè erant in perpetuũ ſublata ac prohibita.

Ex alia parte probatur, verè & abſolutè ex vi ipſius legis nouæ inſtitutæ à Chriſto, vetitam fuiſſe obſeruationem priorum ceremoniarum. Tum quia certè nõ eſt talis prohibitio introducta per leges canonicas Eccleſiæ, non per purum ius humanum Eccleſiaſticum, ſed omnino habet altiorem & firmiorem originem: ergo prorſus inducta fuit per eandem legem diuinam Chriſti. Tum quia alioqui ſequeretur, quòd potuiſſet Eccleſia non prohibere, imò aſſumere & acceptare, ac deinceps exercere tales ceremonias, ex deuotione antiquæ inſtitutionis earum factæ in lege Moyſi: & quòd etiam poſſet nunc, aut quandocunque ſummo Pontifici placeret, abſolutè loquendo, reuocare talem prohibitionem, eaſquè ceremonias in vſum Eccleſiæ reducere: quod totum vtique falſum prorſus eſt. Tum etiam ſequeretur, quòd olim non ſolùm Iudæi ſuſcipientes fidem Chriſti, ſed etiam Gentiles qui conuertebantur, potuiſſent licitè tales ceremonias obſeruare: quod tamen non videtur admittendum, ſed ad ſummum ſolis fidelibus ex Iudaiſmo permittebatur tunc talis obſeruatio. Et ſuadetur ex facto & dicto Pauli ad Galat. 2., vbi ait, *Sed neque Titus qui mecum erat, cùm eſſet Gentilis, compulſus eſt circuncidi*. Et quamuis ad hoc rogaretur à quibuſdam, noluit id facere, ſed ait, *Quibus neque ad horam ceſſimus.* Itaquè planè videbatur ſupponere, id non fore licitum: alioqui potuiſſet facilè conſentire, ſicut conſenſerat circuncidere Timotheum. Sed diſcrimen erat, quia Titus erat omni ex parte Gentilis, & ideo illicita erat illius circunciſio; Timotheus autem ex parte matris erat Iudæus, & ideo licitè poterat circuncidi. Et ita nullis Gentilibus qui conuertebantur, permittebatur obſeruatio Iudaicæ legis. Hæc ergo prohibitio, ex tunc vigebat in vigore ipſius legis nouæ & inſtitutionis Chriſti. Tum demum, hanc prohibitionem ſonare videntur tot loca ſacræ Scripturæ, teſtificantia abolitionem veteris legis, & commutationem veteris in nouum teſtamentum: vt non tantùm ſenſus ſit, extinctam eſſe obligationem, ſed ſublatam etiam penitus eſſe obſeruationem prioris legis; eamq. non tantùm fuiſſe mortuam, ſed etiam mortiferam. Et in hoc ſenſu Hieron. rectè videtur accepiſſe hæc loca Scripturæ. Et ideo, ſi obſeruentur ceremoniæ legis, intulit in epiſt. ad Auguſt., quæ eſt 89. inter ſuas & 11. inter Auguſtini, *In Cherinthi & Ebionis hæreſim dilabimur, qui credentes in Chriſto, propter hoc ſolùm à Patribus anathematizati ſunt, quod legis ceremonias Chriſti Euangelio miſcuerunt, & ſic noua confeſſi ſunt vt vetera non amitterent.*

Et ideo per diſpenſationem fuerũt aliquandiu permiſſa.

Hinc planè fit, vt dici debeat, per peculiarem diſpenſationem, & veluti priuilegium, permiſſum fuiſſe à Chriſto Apoſtolis aliiſquè primis fidelibus ex Iudaiſmo, vt pro aliquo tempore licitè poſſent exercere & retinere legales ceremonias. Non enim alius modus ſupereſt quo id poſſit explicari. Poteratq. optimè Chriſtus ita diſpenſare & concedere Et ex facto ipſo Apoſtolorũ deducitur, verè habuiſſe talẽ diſpenſationẽ à Chriſto. Sicut etiam in ritu & ſubſtantia noſtrorum Sacramentorum, ſpecialiter Baptiſmi & Confirmationis, affirmat S. Thom. 3. par. q. 66. art. 6. ad 1. & q. 72. art. 2. ad 1. & art. 4. ad 1., fuiſſe a Chriſto per ſpecialem diſpenſationem ſeu facultatem conceſſum Apoſtolis pro illo primo tempore, vt alio modo conficere poſſent Sacramentum, vel conferre effectum Sacramenti, quam inſtituerat abſolutè & in perpetuum pro tota Eccleſia: idquè colligit ex facto ipſo Apoſtolorum. Ita ergo admitti poteſt & debet peculiaris diſpenſatio & conceſſio Chriſti, pro obſeruatione ceremoniarũ legaliũ in illo primo tempore.

Fuitquè

Fuit conuenientialis diſpenſatio.

Fuitquè valde conueniens, vt Chriſtus pro tunc in hoc diſpenſaret, ſicut etiam & ipſe dum vixit voluit legem illam ſeruare. Tum nempe vt faciliùs hoc modo Iudæos ad ſuam fidem traheret & alliceret. Tum vt hoc pacto aptiùs coniungeret & in praxi concordaret vtrunque teſtamentum & vtranque legem, dum ſimul ijdem fideles, & Apoſtoli ipſi, vtriuſque ritus & inſtituta ſimul exercebant. Tum præſertim vt oſtenderet, veterem quoque legem verè fuiſſe diuinam & ſanctam: maximumquè fuiſſe diſcrimen inter cultum Iudaicum & Gentilitium; nam Gentilitius cultus tanquam diabolicus & impius debebat ſtatim omnino per legem Chriſti relinqui, ſed Iudaicus cultus tanquam hactenus diuinus & pius, erat in alium nouum commutandus. Quod adnotauit optimè Auguſt. epiſt. 19., de Paulo dicens: *Cùm itaque illa teſtamenti veteris Sacramenta, etiam ſibi agenda minimè recuſabat, hoc modo à Domino Deo illa vſque ad certi temporis diſpenſationem iuſſa eſſe commendans, à ſacrilegis ſacris Gentium diſtinguebat*. Tum demum, vt hoc pacto in illa mutatione legis, exhiberetur hic veluti vltimus honor veteri legi, vt aliquandiù permitteretur primis ipſis prædicatoribus & profeſſoribus nouæ legis, qui in illa hactenus educati fuerant: Et non ſtatim moriens Synagoga deſereretur à filijs ſuis, ſed aliquantiſper cuſtodiretur, & cum honore & comitatu ad ſepulturam deduceretur, ac tandem ſepulta penitus deſereretur, nunquam ampliùs ad vitam reuocanda. Hoc etiam adnotauit Aug. eadẽ epiſt. 19., de præceptis legalibus dicens: *Permittenda fuerunt paulùm, eis maximè qui ex illo populo cui data ſunt venerant, poſtea verò tanquam cum honore ſepulta ſunt, à Chriſtianis omnino irreparabiliter deſerenda*.

Conceſſa fuit ad modicum tempus.

Non conſtat verò, pro quantonam tempore fuerit ſic conceſſa & licita obſeruatio legalium: niſi quod cenſeri debet breue fuiſſe. Etenim compertum eſt, antiquiſſimum eſſe talem ſenſum Eccleſiæ, & iam longè ante tempora Hieronymi & Auguſtini receptiſsimum, quòd illicitum eſſet Iudaizare, legales ceremonias obſeruando. Et rationabiliter credi poteſt, nõ vltra illud tempus quod ſupra ſufficiens iudicabatur pro Euangelij promulgatione, vt poſſet deuenire in totius orbis notitiam, protenſam fuiſſe talem permiſſionem obſeruandi legalia: ita vt ſimul ſtabilita ſit obligatio nouæ legis pro toto orbe, & prohibita obſeruatio veteris pro omnibus fidelibus. Vel ad ſummum, talem conceſſionem duraſſe vſque ad extinctionem Reipublicæ Iudæorum, & euerſionem Hieroſolimitani templi, quæ facta eſt per Titum Veſpaſianum Anno quadrageſimo poſt Chriſti mortem; ita vt ſimul deſtructus ſit materialis locus in quo vetera ſacrificia cum alijs ceremonijs exercebantur, ac illicitus factus ſit illorum vſus, Deo ipſo auferente locum & reprobante cultum. Et hoc quidem tempus deſignatur in lib. ſupra citato, in quarta Synodo Apoſtol., ſcilicet, *Quandiù templum & ſacrificia legis in Hieruſalem ſtabant*.

Et fuit interdum diſſimulata earũ inutilitas.

Interim autem, dum primo illo tempore concedebatur Iudæis conuerſis obſeruatio rituum legalium, videtur inter quoſdam Iudæos fuiſſe opinio, quòd talis obſeruatio maneret adhuc ſub obligatione, in quo quidem illi errabant. Sed Apoſtoli videntes, difficile eſſe ſtatim euellere talem errorem, ob inolitam illius populi conſuetudinem, & nimium affectum ad ſuas illas ceremonias, atque adeo quòd id tentando apponeretur impedimentum illorum conuerſionis prudenter in aliqua occaſione iudicarunt, aliquantùm tolerare ac diſſimulare talem errorem, vt poſſent poſtea magis opportunè, cùm confirmati eſſent in fide, illos in hoc etiam pleniùs inſtruere & illuminare, vt re ipſa fecerunt. Hac etiam ratione, ipſimet Apoſtoli Petrus & Paulus, in quibuſdam caſibus antea relatis ſeruarunt legalia, vt Iudæis ſatisfacerent: non quòd poſitiuè facto ſuo affirmare vellent aut demonſtrare, talem obſeruationem eſſe neceſſariam, quæ fuiſſet pernicioſa ſimulatio prorſus illicita: ſed cùm reuera talis obſeruatio eſſet tunc licita, non conabantur in illis caſibus oſtendere quòd non eſſet neceſſaria, ſed ſinebant adhuc Iudæos manere ad tempus in illa opinione. Quæ veriùs dicetur diſſimulatio, ideſt ceſſatio à mani-

mani-

manifeſtanda veritate, quæ quidem ſæpè eſt licita, & latiori modo loquendi vocatur interdum ſimulatio: de qua re agendum erit 2. 2. q. 110.

Et in hoc fuit aliqua contētio Pauli in Petrum.

Atque in hoc ſenſu Paulus eo loco ad Galat. 2. vocauit ſimulationem Petri & Barnabæ, quando ſeparârunt ſe à conuictu Gentilium. Ratio autem quare Paulus reprehendit Petrum, non fuit, quaſi non eſſet licita tunc obſeruatio legalium, quam alioqui Paulus ipſe in pluribus caſibus exercuerat: ſed quia in illa occaſione, dum Petrus conſulebat quieti Iudæorum, offendebantur Gentiles conuerſi, & videbantur prouocari ex facto illo Petri ad ſeruandas etiam & ipſi ceremonias legis: & ideo Paulus non dixit Petro, quomodo tu ſeruas ritus iudaicos, ſed dixit, *Quomodo Gentes cogis iudaizare?* Quare non oportet cogitare, hanc reprehenſionem factam fuiſſe ex compoſito inter Petrum & Paulum: ſed benè poteſt accipi tanquam ſeriò & ſimpliciter facta, ſicut verba ſonant. Non per hoc autem debet Petrus aggrauari culpæ mortalis, quæ non cadebat iam in Apoſtolos, vt pote confirmatos in gratia per aduentum Spiritus ſancti: ſed ad ſummum culpæ venialis per inaduertentiam ex nimio zelo ſatisfaciendi Iudæis: & fortaſſe etiam nullius culpæ apud Deum, ob excuſationem inaduertentiæ cum bona intentione; ſed culpæ tantùm in exteriori apparentia. Videns autem Paulus ſcandalum ſeu perturbationem Gentilium fidelium, piè ac prudenter admonuit Petrum. Et eò magis poterit in illo facto excuſari Petrus, quia erat magis ſpecialiter conſtitutus ad conuerſionem Iudæorum: & poterit commendari Paulus, quia erat magis ſpecialiter conſtitutus ad conuerſionem Gentilium: & ideo vterque promptior erat ad conſulendum ijs qui ſibi erant magis commiſsi. Et ita dicebat Paulus eodem loco ad Galatas: *Cùm vidiſſent, quòd creditum eſt mihi Euangelium præputij, ſicut & Petro circumciſionis, qui enim operatus eſt Petro in Apoſtolatum circumciſionis, operatus eſt & mihi inter Gentes.*

Benè conciliatur cū abſoluta prohibitione, breuis conceſsio veterū ceremoniarum.

Ex his ſatis patet ad priorem partem dubitationis initio propoſitam, quæ ſuadere videbatur, & ex facto Apoſtolorum confirmabat, vetitam & illicitam non fuiſſe obſeruationem legalium. Patet enim, verè per legem nouam fuiſſe vetitam, ſed ad tempus ex diſpenſatione fuiſſe licitam & conceſſam Apoſtolis & primis illis fidelibus ex Iudaiſmo. Et è contra, ad rationem quæ contra hoc ex parte Hieronymi adducebatur, dicendum eſt, exerceri licitè potuiſſe ceremonias illo tempore, non quidem determinatè ad ſignificanda Chriſti myſteria tanquam futura, quod fuiſſet contra fidem: ſed tum ad cultum Dei abſolutè ſumptum, cùm ob alias morales ſignificationes quæ etiam in illis ritibus inueniebantur, tum ad ſignificanda myſteria Chriſti ſimpliciter accepta ſecundùm ſubſtantiam, & non ſub circunſtantia futuri temporis. Hoc ipſum tamen non fuit ampliùs licitum poſt primum illud tempus: quia cùm ab initio fuiſſent inſtitutæ ad ſignificanda Chriſti myſteria vt futura, meritò per legem nouam fuerunt ſimpliciter prohibitæ ne deinceps exercerentur.

An licitū fuerit, retinere vel renouare vllas veteres ceremonias.

Circa ſecundum denique quæſitum, Caiet. 3. parte q. 37. art. 1. opinatus eſt, licitam eſſe circunciſionem, ſi aſſumatur, non ex inſtituto veteris legis, ſed ex alia deuotione, videlicet ad imitationem Chriſti qui fuit circunciſus. Idemquè cohærenter dicere debuiſſet de aliis ritibus qui præſcripti erant in lege veteri. Quamuis in fine de hac re concludat; *Libentiùs audirem Apoſtolicæ ſedis ſententiam, quàm propriam proferrem opinionem.* Couarr. verò lib. 1. Variar. cap. 17. diſtinguit, alios ritus veluti ſubſtantiales in illa lege, & alios veluti accidentales: illos nempe qui ſpectabant ad ſacramenta & ſacrificia, & alios, qui ſpectabant ad ſacra & obſeruantias. Illos negat poſſe vllo pacto permitti aut inſtaurari, alios concedit poſſe per auctoritatem Eccleſiæ denuò aſſumi & inſtitui, reiecto quidem ſpiritu veteris legis, ſed ex nouo motiuo & ratione. Similiter quidam alii dixerunt, poſſe quidem Eccleſiam imitari ſeu renouare ex proprio inſtituto leuiora quædam opera illius legis, non autem grauiora & magis principalia.

Non eſt licitum, nec

In hac re certum eſſe debet, non licere cuiquam propria auctoritate reaſſumere

priuata nec publica auctoritate. mere & exercere ritum vllum ex antiquis illius legis, velut alio titulo in honorem & cultum Dei, quamuis diceret ſe non id facere ex inſtitutione illius legis. Etenim ſublata publica & authentica inſtitutione, illi ritus non cederent ampliùs in honorem & cultum Dei, ſed eſſent vani ac ſuperſtitioſi, vt ex dicendis 2.2. de ſuperſtitione conſtabit. Et inſuper illi ritus proprio arbitrio aſſumpti, ſemper ſaperent Iudaiſmum: vnde prorſus illiciti & vitandi ſunt. Item dicendum eſt, nec Eccleſiæ ipſi licere, noua ſua inſtitutione aſſumere & cōcedere vllos ex principalioribus actibus qui erant in ritu illius legis. Etenim Eccleſia non poteſt inſtaurare vetera ſacrificia, nec prorſus inſtituere aliud ſacrificium, præter vnicum Euchariſtiæ, quod à Chriſto traditū fuit, vt ſingulare penitus eſſet apud fideles. Nec etiam poteſt Eccleſia inſtituere alia ſacramenta præter ea quæ iam inſtituta fuerunt ab ipſo Chriſto. Itē nec licere Eccleſiæ, aſſumere vel concedere vllum alium ex ritibus antiquæ legis, qui iuxta prudentem exiſtimationem habere poſſet ſpeciem Iudaiſmi, vel redolere poſſet inſtitutionē antiquæ legis. Etenim id prorſus alienū eſſe debet à moribus Chriſtianæ Eccleſiæ. De reliquo autem negandum non eſt, poſſe Eccleſiam inſtituere ad vtilitatem fidelium vel ad cultum Dei, aliquos ritus; ſeclusa prorſus non ſolùm inſtitutione, ſed etiam ſuſpicione veteris legis, quamuis materialiter tales vel ſimiles ritus fuerint in antiqua lege.

Explicantur quædam præcepta & inſtituta Eccleſiæ. Atque ſic tandem ſatisfaciendum eſt ad poſteriorem partem dubitationis initio propoſitæ. Namque præceptum illud de abſtinentia ab illis cibis, fuit ab Apoſtolis impoſitum, non intuitu veteris legis: ſed quoniam edere ex cibis immolatis Idolo, ſapiebat Idololatriā: & ſimiliter etiam edere de ſanguine, vt notauit D.Thom. q.102. art.6. ad 1. *Quia Gentilium conſuetudo erat, vt circa ſanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem Idolorum, quibus reputabant ſanguinem acceptiſſimum eſſe, & propter hoc etiam prohibitum eſt comedere animalia ſuffocata vel ſtrangulata, quia ſanguis eorum non ſeparatur à carne.* Progreſſu autem temporis, ceſſante iam ſcandalo & ſuſpitione Idololatriæ, abolitum quoque eſt illud præceptū, quod fuerat humanum eccleſiaſticum, licèt ab Apoſtolis latum. Ceremoniæ autem inſtitutæ ab Eccleſia in rebus ſacris, reuera ſunt valde differentes ab illis quæ in lege Moſayca inſtitutæ erant, & ita non ſapiunt quicquam de illa lege, nullamquè afferunt illius ſuſpicionem, licèt in aliqua parte aliquā ſimilitudinē habeant. Sicut etiam valde diuerſa eſt ceremonia quæ modò adhibetur in ingreſſu mulierū poſt partum in Eccleſiam, ab illa quæ olim adhibebatur. Retenta quoque eſt obſeruatio vnius diei in hebdomada: tamē alterius ab antiquo, & lōgè diuerſa ratione: nam olim obſeruabatur dies ſabbati in memoriam creationis rerum, quando Deus die ſeptima requieuit: modò obſeruatur dies dominica in memoriam reſurrectionis Chriſti. Et celebratur modò Paſcha reſurrectionis, & alia feſta in memoriam Chriſti & Sanctorum: cùm olim celebraretur Paſcha egreſſionis Hebræorum ex Aegypto, & aliæ quædam ſolemnitates in memoriam aliorum beneficiorum Dei. Imò, vt Eccleſia in hac re oſtendat ſe prorſus diuerſo ritu à Synagoga celebrare Paſcha, diligentiſsimè cauit, vt omnino diuerſa die incidat noſtrum Paſcha, nec vnquam poſſit conuenire in eodem die cum Paſchate Iudæorum. Si denique verum eſt, Chriſtianos in Aethiopia retinere adhuc ritum circuncisionis: id nequaquam ab Eccleſia catholica commendatur, nec vllo modo eſt laudabile; ſed vtique corrigeretur, ſi fieri poſſet: quoniam circuncisio erat præcipua initiatio & veluti ianua Iudaicæ legis, nec poſſet legitimè in Eccleſia retineri, cùm ſpecialiter tranſierit circuncisio in Baptiſmum, dum vniuerſaliter vetus lex tranſiuit in nouam.

QVAE

QVÆSTIO CENTESIMANONA.

De Diuina Gratia

Qua Homo dirigitur ad Beatitudinem aſſequendam: Et primò de eius Neceſſitate.

Gratiæ nomen exponitur.

AD aſſequendum noſtrum vltimum finem, quem ab initio huius partis inſpicere cœpimus, medium & auxilium maximè opportunum, eſt Diuina Gratia, in cuius conſideratione hæc prima ſecundæ concluditur. Et ante omnia, ad explicationem nominis, præmittendum eſt ex D. Thoma q.110.art.1., gratiam iuxta communem vſum tripliciter ſumi ſolere. Primò ſumitur pro gratuita dilectione vnius erga alterum: quo ſenſu dicimus, quempiam habere gratiam Regis, hoc eſt eſſe gratum Regi, diligi à Rege. Secundò ſumitur pro dono gratis & liberaliter dato. Tertiò ſumitur pro gratitudine ſeu gratiarum actione quæ exercetur in recognitionem & quandam recompenſationem beneficij accepti. Notatquè S. Thomas, reſpectu gratiæ ſecundo modo ſumptæ, gratiam primo modo ſumptam eſſe cauſam, tertio modo ſumptam eſſe effectum. Gratia primo modo inter Deum & hominem, eſt ex parte Dei æterna prouidentia & prædeſtinatio circa homines, à qua diſtinguitur donum ipſum externum gratiæ, ſeu temporalis donatio gratiæ, ad mentem D. Auguſt. lib. de Prædeſt. Sanctor. cap. 10. Gratia tertio modo, eſt ex parte hominis certa quædam operatio ſeu virtus quæ dicitur gratitudinis erga Deum. Gratia ſecundo modo, eſt donum ipſum, quod gratis & liberaliter à Deo nobis confertur. De gratia primo modo ſumpta tractauimus iam proprio loco prima parte q. 23. De gratia tertio modo ſumpta agendum erit ſecunda ſecundæ q. 166. ſub virtute religionis. Hoc autem loco, de gratia ſecundo tantùm modo ſumpta intendimus pertractare. Et rurſus, gratia ſeu donum Dei in hac acceptione dici poteſt vniuerſaliter pro quocunque dono etiam naturali: quo pacto etiam creatio ipſa naturæ, conſeruatio, potentiæ naturales, aliaquè omnia, verè ſunt gratia Dei. Sed magis ſpecialiter hìc ſumi debet pro dono ordinis ſupernaturalis reſpectu vitæ æternæ & ad piè viuendum. Et huius diſtinctionis meminit D. Auguſt. epiſt. 95. & 105. & alibi ſæpè, contendens contra Pelagium qui gratiam priori modo concedebat, vt gratiam altero quoque modo fateretur: hæc enim gratia eſt, quæ potiſſimum in ſacris Litteris hoc nomine intelligitur, quæ etiam vocatur gratia Chriſti ſeu per Chriſtum, gratia redemptionis, gratia iuſtificationis. Et in hoc ſenſu gratia eſt medium proprium ad conſequendam beatitudinem ordinatum, & de huiuſmodi gratia in præſenti materia tractandum eſt.

Ordo ad Beatitudinem deſignatur.

Solet autem hæc tantùm ratio ordinationis huius gratiæ ad gloriam aſſignari, & ab ipſo S. Thoma proponitur hac quæſtione in principio, & ſupra q. 90. pariter in principio: quia gratia, ſiue Deus mouens & adiuuans per gratiam, eſt alterum principium, poſt legem, humanorum actuum, quibus beatitudinem promeremur: & ideo hoc loco poſt tractatum de legibus conſiderari gratiam. Sed certè, præter hanc rationem, alia non minùs præcipua aſſignanda eſt: nempe quia gratia per ſe ipſam reddit hominem, Deo gratum, amicum, & carum: ita vt iure amicitiæ & filiationis adoptiuæ ad Deum, conſtituat hominem proximè idoneum ac dignum ad beatificam coniunctionem cum Deo & hereditatem gloriæ obtinendam. Idquè etiamſi nulli actus meritorij mediarent: vt patet in infantibus, qui per ſolam gratiam baptiſmalem Regnum cælorum accipiunt: & patet per omnia alia ſacramenta conferentia gratiam vt dici ſolet ex opere operato, qua eodem pacto formaliter ac proximè habet homo ius ad gloriam. Atquè iuxta hanc duplicem

ratio-

rationem, duplex eſt diſtinguenda gratia, de qua vtraquè hic agimus; & quamuis, hæc diuiſio inter alias diuiſiones tradatur à D.Tho.q.111. tamen ad omnes quæſtiones eſt nunc neceſſariò præmittenda, vt apparebit. Nempe vna eſt gratia quæ dicitur iuſtificans & habitualis, quæ ſe ipſa formaliter reddit hominem iuſtum Deoquè gratum, habens adiunctas virtutes Theologicas & morales infuſas. Alia eſt gratia quæ dicitur auxilians & actualis, quæ ordinatur ad exercendas pias & ſalutares operationes. Sed poteſt etiam idem habitus realis gratiæ inhærens animæ, penes duplicem conſiderationem ita accipi & diſtingui, vt reſpectu animæ dicatur iuſtificans, reſpectu operationum dicatur auxilians: & penes priorem conſiderationem ei adſcribitur effectus formalis iuſtificationis: ſecundùm poſteriorem verò ei attribuitur meritum in genere cauſæ effectiuæ, videlicet quoad opera bona & meritoria.

Neceſſitas exiſtentiâ demõſtrat: Iam præſens quæſtio de neceſſitate gratiæ, pertinet ad an eſt. In ijs enim rebus quæ ad certum finem ordinantur, tunc quæritur an ſint, dum quæritur an requirantur ad finem intentum. Et ſpecialiter in hac re, cùm Deus ipſe eleuauerit hominem ad finem beatitudinis quam ei propoſuit, conſequenter ſi gratia erit neceſſaria ad obtinendum huiuſmodi finem, vtique pro manifeſto remanebit, gratiam homini non deeſſe: ſiquidem, ſicut Deus non deficit in neceſſariis intra ordinem prouidentiæ naturalis, prorſus non deficiet in neceſſarijs intra ordinem prouidentiæ ſupernaturalis. Vnde rectè hæc quæſtio ad initium huius materiæ primo loco proponitur.

Humanæ naturæ ſtatus diſtinguuntur. Deſignandi ſunt autem varij ſtatus humanæ naturæ, in quibus etiam diuerſa ratio apparet de neceſſitate gratiæ. Caiet. quæſt. 109. art. 2. diſtinguit plures quàm oportet, nempe quinque: primum ſtatum in puris naturalibus, ſecundum naturæ integræ quem vocat conſonum naturæ rationali, tertium iuſtitiæ originalis, quartum gratiæ gratum facientis, quintum naturæ lapſæ. Satis tamen erit, diſtinguere cum S. Thoma eodem art. 2. duos ſtatus; nempe ſtatum naturæ integræ, quem habuit primus homo ante peccatum; & ſtatum naturæ lapſæ ſeu corruptæ & infirmæ, quem habent homines poſt illud peccatum. Ille prior ſtatus erat, in quo ſubijciebatur humana ratio ad Deum, & ſenſus ad rationem, ita vt appetitus ſenſitiuus non repugnaret rationi. Aderantquè in illo ſtatu alia dona & prærogatiuæ: ſed ad præſens propoſitum, præcipuum donum erat hæc ſubiectio & ſubordinatio potentiarum quam dicebamus. Alius poſterior & præſens ſtatus eſt, in quo ſenſus reluctatur & repugnat aduerſus rationem, & in quo adſunt alia incommoda & detrimenta naturæ, vt de facto experimur, & expreſſit Apoſt. ad Rom. 7. *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* In ſtatu verò naturæ integræ intelligitur ſtatus iuſtitiæ originalis. Et quamuis re vera intra hunc ſtatum excogitari poſſit latitudo & diuerſitas, qua videlicet humana natura aliam aut aliam perfectionem haberet, ſeu eſſet integra in ordine ad aliam aut aliam operationem: tamen ſatius erit, omnem huiuſmodi varietatem nunc ſub vno ſtatu recludere; & ſi quid diſtinguendum occurret, in progreſſu præſtabitur. Ad ſtatum deinde naturæ lapſæ reducitur ſtatus puræ naturæ, quantum attinet ad indigentiam gratiæ. Vt enim notat idem Caietanus, in ſtatu puræ naturæ non eſſet maior rebellio ſenſus, nec maior infirmitas carnis, quàm ſit in ſtatu naturæ lapſæ: ſed in illo ſtatu, talis defectus eſſet pura negatio, & eſſet conditio naturalis; in præſenti verò ſtatu eſt priuatio, & eſt pœna peccati, quoniam homo ſua culpa amiſit integritatem, antea à Deo humanæ naturæ conceſſam, & pro omnibus hominibus promiſſam. Vnde homo lapſus, non differt ab homine in puris naturalibus, inquit Caietanus; niſi tanquam homo ſpoliatus ab homine qui ab initio fuerit nudus; vel ſicut lapis deſcẽdens ablato impedimento, a lapide qui ab initio deſcendit non antea impeditus. Ruſus addi debet ex eodem S. Doctore art. 9. ſtatus gratiæ iuſtificantis & gratum facientis. Qui ſtatus poteſt conſiderari, tum in natura lapſa, dum videlicet peccator iuſtificatur coram Deo: tum in natura integra, ſi ex vna parte accipiatur natura cum alijs perfectionibus præciſa gratia gratum faciente, & ex alia parte addatur hæc gratia.

Ea verò

Et ex adque neceſſitas gratiæ quæritur.

Ea verò ad quæ inueſtiganda eſt neceſsitas gratiæ, multa & varia ſunt: Et præſertim, cùm homo ordinetur ad Beatitudinem, quoad animam, ſeu penès partem rationalem, in qua intellectus & voluntas reperiuntur; diſtinctè inquirenda eſt neceſſitas gratiæ, ad operationes intellectus, & ad operationes voluntatis, & conſequenter ad alias ex intellectu & voluntate pendentes. Et de ſingulis quidem ordinatè tractandum eſt, incipiendo à remotioribus, & paulatim progrediendo ad ea quę ſunt beatitudini propinquiora.

D. Thomæ articulorum ſumma.

In decem articulos hęc omnia diſtribuit S. Thomas. Primò docet, non poſſe hominem abſquè dependentia à Deo, tribuente virtutem intellectiuam, & mouente ad actum cognitionis, eo modo quo omnis cauſa creata ab illo dependet, cognoſcere vllam veritatem; poſſe autem cognoſcere veritates naturales abſquè alio dono gratiæ ſupperaddito, ſed non poſſe veritates ſupernaturales ſine peculiari lumine gratuito fidei vel prophetiæ. Secundò docet, non poſſe hominem in quocunquè ſtatu abſquè peculiari dono gratię facere aut velle bonum ſupernaturale; potuiſſe autem in ſtatu naturæ integrę omne bonum morale ſeu connaturale; ſed in ſtatu naturę lapſę non poſſe omne bonum collectiuè, poſſe tamen aliquod bonum in particulari. Tertiò docet, hominem in ſtatu naturę integrę non eguiſſe alio dono gratię, pręter auxilium Dei mouentis: in ſtatu autem naturę lapſę indigere ob deordinationem huius ſtatus. Quartò docet, hominem, pręter auxilium Dei mouentis, indigere peculiari dono gratiæ ad adimplenda præcepta ſecundùm modum charitatis; ad præcepta autem ſecundùm ſubſtantiam operum, non eguiſſe in ſtatu naturæ integræ alia gratia, ſed indigere in ſtatu naturæ lapſæ. Quintò abſolutè negat, hominem poſſe mereri vitam æternam abſque gratia: quia nempe vita æterna eſt finis ſupernaturalis, atque adeo homo ad eum dirigi debet per principiũ ſupernaturale. Sextò vlteriùs negat, hominem poſſe ſe præparare ad gratiam habitualem abſque auxilio gratuito Dei, interiùs animam mouentis, ſiue inſpirantis bonũ propoſitũ: quia nõ niſi ab ipſomet Deo poteſt homo conuerti ad Deum. Septimò negat, poſſe hominem reſurgere à peccato abſquè auxilio gratiæ: tum quia macula peccati deleri non poteſt, niſi per decorem gratiæ prouenientem à Deo: tum quia ordo ſubiectionis quam homo debet Deo, qui ordo corruptus eſt per peccatum, reparari non poteſt niſi à Deo, voluntatem noſtram ad ſe trahente: tum quia reatus æternæ pænæ debitæ peccato, relaxari non poteſt niſi à Deo, qui eſt offenſus & eſt iudex. Octauo docet, hominem in ſtatu naturæ integræ potuiſſe non peccare abſquè gratia habituali, ſed non abſquè auxilio Dei conſeruantis in bono; in ſtatu autem naturæ corruptæ non poſſe diù abſtinere ab omni peccato mortali abſquè gratia habituali, ob deordinationem quam per peccatum præcedens incurrit; ac inſuper non poſſe abſtinere ab omni peccato veniali abſquè alio priuilegio ſpeciali, ob corruptionem appetitus ſenſualis. Nonò docet, etiam iuſtum exiſtentem in gratia habituali, indigere adhuc alijs auxilijs gratiæ vt moueatur à Deo ad rectè agendum, tum ob dependentiam generalem omnis cauſæ creatæ à Deo, tum ob conditionem particularem naturæ humanæ corruptæ per peccatum. Decimò tandem docet, ſpecialiter indigere auxilio gratiæ ad perſeuerandum, intelligendo nomine perſeuerantiæ continuationem boni vſquè ad finem vitæ.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad cognoſcendum verum naturale.

Quodnam ſit verum purè naturale.

Diſtinguendum eſt cum S. Thoma art. 1. duplex genus veri, nempe verum naturale, & verum ſupernaturale. Illud eſt circa res naturales, quod medijs naturalibus inuenitur & obijcitur intellectui: aliud eſt circa Deum ipſum vt finem ſupernaturalem, & circa myſteria quę ex diuina reuelatione hominibus innoteſcunt. Rurſus ſolent Theologi diſtinguere hoc verum naturale, in verum ſpeculatiuum & verum practicum, eo quod peculiaris ratio dubitandi occurrit de neceſsitate gratię

ad

ad verum practicum, per quod nempe homo dirigitur ad operandum. Sed certè cùm duplex ſit verũ practicum: vnum in ordine ad artem, vt potè quomodo ſcribendum ſit; alterum in ordine ad mores & ad rectè viuendum iuxta rationem, vt potè ſuccurrendum eſſe indigenti: ratio inquam peculiaris dubitandi, eſt circa verum practicum morale: nam alioqui circa artificiale, eadem prorſus eſt ratio cum vero ſpeculatiuo. Item verum ſpeculatiuum eſt duplex, vnum quod non eſt aptum mouere voluntatem ad vllum actum moraliter bonum, & alterum quod eſt aptum ſic mouere voluntatem: ſiquidem poteſt moueri voluntas non ſolùm ex cognitione practica, ſed etiam ſpeculatiua, vt patet dum quis Deum contemplans accenditur ad eius amorem. Itaque iuxta hæc, eadem prorſus ratio eſt, tum de hoc vero ſpeculatiuo apto mouere voluntatem ad actum bonum, tum de vero practico morali dirigente ad operationem bonam. Idcircò, alio potius modo diſtinguendum eſt verum naturale, in illud quod eſt purè naturale contradiſtinctum à morali, & in illud quod eſt morale, ſiue practicum, ſiue ſpeculatiuum.

Quæ ſint Auctorum placita.

Circa verum purè naturale, de quo præſenti ſectione loquimur, fuit ſententia quorundam, quam refert D. Thomas in 2. diſt. 28. q. vnica art. 5., dicentium, hominem non poſſe vllum verum cognoſcere abſque peculiari illuſtratione diuinæ gratiæ: ſupponebant enim, Deum ipſum eſſe intellectum agentem, per cuius irradiationem in mentem humanam cognoſceremus verum. Oppoſita ſententia eſt, homines abſque gratia poſſe cognoſcere omne verum naturale. Ita ſignificat Caiet. hic art. 1., qui propterea ait, vulnus ignorantiæ inflictum naturæ per peccatũ, eſſe tantùm quoad prudentiam in ordine ad voluntatem benè operandi. Alij verò dixerunt, ſaltem in ſtatu naturæ integræ potuiſſe hominem cognoſcere omne huiuſmodi verum. Ita ſentit Peter. lib 5. in Geneſ. diſp. 3. q. 5. Communis tamen & vera ſententia eſt; quam ſequentibus concluſionibus per partes tradenus.

Ad cognoſcendum quodcunque verũ requiritur auxilium generale.

Primò certum eſt; ad cognoſcendum quodcunque verum in quocunque ſtatu, eſſe homini neceſſarium auxilium Dei, non ſolùm per modum concurſus concomitanter, ſed & aliquo modo antecedenter, intra ordinem prouidentiæ naturalis. Et quidem, neceſſitas diuini concurſus ad actum cognitionis, non eſt ipſi propria, ſed eſt communis omni operationi cauſæ creatæ: quod non eſt nunc probandum, ſed probatum ſupponimus 1. parte. Præter hoc, requiri aliquod auxilium ex prouidentia Dei antecedente ad actum cognitionis, ob ſpecialem indigentiam talis actus, oſtenditur manifeſtè: quia homo non poteſt per ſolam intellectiuam potentiam elicere quemcunque cognitionis actum, ſed indiget ſpecie repræſentatiua obiecti cognoſcibilis, hauſta in intellectu noſtro ex rebus ſenſibilibus miniſterio ſenſuum: indiget peculiari excitatione per aliquam occaſionem externam, ſeu per applicationem & attentionem internam: hoc autem totum perficitur in homine ex diuina prouidentia; adeo vt in hoc fatendum ſit ſpeciale beneficium Dei, quamuis ordinis naturalis: vt ſpecialiter patet in ijs Philoſophis, qui veritatis ſtudio incubuerunt: poterat enim Deus ita naturalem rerum ſeriem ordinare, vt Plato, Ariſtoteles, cæteriq. ſapientes, vitam tranſigerent ſicut alij vulgares homines, nec veritati indagandæ per Philoſophiam intenderent. Datur ergo in hoc, peculiare Dei beneficium, quod poteſt dici quodammodo diſtinctum à dono creationis, quatenus nimirum citra creationis iniuriam poterat denegari. Quamuis ſumendo donum creationis adæquatè pro omnibus beneficijs comitantibus intra ordinem naturæ, quatenus contradiſtinctum à dono & ordine iuſtificationis, quod ſancti Patres contra Pelagium intendebant; ſic inquam illud auxilium reducendum ſit ad donum creationis. Porrò iuxta ſenſum huius concluſionis intellexit S. Thomas art. 1. auxilium Dei mouentis, vt ex verbis eius manifeſtè colligitur. Et iuxta eundem ſenſum, hoc eodem articulo, & alio loco cit. in 2., explicat dicta quædam ſacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, in quibus omnis cognitio veri refertur ad Deum.

Ad plures veritates.

Secundò. Poteſt homo in ſtatu naturæ

non requiritur aliud auxiliũ ſpeciale.

turæ lapſæ abſquè alio peculiari auxilio gratiæ, præter dicta beneficia, cognoſcere plures veritates naturales, etiam circa Deum ipſum, quas ex rebus ſenſibilibus colligere poteſt. Hæc concluſio eſt etiam communis & certa, & ſatis clarè inſinuatur à D. Auguſt. lib. 1. ad Simplicianum q. 2. verſus finem, vbi concedit, ante diuinam gratiam per Chriſtum poſſe hominem habere vtiles honeſtaſquè doctrinas. Et præſertim quod attinet ad cognitionem aliquam Dei, conſtat ex ſacris litteris, Sapient. 13., Roman. 1., Actor. 14. Ac exprimitur ab eodem Auguſtino multis in locis. Et ratio eſt manifeſta: quia cognitio veri eſt operatio proportionata & connaturalis homini, non minùs quam v. g. viſio eſt naturalis oculo, & omnis alia ſimilis operatio eſt connaturalis ſuæ cauſæ: ipſum quoque verum naturale, eſt obiectum proportionatum humano intellectui: ſicut ergo cauſæ creatæ ad alias ſimiles operationes non indigent peculiari auxilio gratiæ, ita nec homo indiget ad cognoſcendum quoddam verum naturale. Specialiter verò, poſſe de Deo ipſo plures veritates ex rebus ſenſibilibus naturaliter deduci atquè cognoſci, tractauimus prima parte quæſt. 12. ſect. 2.

Ad quaſdã requiritur.

Tertiò. Multæ veritates naturales ſunt, quas homo abſquè peculiari illuſtratione gratiæ cognoſcere nequit, quæ nimirum non poſſunt ex ijs quæ ſub ſenſum cadunt oſtendi: vt verbi gratia ſcire non poſſumus, quot piſces ſint in mari, ac ſimilia, & maxime quæ contingentia ſint futura, quæ ſint cogitata & ſecreta cordium. Imò neque Angeli ipſi poſſunt hæc futura & ſecreta naturaliter ſcire. Atquè adeo, ad hanc cognitionem, inter omnia dona gratiæ, potiſſimùm valet donum Prophetiæ. Et quamuis hæ veritates ſimpliciter ſint naturales, ſed occultæ; ipſum tamen donum Prophetiæ à Deo non tribuitur, niſi in ordine ad finem ſupernaturalem, & ſic eſt gratia ordinis ſupernaturalis.

Ad omnes collectiuè requiritur

Quartò. Non poteſt homo in ſtatu naturæ lapſæ abſquè peculiari auxilio gratiæ cognoſcere veritates naturales omnes collectiuè, etiam inquam loquendo de illis quæ ſingillatim ex rebus ſenſibilibus deduci poſſunt. Hæc concluſio eſt Theologorum communis. Et à poſteriori patet per experientiã: nullus enim homo quãuis doctiſſimus, extitit, qui naturali lumine omne verum naturale cognouerit: quinimò gentiles Philoſophi, fidei lumine deſtituti, in multis rebus decepti ſunt, vt exploratum eſt. A priori autem hoc prouenit ex imbecillitate humanæ naturæ, quam plurimi defectus comitantur, tarditas ingenij, penuria temporis, breuitas vitæ, difficultas in addiſcendo, labor in inquirendo, multæ diſtractiones, & occupationes: & alia huiuſmodi. Vnde natura humana per peccatum, etiam in ordine ad hanc cognitionem veri, eſt ignorantiæ vulnere ſauciata, & non ſolùm in ordine ad cognoſcendum verum morale pertinens ad prudentiam.

In ſtatu præſenti non ſufficit gratia ordinaria.

In ſtatu naturæ integræ non requirebatur.

Quintò. In ſtatu naturæ integræ, ſi tanta ponatur naturæ integritas, vt homo recipiat à Deo ſpecies ſeu ſcientias infuſas omnium rerum naturalium: ſic homo non indigebit peculiari auxilio gratiæ ad cognoſcendas omnes veritates naturales, etiam collectiuè; tamen ſucceſſiuè, modò has modò illas. Hoc autem donum de facto fuit conceſſum Chriſto Domino: & fuit etiam conceſſum Adamo ante peccatum, vt affirmat S. Thomas prima parte q. 94. art. 3. Si verò non tanta ponatur naturæ integritas, ſed relinquatur homo ſuæ induſtriæ vt veritates naturales aſſequatur, qualis futurus erat ſtatus communis hominum Adamo non peccante, vt docet idem S. Thomas 1. par. q. 101. art. 1. Sic homo potuiſſet quidem multò plures veritates cognoſcere, quàm modò poſſit; & fortaſſe aliquis potuiſſet aſſequi cognitionem omnium veritatum; nimirum ob maximam facilitatem & commoditatem res inueſtigandi & addiſcendi, quam in decem capita diſtribuit Pererius loco citato. Tamen non oporteret, omnem hominem cognoſcere omne verum: ſiquidem nec æqualis eſſet applicatio, nec æquale tempus omnium. Et præterea, cùm pleraquè ſint quæ ex rebus ſenſibilibus non poſſunt demonſtratiuè probari, ſed tantùm probabiliter deduci, & in eo quoquè ſtatu eſſent diuerſæ hominum diſpoſitiones; hinc inquam quan-

Auctorum placita.

tum

rum eſt ex natura rei, non omnes adſtricti eſſent ad eandem opinionem de ſingulis rebus, atque adeo potuiſſet inter homines eſſe adhuc opinionum diuerſitas, & ſic aliquis attigiſſet verum, aliquis defeciſſet a vero: ſed tamen ex diuina protectione factum eſſet, ne homines in illo integritatis ſtatu deciperentur, vt tractauimus 1.par.q.75.ſect.4.

Et in ſtatu præſenti non ſufficit gratia ordinaria.

Sextò denique addendum eſt, ad cognitionem omnis veri naturalis de omnibus mundi rebus, præſertim in ſtatu naturæ lapſæ quem de facto poſſidemus, non ſufficere communem gratiam quam Deus ſolet hominibus ordinariè elargiri: ſiquidem manifeſtum eſt, viros quantumuis iuſtos & ſanctos, non habuiſſe omnium rerum notitiam. Sed ad hoc neceſſarium eſſet extraordinarium priuilegium & ſingulare lumen, quod non eſt temerè affirmandum fuiſſe de facto vlli puro homini conceſſum, niſi fortaſſe Beatæ Virgini tribuatur.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Gratia ſit neceſſaria ad cognoſcendum verum morale.

Auctorum placita.

Gregorius in 2. diſt. 26. q. 1., & Capreolus diſt. 28. q. 1., affirmatiuè reſpondent. Et pro eadem ſententia Valentia q. 1. de Gratia puncto 2. poſt medium, refert Caluinum lib. 2. Inſtitutionum cap. 2. Adducuntur pro hac parte quædam dicta ſacræ Scripturæ, præſertim 2. ad Corint. 3. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt*. Et in Concil. Mileuit. Can. 4., & Arauſic. 2. Can. 9. & 22., adſcribitur diuinæ gratiæ, vt cognoſcamus quid faciendum ſit. Similiter Auguſtinus paſſim ad Deum refert omnem boni cognitionem. Oppoſita ſententia eſſe poteſt, hominem ſuis viribus cognoſcere poſſe omne morale verum. Media ſententia eſt, hominē poſſe abſque gratia cognoſcere verum morale in vniuerſali prout morales ſcientiæ docent, ſed non in particulari prout prudentia dictat: ſiue poſſe ſpeculatiuo modo, præciſo ordine ad agendum: ſed non poſſe practico modo, & in ordine ad agendum: ſiue poſſe habere cognitionem cum qua de facto non ſit benè moraliter operaturus, ſed non poſſe habere cogitationem cum qua ſit operaturus, & ita ſentit Vaſq. diſp. 188., & ita etiam intelligit mentem Gregorij & Capreoli.

Nō eſt eadem ratio ad cognoſcendū ac volendum bonum.

Porrò notari in hac re ſolet, eandem eſſe rationem de cognitione veri moralis in particulari in ordine ad volendum ſeu operandum benè moraliter, ac de volitione ipſa & operationè moraliter bona. Sed tamen, in rigore non eſt eadem omnino ratio: fieri enim & intelligi poteſt, quandam gratiam eſſe neceſſariam ad volendum ſeu faciendum bonum morale, quæ non fuerat neceſſaria ad cognoſcendum tale verū & bonum: ita nempe, vt poſtquam cognouit quis eſſe agendum, indigeat gratia ad hoc vt velit facere & actu faciat: rectè enim inquit Auguſtinus lib. 2. cont. duas Epiſt. Pelagianorum cap. 8., *Minus eſt cogitare quam cupere*. Itaquè ex eo quòd gratia ſit neceſſaria ad cogitandum, inferri quidem poteſt eſſe neceſſariam ad volendum, vt infert D. Auguſt. illo loco. At ex alia parte, licèt non ſit neceſſaria ad cogitandum, poteſt eſſe neceſſaria ad volendum, vt poſtea tractabimus.

Non eſt neceſſaria gratia ad cognoſcendas ſingulas, ſed omnes veritates morales.

Sed nihilominus, nunc ex dictis ſectione præcedenti, & iuxta ea quæ poſtea dicemus de neceſſitate gratiæ ad volendum ac faciendum bonum morale; facilè colligitur, poſſe hominem in ſtatu naturæ lapſæ cognoſcere aliquod verum morale practicè & in particulari, non tamen collectiuè omne verum ſpectans ad dirigendas iuxta rectam rationem proprias actiones. Siquidem, verum morale ex vna parte eſt proportionatum humanæ naturæ: ex alia verò parte multis difficultatibus & impedimentis premitur homo in ordine ad totum bonum ſibi proportionatum. In ſtatu autem naturæ integræ potuiſſe hominem cognoſcere omne verum ad ipſum ſpectans, vt ſuas actiones dirigeret abſquè nouo & peculiari auxilio gratiæ; omnino tamen cum concurſu & prouidentia generali Dei, vt præmiſſum eſt ſectione præcedenti.

Auctoritates demum pro prima ſen-

tentia indicatæ, ſine dubio intelligendæ ſunt de cogitatione boni ſalutaris, in ordine ad benè operandum ſupernaturaliter, ſeu in ordine ad vitam æternam, vt ſectione ſequenti tractabimus.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad cognoſcendum verum ſupernaturale.

DVplex eſt hoc loco veri ſupernaturalis cognitio diſtinguenda: quædam conſiſtens in aſſenſu deliberato, ex electione voluntatis applicantis intellectum ad credenda myſteria ſupernaturalia: quædam verò conſiſtens in præuia cogitatione ante deliberationem voluntatis, dum nempe hominis menti proponitur aliquod verum, & ipſe iudicat illud eſſe credendum aut faciendum. Hanc diſtinctionem expreſſit præclarè D. Auguſt. lib. de Prædeſt. Sanctor. cap. 2. dicens: *Quis non videat, prius eſſe cogitare quàm credere? Nullus quippe credit aliquid, niſi prius cogitauerit eſſe credendum. Quamuis enim raptim, quamuis celerrime credendi voluntatem quædam cogitationes antevolent, moxque illa ita ſequatur, vt quaſi coniunctiſſima comitetur; neceſſe eſt tamen, vt omnia quæ creduntur, præueniente cogitatione credantur*. In hac ergo ſectione quærimus de neceſſitate gratiæ ad cognitionem dictam quæ antecedit deliberationem voluntatis. Solent quidem alij circa hunc articulum primum, tractare etiam de neceſſitate gratiæ ad voluntatem & actum credendi: ſed hoc ſanè ſpectat potiùs ad alteram partem de neceſſitate gratiæ ad volendum ac faciendum actum ſupernaturalem.

Neceſſaria eſt gratia reuelationis externa. In primis ergo, ad cogitandum verum ſupernaturale prout ſubeſt reuelationi diuinæ, ſimpliciter neceſſaria eſt gratia ipſa reuelationis & notificationis externæ, ſiue per ſcripturam, ſiue per prædicationem. Hoc apertè conſtat ex pleriſquè Scripturæ locis, Matth. 11., Ioan. 1., Roman. 11., 1. Corinth. 2., & alibi: adeo vt, non ſolùm a Catholicis, ſed etiam a Pelagio ipſo, conceſſa fuerit neceſſitas huius gratiæ, vt paſſim refert D. Auguſt. Patet etiam ratione: quia nullus omnino poterit cognoſcere quicquam vt reuelatum a Deo, niſi præcedat ipſa reuelatio Dei. Et præſertim veritates illas quæ alioqui nulla via naturali cognoſci potuiſſent, vt Deum eſſe trinum in perſonis, Chriſtum manere ſub ſpeciebus panis in Euchariſtia, ne ſuſpicari quidè vllus potuiſſet abſquè reuelatione diuina. Alias autem veritates, naturaliter quidem demonſtrabiles, ſed ſimul de facto reuelatas à Deo, licèt homo ſimpliciter aſſequi potuiſſet vt naturaliter euidentes; tamen vt reuelatas a Deo, non niſi reuelatione ſuppoſita cognoſcere poteſt.

Neceſſaria quoq; eſt gratia illuſtrationis interna. Sed præcipua difficultas eſt, de neceſſitate gratiæ internæ, per peculiarem illuſtrationem diuinam, præter reuelationem externam. Pro qua re diſtinguenda rurſus eſt duplex cogitatio veri ſupernaturalis: quædam nempe ad quam aptus eſt ſequi actus voluntatis, ſiue actus fidei, aut alius quicunque ordinis ſupernaturalis: alia verò cogitatio, ex qua vel nullus actus natus eſt ſequi, vel ſolùm ſequi poteſt actus quiſpiam naturalis, v. g. fidei humanæ & acquiſitæ, etiam inquam circa verum ſupernaturale reuelatum. De hac poſteriori cogitatione, non eſt noua ratio dubitandi, ſed eadem ratio eſt ac de cogitatione veri naturalis, ſiue ad ſummum moralis; de qua iam tractatum eſt. Sed ſpecialiter quærimus nunc neceſſitatem gratiæ ad cogitationem illam, ex qua aptus eſt ſequi actus voluntatis aut alius ſupernaturalis. Et præter Hæreticos qui negarunt neceſſitatem gratiæ ad actus voluntatis quos dicimus ſupernaturales, non defuerunt alij, qui fatentes neceſſariam eſſe gratiam ad actum deliberatum ſupernaturalem, ad voluntatem credendi, & ad actum fidei, negauerint requiri ad cogitationem antecedentem, putantes hanc eſſe ordinis naturalis, atque adeo ex viribus naturæ, & ad eam benè ſequi poſſe actum voluntatis ſupernaturalem ex gratia adiuncta.

Probatur ex Scriptura & Concilijs. Affirmandum tamen omnino eſt, ad talem quoque cogitationem requiri gratiam peculiarem & illuſtrationem diuinam internam. Probatur primo ex Scri-

ptura

ptura & Concilijs. Lib. 2. Paralip. cap. 20. *Cùm ignoremus quid agere debeamus, hoc habemus ſolum reſidui, vt oculos noſtros dirigamus ad te*, Ad Roman. 8. *Spiritus adiuuat infirmitatem noſtram, quid enim oremus ſicut oportet neſcimus.* Et alia ſunt plurima loca, in quibus huiuſmodi cognitio poſtulatur à Deo. Sed inſignis eſt locus 2. ad Corinth. 7. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt*: quem locum ſic intellexit & ad hoc propoſitum adduxit Auguſt. lib. 2. cont. duas Epiſt. Pelagian. cap. 8. & de Præd eſt. Sanctor. cap. 2., ex hoc inferens neceſſitatem gratiæ ad volendũ & operandum bonum. Item in Concil. Mileuit. can. 4. dicitur, vtrunque eſſe donum Dei, & ſcire quid facere debeamus, & diligere vt faciamus. Atquè in Concil. Arauſic. Can 7. dicitur, *Si quis, per naturæ vigorem, bonum aliquod, quod pertinet ad ſalutem vitæ æternæ, cogitare aut eligere poſſe, confirmat, abſque illuminatione & inſpiratione Spiritus ſancti, hæretico fallitur ſpiritu*: & Can. 9. *Diuini eſt muneris, cùm rectè cogitamus, & pedes noſtros à falſitate & iniuſtitia tenemus.*

Ex Pontificibus & Patribus. Probatur ſecundò ex Pontificibus & Patribus. Cæleſtinus Papa in Epiſt. ad Epiſcop. Galliæ cap. 9. declarat omnem ſanctam cogitationem, piumquè conſilium, ſicut & omnem motum bonæ voluntatis eſſe a Deo. D. Auguſt. non ſolùm locis citatis, ſed alijs frequenter, idem affirmat, vt legenti paſſim occurret. Eumquè imitati ſunt, Bernard. Opuſc de Grat. & libero arbitr. verſus finem, Petrus Diaconus lib de Incarnat. & Gratia, ac præcipuè Proſper & Fulgent. in libris quos de hac materia ſcripſerunt. Imò & Caſſianus ipſe Collat. 13. cap. 3. fatetur, *Non ſolùm actuum, verùm & cogitationum bonarum ex Deo eſſe principium*: quamuis infra cap. 12. probare contendat ex 3. Reg. 8., aliquam bonam cogitationem eſſe ex nobis & non à Deo: quare meruit notam inconſtantiæ, quam ei iuſtè inurit D. Proſper in lib. cont. ipſum Collatorem.

Rationibus. Tertiò probatur rationibus, quibus D. Auguſt. probare ſolebat neceſſitatem gratiæ: nempe quia vtiliter petimus à Deo, vt nobis bonas cogitationes immittat; & veraciter gratias agimus Deo pro bonis cogitationibus immiſſis. Et ratione à priori: quia cùm actus conſequens in voluntate, & actus fidei diuinæ conſequens in intellectu, ſit ordinis ſupernaturalis; eiuſdem ordinis eſſe debebat præuia cogitatiò, ad quam ſequuntur tales actus, debet enim inter hos actus eſſe proportio: pariter ergo ipſa præuia cogitatio adſcribenda eſt diuinæ gratiæ.

Quartò. Quamuis neceſſe non ſit, ſemper ad hanc ſanctam cogitationem præcedere gratiam, quæ ſit habitus ſupernaturalis infuſus; ſiquidem homini infideli incipit Deus internam illuſtrationem immittere per ſanctam cogitationem, in quo homine nullus habitus ſupernaturalis eſſe ſupponitur: tamen in homine fideli & iuſto habente alias virtutes tam intellectus quàm voluntatis, aſſignatur præter fidem diuinam, prudentia quoque infuſa, quæ eſt virtus moralis inclinans ad ſuos proprios actus, nempe dictans quid ſit faciendum, atquè etiam quid & quomodo ſit credendum in ordine ad Deum: & in voluntate ponitur virtus moralis infuſa, quæ dicitur ſtudioſitatis, ex qua voluntas elicit actum volendi credere diuina myſteria. Et addunt quidam Theologi, quòd quando homo fidelis per peccatum mortale amittit habitum charitatis aliaſquè ſimul virtutes morales infuſas, tamen ſimul cum habitu fidei retineat quoque hunc habitum ſtudioſitatis; & habitum dictum prudentiæ quatenus præciſè ſpectat ad iudicandum id quod credi debeat: quia nimirum hi habitus quodammodo pertinere videntur ad integrandam completam fidei virtutem. Hinc autem patet, ad præuiam illam ſanctam cogitationem requiri & à Deo conferri huiuſmodi principium & auxilium ſupernaturale: & in ijs qui carent habitibus fatendum erit conferri à Deo æquiualens auxilium per actualem influxum ordinis ſupernaturalis.

Quintò demum. Hanc ipſam ſanctam cogitationem ſolent aſſignare Theologi, tanquam gratiam reſpectu actus in voluntare ſequentis, eamque vocant gratiam excitantem, & præuenientem: & eandem ſignificant Concilia & Patres,

nomine vocationis, illuminationis, & inſpirationis internæ: atque adeo hac ratione, hæc cogitatio omnino referēda eſt ad Deum tanquā ad auctorē gratiæ.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad volendum ac faciendum quodcunque obiectum & opus naturale.

IAm circa neceſſitatem gratiæ ex parte voluntatis, ſimiliter diſtinguendum eſt triplex genus obiecti & operis, nempe purè naturale, moraliter bonum, & ſupernaturale: coniungimus verò facere cum velle, quia in hoc eadem eſt vtriuſquè ratio.

Quoad opera ergo naturalia, D. Hieronymus Dial. 1. contra Pelagianos non longè ab initio, refert ex perſona Pelagianorum hæc verba: *Si in ſingulis rebus quas agimus, Dei vtendum eſt adiutorio; ergo & calamum temperare ad ſcribendum, & temperatum pumice terere, manumquè aptare litteris, tacere, loqui, ſedere, ſtare, ambulare, currere, comedere, ieiunare, flere, videre, & cætera huiuſmodi, niſi Deus iuuerit, non poterimus.* Et ſimiliter in Epiſt. ad Cteſiphontem ante medium, *Audite,* inquit, *quæſo, audite ſacrilegum, ſi voluero curuare digitum, mouere manū, ſedere, ſtare, & cætera, ſemper mihi auxilium* Dei *neceſſariū erit?* Hoc quaſi irridēdo & exprobrando, opponebat Pelagius. Ipſe verò Hieron. affirmat, ad hæc omnia neceſſariam eſſe gratiam. Et Paulus Oroſius qui floruit eodem tempore cum Auguſtino, & ipſe egregius gratiæ propugnator, in Apologia pro libero arbitrio ante medium, refert ex Pelagio hæc verba: *Ordinem ſuum compoſita benè natura cuſtodit, ac per hoc Deus elementarijs ſemel curſibus conſtitutis, facit inde quæ facit.* Ipſe verò Oroſius ex aduerſo contendit, ad ſingulas actiones Deum ſemper actualiter operari. Demum D. Thomas hìc art. 2. docet, hominem in ſtatu naturæ lapſæ, poſſe ſine gratia aliqua naturalia opera exercere, non tamen omnia: & affert exempla operum quæ videntur purè naturalia, vt ædificare domos, plantare vineas.

Neceſſaria eſt gratia ſūpta pro auxilio generali.

Sed in hac re maximè vtendum eſt illa diſtinctione auxilij diuini, de concurſu generali ex prouidentia Dei, & de adiutorio peculiari ex prouidentia ſpeciali. Et de primo genere auxilij aſſerendum eſt, non tantùm hominem ad volendum ac faciendum quodcunquè opus, ſed omnem cauſam creatam ad operandum, indigere tali auxilio diuino. Quod quidem ſatis conſtat ex ſacra Scriptura. Et nos probauimus prima parte quæſt. 47., vbi tractauimus de cooperatione Dei ad omnes effectus & actiones creatarum cauſarum. Et nunc addendum eſt, ad hoc vt rectè & conuenienter dirigantur opera naturalia hominis, requiri gubernationem diuinam tali modo, vt ſit quoddam peculiare beneficium intra ordinem prouidentiæ naturalis. Quod ipſum, piè in hac parte exereſſit Caſſianus Collat. 13. cap. 3., & probauit ac declarauit exemplo agricolæ ſemina iacientis in terra, cuius opus ita à diuina gubernatione dependet, vt ex diuino beneficio expectanda ſit abundantia meſſis. Et inter alia inquit: *Ne ipſos quidem conatus quos pro deſiderio opulentia intentus exercuit, ſuis viribus impendere potuiſſet, niſi eum ad exercendum omne opus ruris, protectio Domini ac miſericordia roboraſſet; & inefficax eius voluntas fuiſſet ac virtus, niſi etiam peragendi copiam diuina clementia præſtitiſſet.* Declarari etiam poteſt: quia ſanitas & valetudo corporis, habilitas ingenij, & alia ſimilia, ita commiſſa ſunt diuinæ curæ, vt Deus per ſuam prouidentiam vno vel alio modo vitam hominis ordinans, dirigat eum ad id quod magis ipſi conuenit: ex beneficio ergo diuinæ prouidentiæ, etiam opera noſtra naturalia pendent, ſicut ſect. 1. pro cognitione veri notauimus.

Nō eſt neceſſaria gratia ſūpta pro auxilio ſpeciali.

De gratia autem ſecundo modo ſumpta, negandum eſt, eſſe ad huiuſmodi opera neceſſariā. Quod quidem eſt manifeſtum: gratia enim hoc modo ſumpta, quæ in ſacris litteris & a ſanctis Patribus celebratur, eſt ad rectè, piè, ſanctèque viuendum, in ordine ad ſalutem

animæ & vitam æternam: non ergo pertinet ad opera purè naturalia.

Cōtrouerſia inter Catholicos & Pelagiū, non fuit de neceſsitate auxilij ad opera purè naturalia.

Neque verò in hoc fuit controuerſia Patrum cum Pelagio, quaſi Pelagius negaret diuinum auxilium & prouidentiam ad actus naturales, Patres è contra affirmarent: quamuis quidam Theologi velint, controuerſiam fuiſſe in hoc, quòd Pelagius conſtitueret concurſum ſimultaneum & concomitantem ex parte Dei, Patres verò conſtituerint præuium & antecedentem, loquendo etiam de operibus purè naturalibus. Sed certè, legenti doctrinam Conciliorum & Patrum manifeſtè apparebit id quod nos dicimus: non enim inuenietur error Pelagij fuiſſe in negando neceſſitatem diuini auxilij vniuerſaliter requiſiti ad omnes operationes cauſarũ creatarum, ſed in eo quòd negauit requiri auxilium ſpeciale ad actus bonos & ſalutares. Neque Concilia & Patres laborarunt contra Pelagium pro concurſu vniuerſali ad omnes actus, ſed ſolùm pro auxilio ſpeciali per Chriſtum in ordine iuſtificationis. Et præſertim D. Auguſt. Epiſt. 95. ante medium ſic expreſſit: *Illam confiteatur apertiſsimè gratiam, quam doctrina Chriſtiana demonſtrat & prædicat eſſe propriam Chriſtianorum, quæ non eſt natura, ſed qua ſaluatur natura*; & paulò infra, *Qua prædeſtinati, vocamur, iuſtificamur, glorificamur*. Idem frequenter alibi declarat. Et Bernar. Opuſc. de Gratia & libero arbitrio ante medium, diſtinguit velle & benè velle, & primum concedit nobis ex libero arbitrio, ſecundum negat contra Pelagium. Similiter & alij Patres rem explicarunt. Ac præterea, cùm D. Auguſt. lib. 5. de Geneſi ad litteram cap. 20. meminiſſet ſententiæ quorundam negantium concurſum generalem Dei cum cauſis creatis, illam impugnat quidem, ſed nuſquam Pelagio attribuit, cuius alium potiùs errorem longè diuerſum refert & acerrimè inſectatur circa neceſſitatem gratiæ ſpecialis ad opera ſalutaria.

Explicantur quædā loca Patrum.

Ad loca verò D. Hieronymi dicẽdum eſt, ibi ſenſum eſſe de illis operibus factis ſecundùm normam virtutis, & in ordine ad Deum, vt ex eius diſcurſu apertè colligitur, ac præcipuè ex loco Apoſtoli quem adducit 1. Corinth. 10., *Siue manducatis, ſiue quid aliud agitis, omnia in nomine Domini agite*. Oroſius autem, non determinatè affirmauit Pelagium ita dixiſſe, ſed ex ſe affert illam reſponſionem, ſi fortè ea Pelagius vti voluiſſet ad neganda alia auxilia ſpecialia pro noſtris bonis actibus. Vel, ſi fortè Pelagius aliquando negauit etiam Dei prouidentiam continuam & immediatã in gubernatione mundi, & cooperationem cum cauſis creatis; adhuc certum eſſe debet, controuerſiam quæ agitata poſtea eſt cum Catholicis, fuiſſe de alia ſpeciali gratia quæ dicta eſt gratia Chriſti, & ſpectabat ſolùm ad actus bonos & ſalutares. Denique S. Thomas, vel loquutus eſt de operibus purè naturalibus, & adhuc requiſiuit gubernationem Dei accommodatam ad bonũ ſucceſſum eorum collectiuè. Vel potiùs loquutus eſt de operibus moralibus factis ſecundùm normam virtutis: etenim illa ipſa opera quæ in exemplum adducit, poſſunt conſiderari vt bona moraliter, dum nempe fiunt ſub debito moderamine rationis. Et hoc plane ipſe indicauit dicendo, *Hominem poſſe velle & operari bonum ſuæ naturæ proportionatum, quale eſt bonum virtutis acquiſitæ*. Et de hoc, modò tractandum ſequitur.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad volendum ac faciendum quodcunque bonum morale.

Bonum morale hic intelligimus, quod ex vna parte honeſtum eſt & conforme rectæ rationi, non ſolùm in ſpecie ſua & ſecundùm rationem obiecti, ſed quod in ſingulari & ſecundùm omnes circunſtantias rectum & honeſtum ſit. Quia alioqui, ſi opus materialiter honeſtum, ordinatur ad prauũ finem, vt ſanè fieri poteſt, & expreſſit D. Auguſt. lib. 4. contra Iulianum cap. 3. & alibi; ſic inquam, tale opus ita fieri poteſt ab homine ſine gratia, ſicut quodcunque aliud opus merè naturale, ac etiam

etiam malum. Ex alia parte intelligimus opus bonum purè morale, ſcilicet non ordinatum ad Deum vt finem ſupernalem, non factum ex motiuo aut cognitione ſupernaturali: quia alioqui ſpectabit ad aliam inquiſitionem de neceſsitate gratiæ ad bona ſupernaturalia. Et ſupponimus etiam, huiuſmodi opera bona moralia, poſſe & ſolere ab hominibus fieri abſque gratia habituali & ſanctificante, & abſque gratia fidei: ita enim iam oſtendimus antea quæſt. 55. ſect. 1. Solùm ergo ſupereſt dubium de peculiari gratia auxiliante, an ſit neceſſaria ad volendum ac faciendum quodcunque morale bonum.

Sententia affirmãs.

Affirmant Gregor. in 2. diſt. 28. q. 1., Maior ibid., Capreol. art. 1., Hiſpalenſ. art. 3., Alphonſus de Caſtro aduerſus Hæreſes verbo *Gratia* Hæreſi prima, Roffenſis contra Articulos Lutheri art. 36., Cather. ſuper Geneſ. 3., Franciſcus Romæus lib. de Libertate operũ Verit. 14. & 15., Gaſpar Caſſalius lib. 1. de Quadripart. Iuſtitia per plura capita, ac nuper acerrimè Vaſq. in hac materia diſp. 190., referens & alios quoſdam, atque contendens, hanc fuiſſe mentem Conciliorum & Patrum contra Pelagium. Explicat autem ipſe Vaſq., hanc auxiliantem gratiã non eſſe aliud quàm præuiã cogitationem in intellectu, proponentem voluntati obiectum moraliter bonum, congruam tamen qua reuera moneatur voluntas. Et ita aſſerit, huiuſmodi gratiam fuiſſe neceſſariam ad bonum morale, etiam in ſtatu naturæ integræ, ac etiam in Angelis, vt tractat diſp. 199. cap. 3. At Gregor. & alij planè voluerunt, aliquod aliud peculiare auxilium & motionem requiri, ſpecialiter in homine in præſenti ſtatu.

Sententia negans.

Ex aduerſo communis ſententia negat, eſſe neceſſariam peculiarem gratiã ad volendum ac faciendum aliquod morale bonũ, ſupponendo tamen auxilium Dei generale. Ita docuerunt Albert., Scot. Bonauent., Riccard., Gabriel, Durand., Carthuſian., Ciſtercien., & alij Scholaſtici communiter in 2. diſt. 28. Item Caiet., Conrad., Medina, Zumel, Curiel, & alij hoc loco circa art. 2., Valent. q. 1. de Grat. puncto 3., Lorca diſp. 3., Monteſin. diſp. 27., Granad. tract. 1. diſp. 2., Suarez lib. 1. de Grat. cap. 8. & ſequentibus, Molina in Concord. diſp. 5., Vega de Iuſtificat. q. 12., Staplet. lib. 2. de Iuſtificat. cap. 9., Driedo lib. 1. de Liber. arb. cap. 2. & cap. 4., Torrenſis in Confeſſ. Auguſtiniana lib. 2. cap. 3. §. 10., Turrian lib. 7. in Canones Apoſtolor. cap. 34., Abulenſ. in cap. 9. Matth. q. 174., Sotus lib. 1. de Nat. & Grat. cap. 20., Bellarm. lib. 5. de Grat. & libero arbitr. cap. 9. Et ſatis apertè S. Thom hic art. 2. & alibi vbi de hac re loquutus eſt.

Neceſſaria eſt pia cogitatio, eſtquè gratuitũ beneficiũ & auxilium Dei.

Pro reſolutione Dico primò, ad volendum ac faciendum quodcunquè bonum morale, eſt ſimpliciter neceſſaria homini, præter cooperationem Dei, præuia cogitatio in intellectu, tanquam beneficium quoddam, auxilium, & gratia liberaliter à Deo concedenda. Hæc aſſertio demonſtratur facilè, ex ipſa natura rationali, non ſolùm corupta, ſed etiam integra: etenim nõ poteſt voluntas appetere quicquam niſi præcognitum & præcogitatum, neque de hoc poteſt eſſe vlla controuerſia. Dicturquè talis cogitatio, beneficium & auxilium gratuitum Dei: non ſolùm quia Deus ex ſua voluntate condidit hominem præditum intellectu & voluntate, cui ſubinde tales cogitationes obueniant: ſed etiam quia poſt primam creationem, cùm ſingulis hominibus variæ cogitationes incidere poſſint, tàm ad malum quàm ad bonum, poſſetquè Deus ita res diſponere, vt magis in mentem caderet cogitatio mali quàm boni; vtiquè ex diuina prouidentia & beneficentia eſt, vt magis obueniat cogitatio boni. Sic etiam indicauimus antea, gratuitum beneficium Dei eſſe, aſſequutionem ſcientiarum & veritatum naturalium, proſperũ ſucceſſum rerum temporalium, cum ſimilibus donis naturalibus. Et quamuis alienum prorſus à diuina bonitate & incõgruum videretur, Deum ita diſponere rerum curſum, vt hominibus nunquam obuenirent cogitationes boni. Quinimò Chryſoſt. hom. 67. ad Populum Antioch. dixit, *Non poteſt malus, omnino malus eſſe, ſed euenit vt aliquid habeat boni; ſicut neque bonus omnino bonus, ſed nonnulla ſolet habere peccata*. Et idem ſignificauit Auguſt. lib. de Spiritu & littera, vt infra afferemus. Quamuis inquam

ita

ita ſit: tamen ſaltem ſingillatim & determinatè quælibet cogitatio boni dici poterit nouum beneficium Dei, quia abſque detrimento gubernationis naturalis potuiſſet impediri. Sicut, quamuis nullus poſſit in hac vita vitare omnia peccata venialia collectiuè: tamen quia poteſt vitare ſingula, verè quodlibet veniale in ſe eſt noua culpa.

Non eſt neceſſaria alia peculiaris gratia.

Dico ſecundò. Non requiritur præter hæc aliud maius & peculiare auxilium gratiæ ad volendum & faciendum quodcunque bonum morale, ſed poterit homo abſque alio auxilio velle & facere aliquod ſaltem morale bonum. Fundamentum huius concluſionis eſt: quia actio bona moraliter, eſt connaturalis & proportionata homini, eique conſentanea hoc ipſo quod rationalis eſt: non ergo excedit vires humanæ naturæ. Sic ſanè, in omnibus rebus, operationes connaturales non excedunt vires cauſarum ſuarum. Et ipſemet homo poteſt naturaliter facere actum naturalem indifferentem, aut malum: poterit ergo etiam facere actum aliquem moraliter bonum. Et ſicut poteſt v. g. ſalutare parentem ob alium quendam finem, ita prorſus idem poterit amore & intuitu honeſtatis: reuera enim bonum honeſtum, eſt ratio obiectiua & motiua proportionata noſtræ voluntati. Vnde Gerſon tract. de Vita ſpirit. Alphab. 61. litt. G., loquens de homine in puris naturalibus, ait: *Neminem dubitaſſe, quin poſſit per vires liberi arbitrij bonum honeſtum cum omnibus circumſtantijs operari, alias miſerabilior eſſet homo cunctis animantibus, quæ poſſunt efficere opera ſua natura conſentanea cum ſolo auxilio generalis influentia.* Eadem autem ratio eſt de homine in ſtatu naturæ lapſæ: & multò maior ratio eſt in ſtatu naturæ integræ.

Confirmatur magis: quia nulla poteſt rationabilis neceſſitas afferri: neque tanta difficultas in quocunque bono morali occurrit, vt aliud peculiare auxilium requiratur. Neque requiritur vlla eleuatio, aut ſpecialis motio & applicatio ad agendum, plus in actibus bonis, quam in actibus merè naturalibus, ſiue malis: non eſt ergo alia peculiaris gratia neceſſaria. Et licèt admittamus, occurrere ſaltem poſſe talem difficultatem & tentationem in cõtrarium, circa quodcunque morale bonum alioqui facile, quam homo ex ſe ſuperare non poſſet: tamen ex hoc ad ſummum ſequitur, requiri protectionem Dei extrinſecam, ne talis difficultas & tentatio occurrat: at modò nos loquimur de auxilio & adiutorio peculiari interno, & hoc dicimus non eſſe ſemper neceſſarium ad quodcunque penitus morale bonum, etiam facile.

His ſtatutis, dubium remanet, num cogitatio illa quam conceſſimus, ſit auxilium & gratia Chriſti, quam ſancti Patres aduerſus Pelagium contendebant eſſe neceſſariam: vt ita appareat, num inter Catholicos & Hæreticos contentio fuerit de neceſſitate gratiæ ad quodcunque morale bonum.

Illa pia cogitatio, nõ eſt gratia quã requirebant Patres cõtra Pelagium.

Dico tertiò. Non ſufficit ad aſsignandam gratiam Chriſti, de qua Patres contra Hæreticos diſputabant, illa ſola cogitatio ordinis naturalis, cum qua fieri poſſunt & interdum fiunt quædam opera moraliter bona: neque Patres aduerſus Hæreticos intendebant, nullum actum moraliter bonũ fieri poſſe abſquè peculiari gratia Chriſti. Hæc concluſio, poſita etiam & ſtatuta à nobis fuit prima parte q. 23. ſect. 12., & rurſus oſtendenda erit q. ſequẽti de eſſentia & natura gratiæ. Interim in hunc locum præcipuè cadunt illæ auctoritates quæ probant, poſſe hominem ſuis viribus, ideſt abſquè ea quæ dicebatur peculiaris gratia Chriſti, ſemper tamen intelligendo auxilium generale & nobis connaturale, exercere aliquem actum moraliter bonum. Et ſolent quidem afferri quædam loca Scripturæ, & plurima Conciliorum & Patrum, quæ tamen non ſatis vrgent, & quibus ſufficienter ſatisfacit Vaſq. diſp. 190. citata. Solùm adnotare libet quædam teſtimonia Auguſtini, qui prorſus in hac materia vnus pro omnibus ſatis erit.

Affertur pro hac re primũ teſtimoniũ Auguſtini.

Primum teſtimonium ſit ex lib. 1. ad Simplician. q. 2. verſus finem, vbi enumerans ea quæ poſſunt in homine reperiri ante electionem ſeu ante gratiam Chriſti, inter ea recenſet, *Habere minora peccata.* Quod non intelligit merè negatiuè, ſed maximè intelligit poſitiuè per aliqua bona opera & virtutes mo-

rales. Tum quia ſtatim infra, eos qui habent minora peccata, vocat caſtiores. Tum quia adducit exemplum Infidelium in coniugali caſtitate viuentium ſine querela: quam ipſam tanquam virtutem moralem nominat lib. 4 contra Iulian. cap. 3. Tum quia ſuperiùs & ab initio dixerat, primam gratiam eſſe fidei, & tunc hominè primò percipere gratiam, cùm incipit credere: cùm ergo ante gratiam fidei præcedere poſsit aliquod morale bonum, Auguſtinus non potuit hoc omittere in illa enumeratione eorum quæ ſunt abſquè gratia Chriſti, & non habent valorem ad obtinendam gratiam. Tum quia demum quoad neceſsitatem gratiæ, eadem ratio eſt de vitando peccato, ac de faciendo bono oppoſito: & virtutes morales aſsignantur, non ſolùm ad facienda bona, ſed etiam ad vitanda peccata.

Secũdum teſtimoniũ

Secundum teſtimonium ſit ex lib. de Spiritu & litt. cap. 27. & 28., vbi aſſerit: *Eorum quos Chriſti non iuſtificat gratia, ſed impiorum, nec Deum verum veraciter iuſtèque colentium, quædam facta eſſe, quæ ſecundum iuſtitiæ regulam non ſolùm vituperare non poſſumus, verùm etiam meritò rectèque laudamus, quamquam ſi diſcutiantur quo fine fiant, vix inueniantur quæ iuſtitia debitam laudem defenſionemq. mereantur: veruntamen, quia non vſquè adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita eſt, vt nulla in ea velut lineamenta extrema remanſerint, vnde meritò dici poſsit etiam in ipſa impietate vita ſua facere aliqua legis vel ſapere, &c.* Et rurſus, loquens de iiſdem qui ſunt alieni à gratia Chriſti, inquit: *Sicut non impediunt à vita æterna iuſtum quædam peccata venialia, ſine quibus hæc vita non ducitur; ſic ad ſalutem æternam nihil proſunt impio*, hoc eſt infideli, *aliqua bona opera, ſine quibus difficillimè vita cuiuslibet peſsimi hominis inuenitur.* Vbi Auguſtinus planè loquitur de hominibus non habentibus gratiam Chriſti, & aliquod ſaltem bonum opus morale facientibus. Atquè ex ipſo contextu facilè refellitur expoſitio quam adhibere tentat Vaſq. diſp. 190. cap 13., vbi laborat in explicando, continuari debere ſenſũ Auguſtini ex c. 27. & 28., & inde infert, Auguſtinum non aſſertiuè docere, ſed ſolùm permittere, ſi quis dicere vellet, infideles poſſe facere aliquod bonum abſquè gratia Chriſti, quia adhuc hoc admiſſo ritè conſtabat doctrina quam tradiderat in exponendo loco Apoſtoli, *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis ſunt faciunt*. Etenim, licet Auguſtinus hac occaſione inductus ſit: tamen, vt eius verba conſideranti patebit, non ſolùm admittit quaſi diſputationis gratia quod alioqui non concederet, ſed abſolutè id affirmat & concedit. Tum quia, alioqui non curaſſet limitare dicendo, quòd ſpectata intentione finis vix aliquod bonum in infidelibus inueniatur. Tum quia, id vltrò probat ex eo quòd imago Dei non eſt prorſus detrita in homine, ſed adhuc in illo remanſerit. Tum quia id ipſum declarat exemplo venialium peccatorum quæ ab homine iuſto fiunt: & ita docet, difficillimè traduci poſſe vitam cuiuſcunquè infidelis peſsimi, ſine aliquo bono morali opere, quod tamen nihil valeat in ordine ad ſalutem.

Tertiũ teſtimoniũ.

Tertium teſtimonium ſit ex lib de Perfectione Iuſtitiæ contra Cæleſtium verſus finem: vbi Cæleſtio obijcienti illud 1. Corinth 7., *Si nubat, non peccat, quod vult faciat;* vt inde probaret non eſſe neceſſariam gratiam: reſpondet inquam ipſe Auguſtinus, & ait: *Quaſi pro magno habendum ſit, velle nubere, vbi de adiutorio diuinæ gratiæ operoſiùs diſputatur.* Quo loquendi modo denotauit, non eſſe inconueniens ſi dicatur opus moraliter bonum adeò facilè, fieri poſſe ſine ſpeciali auxilio gratiæ.

Quartum teſtimonium.

Quartum teſtimonium ſit ex lib. 3. Hypognoſt. non longè ab initio, vbi dicitur: *Poſt peccatum ita remanſiſſe liberum arbitrium, vt non ſit idoneum, quæ ad Deum pertinent, ſine Deo aut inchoare aut certè peragere, ſed tantùm ſit idoneum in operibus vitæ præſentis, tàm bonis, quàm etiam malis: bonis dico, quæ de bono naturæ oriuntur, id eſt velle laborare in agro, velle manducare & bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, vxorem velle ducere, pecora nutrire, artem diſcere diuerſarum rerum bonarum, velle quicquid bonum ad præſentem pertinet vitam: quæ omnia non ſine gubernaculo diuino ſubſiſtunt, imò ex*

ipſo

Digitized by Google

ipſo & per ipſum ſunt vel eſſe cœperunt: malis verò dico &c. Quamuis autem ſub dubio ſit, an hic liber ſit Auguſtini, tamen ſaltem ex eius doctrina deſumptus eſt, & contra Pelagium ſincerus, eiuſquè non contemnenda auctoritas. Neque ſatisfacit expoſitio quam adhibet Vaſq. eodem cap. 17. dicens, ſermonem eſſe non de operibus moraliter bonis, ſed de operibus commodis ad temporalem vitam. Etenim, cùm in illis verbis opponantur bona malis, & mala intelligantur mala moraliter, bona etiam intelligi debent bona moraliter. Et ſanè ea opera quæ in exemplum adducuntur, ſunt opera virtutis, ſi cum debita regula fiant: vtpotè velle diſcere eſt opus ſtudioſitatis, velle habere amicum eſt actus amicitiæ, velle ducere vxorem reputabatur etiam tanquã virtutis actus in præcedenti teſtimonio, & ſi de alijs operibus. Nec etiam obſtat quod dicitur, ea omnia non ſine gubernaculo diuino ſubſiſtere: nec item obſtat, quod D. Auguſtinus in teſtimonio præcedenti ſubiungit, *aut verò ibi prodeſt aliquid velle, niſi Deus prouidentia ſua qua gubernat omnia marem fœminamquè coniungat.* Senſus enim eſt tantùm de prouidentia & gubernatione naturali ſeu morali, quæ non dicitur eſſe gratia per Chriſtum. Etenim in loco Hypognoſticon, opponuntur ea quæ ad Deum pertinent, quæ quidem dicuntur eſſe a Deo, nempe per auxilium ſpeciale gratiæ per Chriſtum. Quamuis autem contentio cum Pelagio fuerit, non de prouidentia generali, ſed de gratia per Chriſtum, vt Vaſquez aſſerit: hoc tamen non obſtat, quominus interdum a ſacris Doctoribus hæc ipſa prouidentia proferri debuerit, ne quiſquam ſumeret occaſionem eam negandi, & quia fortaſſe non ſatis explicabatur tempore ab omnibus Pelagianis. Vnde ipſe Auguſtinus alijs in locis docere ſolet, ad Deum referenda eſſe etiam dona corporis, vt patet Epiſt. 130. & cognitionem quoque veri naturalis refert ad Deum, vt affert & in hoc ſenſu explicat S. Thom. art. 1. ad argumenta.

Quid voluerint Concilia

Reſtat nunc, vt argumenta quæ in oppoſitum afferuntur diluamus. Et in primis Vaſq. cap. 4. & quinque ſequentibus, prolixè arguit ex auctoritate Scripturæ, Conciliorum, Pontificum, & Patrum; cum dicunt, hominem nihil boni poſſe ex viribus liberi arbitrij abſque auxilio gratiæ. Ac præſertim laborat in refellenda communi expoſitione dicente, ſenſum eſſe de bono ſpectante ad vitam æternam, quale non eſt opus purè morale. Eamquè impugnat tripliciter. Tum quia inquit, ſic ſequeretur, homines ex ſe poſſe facere non ſolum aliquod, ſed omne opus bonum morale, implere omne præceptum, vincere omnem tentationem: ſiquidem hæc non pertinebunt ad vitam æternam, ſi ſint purè moralia. Tum etiam quia Concilium Arauſican. & D. Auguſt. contraponunt bonum & malum, atquè dicunt hominem de ſe non poſſe niſi peccare: quod eſſet falſum, ſi homo poſſet facere bonum morale. Tum demum conatur probare, omnia opera moraliter bona pertinere ad veram pietatem & vitam æternam.

& Patres quãdo docuerit gratiam requiri ad omne bonum.

Attamen, ea expoſitio optima eſt, & meritò a Theologis communiter approbatur, & ex pluribus capitibus manifeſtè deducitur. Tum quia Concilium Arauſicanum can. 9. & 25. & Trident. ſeſſ. 6. can. 3 declarant, *Hominem non poſſe abſquè gratia credere &c. ſicut oportet in ordine ad iuſtificationem & vitam æternam*: vbi ly *Sicut oportet*, habet plane hanc vim, & conſultiſſimè appoſita eſt, vt omnes ferè notant. Tum quia idem Arauſic. can 7. expreſsè ait, *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod quod ad ſalutem pertinet vitæ æternæ &c* Ac D. Auguſt. multis in locis declarat, opera bona eſſe, quæ pertinent ad veram religionem, pietatem, & ſalutem. Ac præcipuè lib 4. contra Iulian. cap. 3. propè finem, ſic inquit: *Scito, nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, ſine Dei gratia per Chriſtum nemini poſſe conferri per quod ſolum homo poteſt ad æternum Dei donum regnumquè perduci.* Ad quod ipſum in diſcurſu capitis reſpexerat. contendens, in homine impio & infideli non reperiri veras virtutes ac vera bona.

Loquebãtur de bono habente valorẽ ad ſalutẽ.

Tum præterea, idem Auguſtinus frequentiſſimè pro gratia neceſſaria ſolet nominare gratiam fidei & dilectionis, quæ

Et loquebantur de gratia ſpe-

quæ

ciali per Christum.

quæ ſanè non eſt neceſſaria ad opus purè morale, ſed ſpecialiter ad opus habens valorem ad æternam ſalutem: in hoc ergo ſenſu D. Auguſtinus neceſſitatem gratiæ ad bona opera contra Pelagium expreſſit. Ac ſpecialiter lib. de Bono perſeuerantiæ cap. 8. hoc notauit: *Qui dat cordi humano cogitationes pias, per quas habeat fidem quæ operatur per dilectionem*. Et lib. de Grat. Chriſti cap. 26. *Et ſi mandatum Dei videtur aliquando non à diligentibus ſed à timentibus fieri; tamen vbi non eſt dilectio, nullum bonum opus vocatur*: aitquè, charitatem eſſe gratiam, quam nulla bona merita præceſſerunt, & ſine qua nihil boni quod ad pietatem pertineat veramquè iuſtitiam fieri poſſit. Et in ijs ipſis locis in quibus commendat opera miſericordiæ & alia bona opera, dicitquè ea eſſe ex gratia, ſimul etiam explicauit, gratiam conſiſtere in fide & dilectione ad operandum. Tum maximè, Concil. Arauſic. Can 25. ſic ait, *Hoc etiam ſalubriter profitemur & credimus, quòd in omni opere bono non nos incipimus & poſtea per Dei miſericordiam adiuuamur, ſed ipſe nobis nullis præcedentibus bonis meritis fidem & amorem ſui priùs inſpirat, &c.* Qui locus ſanè clariſſimus eſt. Sicut etiam Proſper lib. contra Collatorem poſt medium ait, *Nullum eſſe bonum voluntatis motum, niſi quem creauerit diffuſa per Spiritum ſanctum charitatis afflatus, quia ſine fide impoſſibile eſt placere Deo, fides verò per dilectionem operatur*. Quoniam modo autem fides & charitas ſit gratia neceſſaria ad benè operandum in ordine ad vitam æternam, explicabimus ſect. 7.

Cõfirmatur ex quadam Bulla Põtificum.

Tum inſuper, ad confirmationem huius intelligentiæ ſanctorum Patrum, adduci poteſt Bulla edita à Pio V. & confirmata à Gregorio XIII., in qua damnatæ ſunt plurimæ propoſitiones Michaelis Baij: inter quas trigeſima ſexta in ordine erat, *Cùm Pelagio ſentit, qui boni aliquid naturalis, hoc eſt quod ex natura ſolis viribus ortum ducit, agnoſcit*: & 61. erat, *Non niſi Pelagiano errore admitti poteſt vſus aliquis liberi arbitrij bonus ſiue non malus, & gratia Chriſti iniuriam facit qui ita ſentit*. Vbi Pontifex damnauit propoſitionem quaſi modalem, in qua Michael imponebat cenſuram Pelagiani erroris huic ſententiæ quam tuemur. Quod quidem ſatis eſt ad noſtrum intentum: nempe cùm Patres docuerunt contra Pelagium, non poſſe à nobis abſque gratia fieri opus bonum; id non eſſe intelligendum de quocunque bono etiam morali, ſed tantùm de bono quod valeat ad vitam æternam. Rurſus etiam Concil. Trid. ſeſſ. 6. Can. 1. inquit, *Si quis dixerit, hominem ſuis operibus, quæ vel per naturæ vires, vel per legis doctrinam fiant, abſquè diuina per Ieſum Chriſtum gratia, poſſe iuſtificari coram Deo, anathema ſit*. Vbi Concilium, vel ſupponit, vel admittit, quædam eſſe opera moraliter bona ſine gratia Chriſti, quæ tamen vult nihil valere ad iuſtificationem.

Soluũtur inſtantiæ partis oppoſitæ.

Et ex his ſatisfaciendum eſt ad tres illas inſtantias, quibus Vaſquez probare conabatur, ſuam ſententiam fuiſſe de mente Patrum contra Pelagium. Ad primam dicimus, non ſequi, ſi poteſt fieri aliquod opus ſine gratia, poſſe fieri omnia, vt ſectione ſequenti tractabimus. Ad ſecundam dici poteſt, ibi per peccatum intelligi omne opus non habens valorem ad ſalutem: quod etiam vocari ſolet nihil, iuxta illud Chriſti Domini, *Sine me nihil poteſtis facere*; & iuxta illud Apoſtoli, *Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*. Vel meliùs, ibi accipiebatur determinatè opus habens relationem ad ſalutem, vel conducendo, vel impediendo, ſiue vel meritoriè vel demeritoriè: & ex his duobus, homo de ſe non poteſt facere niſi peccatum, per quod à ſalute recedit. Ad tertiam tandem, quomodo opera purè moralia nihil valeãt ad ſalutem, notauimus eo loco primæ partis q. 23. ſect. 12., & rurſus tractabimus infra q. 114. de Merito.

Diluũtur aliæ rationes.

Secundo loco arguit Vaſquez cap. 10., vtens ijſdem duabus rationibus, quibus diſputatione præcedenti probauerat, nullam poſſe tentationem abſque gratia ſuperari: nempe quia petimus à Deo auxilium ad omne bonum morale: & quia gratias agimus pro omni bono quod fecimus. Quibus medijs vti ſolebat D. Auguſtinus pro gratia contra Pelagium. Sed reſpondetur facilè, prætermiſ-

termiſſis alijs ſolutionibus: huiuſmodi orationem & gratiarum actionem, adhiberi pro illo beneficio auxilij naturalis & moralis, quod vltrò conceſſimus. Hinc tamen inferri non poteſt, tale auxilium ſufficienter aſſignari tanquam gratiam Chriſti. Nam vtiquè petimus etiam à Deo alia dona naturalia, & proſperum ſucceſſum rerum temporalium, petimus lumen & regimen ad aſſequendas veritates naturales, artifices petunt directionem ad ſua opera ritè facienda iuxta regulas artis. Et de his beneficijs ſolemus etiam gratias agere: ſicut D. Auguſt. Ep. 95. concedit, debere nos pro ipſo dono creationis gratias agere. Imò inſuper petimus huiuſmodi res à Deo per merita Chriſti: neque tamen in hoc reperitur gratia Chriſti, de qua Patres contra Pelagium diſputarunt, ſed reperitur tantùm beneficium quoddam prouidentiæ naturalis. In hoc ergo ordine collocandum eſt auxilium illud ad opus bonum purè morale: ſed præter hoc, alia eſt gratia neceſſaria ad operationes ſalutares, quæ peculiari nomine dicitur gratia Chriſti, eo quod ad hoc vt per talem gratiam iuſti eſſemus & ſaluaremur, Chriſtus mortuus eſt: cùm alioqui, vt notauit D. Auguſt. eadem epiſtola, Chriſtus non ſit mortuus vt haberemus bona naturalia, inter quæ ſunt opera purè moralia non habentia valorem ad ſalutem: atquè hanc tandem Chriſti gratiam probare aliàs voluit D. Auguſtinus contra Pelagium, ex oratione & gratiarum actione, quæ ſpecialiter fit in ordine ad ſalutem.

Tertiò arguit Vaſq. capite 11. duabus alijs rationibus: quia ſi homo poteſt aliquod bonum morale proprijs viribus exercere, poſſet ſuo merito obtinere à Deo primam gratiam, vt in materia Prædeſtinationis oſtendiſſe ſe dicit: & quia, homo non poteſt proprijs viribus tentationem aliquam ſuperare, vnde nec poterit bonum vllum morale operari. Sed reſpondetur, illud nõ ſequi, vt nos in eadẽ materia dicto loco primę partis oſtendimus: nequè etiam aliud conſequens benè infertur; ſiquidem poteſt requiri gratia ad ſuperandã tẽtationem ob ſpecialẽ difficultatem, quæ alioqui in opere ordinario non reperitur.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad bonum morale difficile, & ad omne bonum morale collectiuè.

INter bona moralia, quædam occurrunt, quæ peculiarem difficultatem ſecum afferunt, præſertim ob rebellionem ſenſus & carnis aduerſus rationem & ſpiritũ in præſenti ſtatu naturæ corruptæ: verbi gratia remittere iniuriam, erogare eleemoſynam magnæ quantitatis, macerare carnem, & ſimilia. Ex quibus & ſimul ex operibus facilioribus integratur totum bonum morale collectiuè, ſpectans ad vnumquemquè hominem; non quidem pro aliquo breui tempore, ſed vel per totum vitæ ſpatium, vel ſaltem ad longum tempus. Non defuerunt Theologi opinantes, poſſe homines in quocunquè ſtatu ſuis viribus velle & operari quodcunquè bonum, quamuis difficilè, dũmodò ſit purè morale: aut etiam poſſe collectiuè & coniunctim per totum vitæ ſpatium perficere omnia opera moraliter bona occurrentia.

Dico primò. Potuiſſet homo in ſtatu naturæ integræ, durante perfecta integritate, velle & facere, abſquè ſpeciali gratia, quodcunquè bonum morale ipſi conueniens, non ſolùm diſiunctiuè, ſed etiam collectiuè. Hæc concluſio planè eſt S. Thomæ hic art. 2., & aliorum communis. Dico autem, durante integritate perfecta, hoc eſt plena ſubiectione appetitus ad rationem, cum alijs ad operandum requiſitis: quia nimirum alioqui, in ea parte qua defuiſſet integritas, homo quoquè defeciſſet. Probatur primò auctoritate D. Auguſtini, qui lib. de Nat. & Grat. cap. 65. & 66. ſignificat, primum hominem potuiſſe abſque noua gratia abſtinere à peccato. Et lib. de Bono Perſeuerantiæ cap. 7., *Non eſt hoc omnino in viribus liberi arbitrij quales nunc ſunt, fuerat in homine antequam caderet.* Et perſpicuè lib. de Corrept. & Grat. cap. 11. *Ille*, ſcilicet primus ho-

Non fuiſſet neceſſaria in ſtatu naturæ integra.

homo, non opus habebat eo adiutorio quod implorant iſti, cùm dicunt, video aliam legem &c., quis me liberabit de corpore mortis huius, gratia Dei per Ieſum Chriſtum, quoniam in eis caro concupiſcit aduerſus ſpiritum; ille verò nulla tali rixa à ſe ipſo aduerſus ſe ipſum tentatus atque turbatus, in illo beatitudinis loco ſua ſecum pace fruebatur. Et ruſus lib. 3 Hypognoſt. in princip., *Neminem*, inquit, *poſſe, per liberum arbitrium ſufficere implere quod velit, niſi protoplaſtum ſolum potuiſſe, cùm voluntas liberi arbitrij fuerat ſana eidem ante culpam.*

Quia tūc natura erat valida ad omne opus ſibi proportionatum. Secundò. Ex hac doctrina D. Auguſtini & D. Thomæ manifeſtè colligitur ratio huius concluſionis: quia ex natura rei totum bonum morale eſt proportionatum humanæ naturæ vt rationalis eſt: nec aliunde ferret ſecum aliam difficultatem reſpectu hominis integri: neque homo in illo ſtatu eſſet infirmus viribus & libero arbitrio: potuiſſet ergo homo ſub regimine communis prouidentiæ Dei, accommodato operationibus eius, abſque alio auxilio ſpeciali, velle & facere omne bonum morale ſibi conueniens.

Tertiò. Laborat Caiet. eodem art. 1. ad explicandum quod D. Thomas inquit, hominem integrum per ſua naturalia hoc totum potuiſſe. Et dubitationem mouet Caietanus, quia ipſamet integritas hominis erat gratia Dei, vnde non rectè dici videtur, hominem integrum potuiſſe per ſua naturalia. Sed explicatur facilè: Diuum Thomam intellexiſſe, per ſua naturalia, hoc eſt per eas vires quas iam habebat, tamen infra gratiam habitualem, & non in ordine ad finem ſupernaturalem, ſed in ordine ad operationes connaturales: & ita patet quonam modo dicendum ſit, hominem in ſtatu naturæ integræ potuiſſe per vires naturales, aut per vires gratiæ, velle & facere omne morale bonū.

In ſtatu naturæ lapſæ eſt neceſſaria. Dico ſecundò. Homini in ſtatu naturæ lapſæ neceſſarium eſt auxilium quoddam gratiæ ſpeciale ad volendum & faciendum bonum morale difficile difficultate notabili. Dico notabili: quia alioqui ſi difficultas ſit adeo leuis, non excedet vires hominis, quamuis infirmi. Hæc concluſio eſt ſatis iam apud Theologos communis. Et probatur primò ex ſacra Script. Sapient. 8. *Sciui quoniam aliter non poſſem eſſe continens niſi Deus det:* quem locum frequenter ad hoc propoſitum ſolet D. Auguſtinus adducere. Matth. 5., Chriſtus Dominus, actum diligendi amicos, & ſalutandi fratres, dicit eſſe communem etiam Ethnicis; ſed dilectionem inimicorum, quod eſt opus ſatis difficile, propriè attribuit ſuis diſcipulis ac fidelibus. Et præſertim Apoſt. Roman. 7., cum dixiſſet, *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, ſubdit, *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* Et reſpondet, *Gratia Dei per Ieſum Chriſtum.* Vbi Apoſtolus planè conſtituit hanc rationem neceſsitatis gratiæ, ſcilicet repugnantiam ſenſus aduerſus rationem, quæ vtique maximam difficultatem affert, & reperitur in operibus ipſis purè moralibus. *Probatur ex ſacra Scriptura.*

Probatur ſecundò ex eo quod dicitur in Concil. Arauſic. Can. 25. & Trident. ſeſſ. 6 Can. 1., liberum hominis arbitrium, per peccatum primi parentis, fuiſſe inclinatum & attenuatum, licèt non extinctum: quod non ſolum intelligi debet in ordine ad bonum ſupernaturale, ſed abſolutè in ordine ad bonum morale; taliter, vt quamuis vires liberi arbitrij in homine lapſo ſufficiant ad bonum morale leue & facile, non tamen ſufficiant ad bonum difficile ſine alio peculiari adiutorio gratiæ. *Ex Concilijs.*

Probatur tertiò auctoritate Patrum: & præſertim ex D. Auguſtino, qui in lib. de Continent., & in lib. de Patient., & Epiſt. 89. q. 2, & alibi ſæpè, de quibuſdam operibus peculiariter docet, indigere diuina gratia, quando nempe opus eſt difficile & inſigne. Ac ſimiliter docet D. Proſper lib. contra Collat., loquens de patientia S. Iob. Rurſus D. Auguſt. locis pro concluſione præcedenti citatis, & alibi ſæpè, ſolet confirmare neceſſitatem gratiæ, ex peccato primi parentis, ex corruptione noſtræ naturæ, ex rebellione ſenſus, & difficultate ad operandum, iuxta dictum illud Apoſtoli ad Rom. 7. Sic loquuntur etiam alij Patres. Vnde planè ſequitur, hanc neceſſitatem gratiæ, non ſolùm eſſe intelligendam in ordine ad bonum ſupernaturale *Ex Patribus.*

turale

turale habens valorem ad vitam æternam, ſed ſimpliciter in ordine ad bonum morale difficile, vbi obſtat repugnantia partis ſenſitiuæ. Et loquens de quodam caſu Auguſt. Epiſt. 130. inquit: *Xenocrates Polemonem, de fruge temperantiæ diſputando, non ſolùm ebrioſum, verùm & tunc ebrium, ad mores alios repentè conuertit: quamquam ergo ille, non Deo fuerit acquiſitus, ſed tantùm à dominatu luxuriæ liberatus; tamen ne idipſum quidem humano operi tribuerim, ſed diuino.* Idquè probat: quia ſi dona naturæ ſunt à Deo, quantò magis dona virtutis? Et iterum infra inſinuat, Polemoni eam conuerſionem, tantùm ad præſentis vitæ honeſtatem, non ad futuræ immortalitatem valuiſſe: per quod patet, bonum illud fuiſſe purè morale. Præterea lib. 3. de Libero arbitr. cap. 18., & rurſus lib. de Nat. & Grat. cap. 67. inquit: *Nec mirandum eſt, quòd homo vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quod rectè faciat, vel reſiſtendo carnali conſuetudini, quæ violentia mortalis neceſſitatis quodammodo naturaliter inoleuit:* & paulò infra, *Approbare falſa pro veris vt erret inuitus, & reſiſtente atquè torquente dolore carnalis vinculi non poſſe à libidinoſis operibus temperare, non eſt natura instituti hominis, ſed pœna damnati.* Ita ergo declarat, propter difficultatem operis, homines non habere abſque gratia expeditam libertatem & vires ad illud volendum ac faciendum.

Ex imbecillitate naturæ in præſenti ſtatu. Probatur quartò ratione hinc deſumpta, & ex D. Thoma art. 2. Quia homo in ſtatu naturæ lapſæ eſt debilis & infirmus, etiam in ordine ad opera alioqui ipſi connaturalia, & patitur repugnantiam ſenſus erga opera difficilia: vnde quantumuis in Chriſti fidelibus abundet gratia, adhuc magnam difficultatem experiuntur in quibuſdam operibus: putandum ergo eſt, niſi homines peculiari adiutorio roborentur, prorſus non poſſe facere ac velle bonum morale in quo difficultatem huiuſmodi patiuntur. Ad quod declarandum facit exemplum hominis corporaliter infirmi, quo vtitur S. Thomas. Eſtquè hæc ratio peculiaris in homine, ad differentiam aliarum cauſarum. Cùm enim homo ſit animal rationale, habet duplicem appetitum, ſcilicet ſenſitiuum tendentem ad bonum delectabile, & rationalem tendentem ad bonum honeſtum: vnde dū appetitus ſenſitiuus inclinat ad ſuum bonum, trahit ſecum appetitum rationalem, niſi hic peculiari auxilio gratiæ roboratus valeat illi reſiſtere, vt expreſſit Apoſtolus ad Rom. 7. Dederat quidem Deus homini, & promiſerat in futurum, integritatem naturæ, taliter coercentem appetitum ſenſitiuum, vt prorſus non inſurgeret contra aut præter dictamen rationis: ſed hac integritate per peccatum amiſſa, homo oppoſitam difficultatem incurrit.

Intelligitur neceſſitas phyſica. Quintò. Hæc neceſſitas & indigentia gratiæ, non eſt intelligenda ſolùm moraliter, quaſi ſcilicet voluntas hominis ſecluſa gratia alliciatur ab appetitu ſenſitiuo, eo modo quo allicitur quis ab oratore valido ad perſuadendum, vt declarat Bellarm. lib. 4. de Grat. & libero arbitr. cap. 8. Sed intelligi debet etiam phiſycè, eo nempe modo quo homo corporaliter infirmus nequit eleuare pondus centum librarum, quod alioqui ſanus poterat: ita inquam, homo in ſtatu naturæ lapſæ, niſi peculiari auxilio gratiæ adiuuetur, non poſſit amplecti bonum difficile, repugnante ſenſu. Hoc enim oſtendunt argumenta adducta. Nequè contradicebat S. Thom. ſupra q. 10. art. 3. dicens, voluntatem hominis non contrahere neceſſitatem ab appetitu ſenſitiuo, niſi fortè rationis iudicium perturbetur, vt accidit in furioſis & amentibus. Vt enim notat Bellarm. cap. cit. in fine, S. Doctor non intendebat aſſerere, voluntatem poſſe abſque auxilio gratiæ reniti appetitui ſenſitiuo: ſed, quod non perturbato iudicio rationis voluntas remanet libera, quia capax proximè eſt diuini auxilij ſufficientis ad reſiſtendum, cuius alioqui non eſſet proximè capax perturbato iudicio rationis, vt in furioſis & amentibus.

Dummodò opus ſit verè bonum. Sextò tamen concedendum eſt, fieri poſſe vt homo velit ac faciat opus difficile abſquè peculiari auxilio gratiæ: ſi nempe dum opus ſit ex vna parte difficile, & alicui paſſioni repugnans, ex alia parte alia vehemens paſſio & cupiditas

pidicas hominem ad tale opus difficile inducat: ſic enim illa paſſio poterit per aliam ſuperari. Et ita præclarè expreſſit D. Auguſt. lib. de Patient. cap. 16. & 17., lib. 4. contra Iulian. cap. 3., & lib. 5. de Ciuit. cap. 12. & 13., vbi præſertim notat, antiquos Romanos, quibuſdam virtutum factis illuſtres, talia opera difficilia ex cupiditate inanis famæ & gloriæ perfeciſſe. Sed tamen in hoc modo operandi non ſaluatur honeſtas operis quoad omnes circunſtantias, quamuis alioqui opus eſſet bonum in genere ſuo ex ratione obiecti. Atquè adeo firmum adhuc remanet, ad bonum morale difficile, quod ex omni circunſtantia ſit bonum & honeſtum, neceſſarium eſſe peculiare auxilium diuinæ gratiæ.

Eſt neceſſaria gratia ad omne bonum morale collectiuè.

Dico tertiò. Homini in eodem ſtatu naturæ lapſæ, eſt maximè neceſſaria gratia ad volendum ac faciendum omne bonum morale collectiuè. Hæc concluſio planè ſequitur ex præcedenti: ſiquidem inter bona moralia, multa occurrunt homini difficilia. Sed eſt inſuper certior & communior: quia etiam ſi homo poſſet ſingillatim quodcunquè bonum facere, adhuc tamen non poſſet omnia collectiuè perficere, vt magis conſtabit ex dicendis, præſertim ſectione 10. Inueſtigandum autem modò ſupereſt, quænam gratia, ſeu cuius ordinis, requiratur ad hæc quæ dicta ſunt, an videlicet ſupernaturalis, vel ſufficiat naturalis.

Abſolutè ſatis eſſet auxilium ordinis naturalis.

Dico quartò. Abſolutè de potentia Dei ſufficiens eſſet gratia ordinis naturalis ad quæcunque bona purè moralia, etiam collectiuè. Hæc concluſio facilè oſtenditur: quia omne bonum purè morale, eſt ordinis naturalis: ergo poſſet ſine dubio Deus in omni occaſione tribuere homini auxilium pariter ordinis naturalis, ad bonum morale tunc occurrens quantumuis difficilè, & ſic per totum vitæ ſpatium, tale inquam auxilium, cum quo homo non ſolùm poſſet perficere, ſed etiam re ipſa perficeret omnia bona moralia etiam difficilia. Et quidem de facto citra dona ſupernaturalia gratiæ, dabantur in ſtatu innocentiæ, integritas naturæ, ordinis inferioris, reſpectu operum naturalium & moralium: æquiualenter autem ſe habet, quòd Deus in ſingulis occaſionibus tribueret nouum auxilium roborans humanam voluntatem aduerſus difficultatem operum & repugnantiam ſenſus.

De facto eſſe debet ordinis ſupernaturalis ad omne bonum collectiuè.

Dico quintò. De lege communi & ordinaria, ad omne bonum morale collectiuè requiritur gratia ordinis ſupernaturalis, ad aliquod verò difficile per ſe ſumptum requiritur quoque vt plurimum ordinis ſupernaturalis, interdum verò ſatis eſt ordinis naturalis. Hæc concluſio tres habet partes. Prima conſtabit à fortiori ex dicendis: quia ad vitanda omnia peccata mortalia, dicemus infra, requiri de facto gratiam habitualem ſanctificantem: omnino ergo requiritur gratia ordinis ſupernaturalis. Si enim homo fidelis, exiſtens tamen in ſtatu peccati, non poteſt diu perficere omne bonum quod tenetur, abſque nouo peccato mortali; multò minùs id poterit homo infidelis & omni ſupernaturali gratia deſtitutus.

Et vt plurimè etiā ad bonum difficile.

Secunda pars ſumitur ex D. Auguſtino, qui multis in locis, incidente ſermone de virtutibus impiorum hoc eſt infidelium, non admittit in ijs fuiſſe veras virtutes; non ſolùm quia ſine charitate indignas cenſet nomine virtutum; ſed quia docet, non fuiſſe ob debitum finem, ſed potiùs ob finem alia parte malum, vt præſertim videre eſt lib. 4. contra Iulian. cap. 3. Et rurſus ad hoc propoſitum lib. de Spiritu & litt. cap. 27. dicebat, ſi opera bona infidelium diſcutiantur quo fine fiant, vix inueniri aliquod rectè factum. Adhæret D. Proſper lib. contra Collat. Et declaratur magis: quia licèt hominibus infidelibus Deus non deneget auxilium ſufficiens ad facienda opera bona debita, nimirum ob ſaluandam eorum libertatem: tamen cùm ſoleant regulariter praue agere, & opera alioqui bona dirigere ad prauum finem, conſtat ſaltem ijs non ſolere tribui auxilium efficax cum quo de facto benè moraliter operentur.

Sed interdū datur ordinis naturalis.

Tertia demum pars colligitur ex quibuſdam Scripturæ locis. Præſertim Exodi 1., *Quia timuerunt obſtetrices Deum*, ſcilicet in ſeruandis infantibus Hebræorum, *ædificauit eis domos*. Et Ezech. 29. promittitur merces exerci-

rai Regis Babylonis, eo quòd ſeruierit in bello iuſto contra Tyrum. Vbi ſanè homines infideles, operati ſunt aliquod bonum morale difficile, abſque gratia fidei quæ eſt ordinis ſupernaturalis, propter quod opus aliqua temporalis merces eis reddita eſt a Domino. In hoc ergo agnoſci debet gratia ordinis naturalis. Idemquè colligitur ex D. Auguſt. epiſt. 130. in exemplo illo Polemonis quod adduximus concl. 1., & lib. 4. contra Iulian. cap. 3., vbi dicebat, ſi in infidelibus eſſent veræ virtutes, potiùs fore diuino quàm humano operi tribuendas. Addendum tamen eſt, tale auxilium ordinis naturalis, & opus bonum ex illo profectum, non valere in ordine ad ſalutem, nec ad impetrandam vllam gratiam ordinis ſupernaturalis: ſiquidem prima vocatio ſupernaturalis fidei omnino gratis datur, vt tractauimus prima par. q. 23. ſect. 12., ſed ad ſummum valere ad præmium aliquod huius vitæ obtinendum a Deo, vt patet in exemplis ex Script. adductis.

In ſtatu naturæ integra non erat neceſſaria alia gratia ad bona moralia.

Obijcies in contrarium primò ex Vaſquez diſp. 193. cap. 3., vbi probare contendit, eandem neceſſitatem gratiæ fuiſſe reſpectu naturæ integræ, quæ adeſt reſpectu naturæ lapſæ, & adducit eaſdem rationes, ex neceſſitate cogitationis, vtilitate orationis, &c., quibus antea vſus fuerat. Et præterea addit teſtimonium quoddam Auguſt. lib. de Corrept. & Grat. cap. 11. dicentis, primum hominem habuiſſe gratiam cum qua perſeuerare poterat, licèt non habuerit gratiam cum qua de facto perſeueraret. Sed ad rationes quidem facilè reſpondetur, eodem modo quo ſectione præcedenti. Ad teſtimonium verò Auguſtini facilis eſt expoſitio: vel intellexiſſe de eadem gratia integritatis & originalis iuſtitiæ, quam homo iam acceperat: vel intellexiſſe de alio nouo & ſupernaturali auxilio ad obſeruandum præceptum in ordine ad ſalutem, ſiue ad alia ſupernaturalia præcepta.

In ſtatu naturæ lapſæ eſt neceſſaria.

Obijcies ſecundo, D. Auguſt. lib. 3. Hypognoſt. non longè ab initio, dicebat, hominem poſſe per liberum arbitrium abſquè Deo velle quicquid boni ad præſentem pertinet vitam: ergo ad omne bonũ morale collectiuè, & ad quodcunquè bonum difficile, non eſt neceſſaria peculiaris gratia, etiam in hoc ſtatu naturæ lapſæ. Reſpondetur: vel ſenſum eſſe, quòd abſquè auxilio ſupernaturali abſolutè poſſit homo facere omne bonum morale: vel potiùs quod abſquè peculiari auxilio vltra communem prouidentiam poſſet homo velle & facere ſingillatim quodcunquè bonum facile: ſic enim ibi diſtinctè enumerantur huiuſmodi opera facilia & commoda.

Quomodo appetitus ſenſitiuus ſit ſubditus rationi.

Obijcies tertiò. Geneſ. 4. homini lapſo dicitur, *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*: ergo quamuis opus morale ſit difficile ex repugnatia ſenſus, adhuc ratio & voluntas habebit dominium & facultatem rectè operandi, & coercendi eandem ipſam ſenſualitatem. Suadetur etiam ratione: quia appetitus intellectiuus eſt ſuperior appetitui ſenſitiuo: ergo de ſe poteſt illi reſiſtere, & aduerſus eius inclinationem operari. Reſpondetur, ita dictum fuiſſe in Geneſi vel quia ſic homini iniungitur faciendũ vel abſolutè reſpiciendo ad auxilium gratiæ, quo adiuta voluntas humana, poteſt ſenſui dominari, & rectè operari. Quamuis autem appetitus rationalis ſit nobilitate ſuperior ſenſitiuo; tamen in ſtatu huius mortalitatis, anima noſtra ſic inoperando dependet à corpore; vt pars rationalis niſi peculiari auxilio roboretur, parti ſenſitiuæ repugnare non poſſit.

Bonũ morale excedit vires naturæ infirmæ.

Obijcies quartò. Totum bonum morale, quantumuis difficile, ac etiã collectiuè ſumptum, eſt proportionatum humanæ naturæ, eſt connaturale homini: ergo non requirit auxilium ſpeciale. Et præterea, quodcunquè auxilium, præſertim ordinis naturalis, erit debitum ipſi homini; atquè adeo claudetur intra ordinem prouidentiæ communis, nec erit auxilium ſpeciale. Reſpondetur, cùm humana natura ſit debilis & infirma, non habet vires ad opus alioqui ei conſentaneum, quas haberet natura ſana & integra, & ideo indiget auxilio ſpeciali. Quod quidem, ſi ſit naturale, licèt dici poſſet quodammodo debitum ipſi, quatenus eſt in ordine ad operationem naturalem, & ita claudatur intra ſeriem prouidentiæ naturalis: tamen adhuc vocari debet auxilium ſpeciale, in hoc

ſen-

ſenſu, quod peculiari ratione requiritur reſpectu talis operationis, & non reſpectu aliarum operationum purè naturalium, vel etiam moralium faciliorum.

Libertas hominis indiget auxilio ad bona moralia.

Obijcies quintò. Homo ex eo quòd rationalis eſt, eſt liber in operando: ſed ad libertatem ſpectat poſſe agere benè ſicut malè, poſſe velle ſicut nolle bonum: ergo natura humana de ſe ad hoc totum potens eſt. Reſpondetur, humana natura ex eo quòd infirma eſt, eſt hoc modo libera, quòd de ſe poteſt facere malum, & poteſt nolle bonum; cum auxilio autem gratiæ poteſt facere & velle bonum. Sic ſumitur ex D. Auguſt. lib. 3. de Libero arbitr. cap. 18. & 19., & lib. de Nat. & Grat. cap. 67., & præcipuè Epiſt. 106., vbi inter alias Pelagij propoſitiones refert hanc, *Non eſſe liberum arbitrium ſi Dei indiget auxilio*: Et ipſe affert oppoſitam propoſitionem, in Conc. Paleſt. definitam, *Fateatur liberum eſſe arbitrium, etiam ſi diuino indigeat adiutorio.*

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad volendum ac faciendum bonum ſalutare.

Negauit Pelagius.

APud noſtros Theologos vocatur bonum ſupernaturale, condiſtinctum à bono purè morali. Sed apud antiquos Patres aduerſus Pelagium vocabatur bonum ſalutare, ideſt pertinens ad ſalutem & vitam æternam: & quia Patres docuerunt, non poſſe hominem facere quicquã quod valeat ad ſalutem, niſi ex ſpeciali & ſuperiori auxilio gratiæ, hinc factum eſt vt vocaretur bonum ſupernaturale. In hac ergo re fuit potiſſimum controuerſia Patrum cum Pelagio: quia Pelagius cui adhæſit Cæleſtius, negauit neceſſariam eſſe talem gratiam ad opera ſalutaria, admittens tamen eſſe vtilem: gratiam verò quæ in ſacris litteris dicitur neceſſaria ad ſalutem, conſtituebat in dono creationis, liberi arbitrij, legis, doctrinæ, prædicationis, & ſimilium beneficiorum Dei. Ita refert D. Auguſt. in lib. de Hæreſibus ad Quoduultdeum hæreſi 88., & alibi paſſim.

Negarunt aliqui Theologi in ſtatu natura integra.

Rurſus autem aliqui Theologi, recedentes à Pelagio, adhuc negarunt, homini in ſtatu naturæ integræ neceſſariam fuiſſe huiuſmodi gratiam ad opera ſalutaria. Ac ſpecialiter Molina in Concordia ſuper art. 13. quæſtionis 14. 1. partis diſp. 4., & Bellarm. tomo 3. lib. de Gratia primi hominis cap. 4., aſſerũt, Adamum in ſtatu innocentiæ non eguiſſe nouo ac peculiari auxilio ad benè & meritoriè operãdum in ordine ad ſuam ſalutem. Sed tamen hi loquuti ſunt de Adamo quatenus habente gratiam habitualem ſanctificantem & virtutes infuſas: atquè adeo penès hæc ipſa dona eorumquè conſeruationem, & penès concurſum actualem Dei accommodatum ad operationes ſupernaturales, ſaluant etiam in eo ſtatu neceſſitatem gratiæ: & hanc dicunt eſſe ſententiam magis communem.

Neceſſaria eſt homini gratia ad omne bonum ſalutare.

Dico primò. Homini eſt neceſſaria gratia peculiaris interna ad volendum ac faciendum qualecunque ſalutare bonum, quod ſcilicet habeat aliquem valorem & ordinem ad ſalutem animæ. Hæc eſt vna ex præcipuis veritatibus Catholicæ fidei. Expreſſa eſt in quamplurimis Scripturæ locis, ex quibus arguere ſolebat D. Auguſt. contra Pelagium. Definita eſt in pluribus Concilijs, Paleſtino, Mileuitano, Aphricano, Arauſicano ſecundo, & nouiſsimè in Trident. ſeſſ. 6. Can. 1. & 2. Approbata à Summis Pontificibus, præſertim Innocentio, Zoſimo, Cæleſtino. Confirmata à Sanctis Patribus, potiſsimè à D. Auguſtino, qui acerrimus fuit defenſor gratiæ, & hoſtis Pelagij, eiuſquè plurimi de hac re extant libri tomo 7., & plurimæ epiſtolæ tomo 2., cuius etiam vigilantia maximè factum eſt, vt hæreſis Pelagij, in ipſo ſuo ortu opprimeretur, & viuente eodem Pelagio ferè extincta fuerit.

Hinc perſuadetur quoque ratione à poſteriori, ex ſacris Litteris deducta, & apud Auguſtinum frequenti: quia nempe vtiliter & veraciter petimus à Deo gratiam & auxilium per Chriſtum ad benè operandum ſicut oportet ad ſalu-

ſalutem, & ipſi Deo gratias agimus de bonis operibus quæ fecimus: & hoc totum, non ſolùm ratione naturæ & libertatis nobis conceſſæ, aut legis, & prædicationis, ſed maximè ratione adiutorij interioris per Chriſtum: non ſolùm tanquam vtilis, ſed tanquam ſimpliciter neceſſarij. Probatur tandem ratione à priori ex parte finis: vita æterna eſt finis ſupernaturalis, nobis diuina eleuatione propoſitus: ad hunc finem peruenire debemus fide & bonis operibus ex fide profectis, atque adeo ordinis ſupernaturalis: ad omnes ergo actus ſalutares, inſufficiens eſt noſtra natura, inſufficientes naturæ vires, niſi peculiari & ſuperiori auxilio gratiæ nobis per Chriſtum præſtito adiuuemur.

Etiam in ſtatu naturæ integræ.

Dico ſecundò. Neceſſitas huius gratiæ, eſt communis homini in omni ſtatu, non ſolùm naturæ lapſæ, ſed etiam integræ. Et quidem de natura lapſa res eſt manifeſta. De natura quoque integra idem docet S. Thom. art. 2., nec poteſt negari prout à nobis explicabitur.

Ex Diuo Auguſtino

Probatur primò auctoritate D. Auguſt., cuius plurima loca ſolent afferri, vt potè de Corrept. & Grat. cap. 11. & 12., in Enchirid. cap. 106., lib. 14. de Ciuit. cap. 27., lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 12., & alia: quorum tamen quædam exponi poſſunt de ipſamet gratia integritatis conceſſa homini, addita conſeruatione continua: ſed adhuc interdũ planè loquutus eſt de gratia ſupernaturali homini neceſſaria. Quod præſertim expreſſit lib. 11. de Ciuit. cap. 9., vbi ait, bonam Angelorum voluntatem fuiſſe à Deo ex gratia & adiutorio illis diuinitus conceſſo: & concludit, *Confitendum eſt igitur cum debita laude Creatoris, non ad ſolos ſanctos homines pertinere, verùm etiam de ſanctis Angelis poſſe dici, quòd charitas Dei diffuſa eſt in eis per Spiritum ſanctum qui datus eſt eis.* Sed certè homo in ſtatu integritatis non habebat maiorem vim ad operandum, quàm Angelus in ſtatu ſuæ libertatis: integritas enim ſanabat naturã quoad repugnantiam ſenſus & debilitatem carnis, quibus imperfectionibus caret Angelus ex natura ſua: igitur non minùs homo integer indigebat gratia ſupernaturali ad benè volendum & benè operandum ſicut oportet. Ex hoc autem ſaltem conuincitur, homini vltra integritatem naturalem, neceſſarium fuiſſe donum aliquod ordinis ſupernaturalis: ſed non ſatis probatur, præter habitus infuſos neceſſarium fuiſſe aliud auxilium actuale.

Ex Conc. Arauſic.

Probatur ſecundò ex Concil. Arauſic. Can. 19. dicente, *Natura humana, etiam ſi in illa integritate in qua eſt condita permaneret, nullo modo ſe ipſam Creatore ſuo non adiuuante ſeruaret.* Sed hunc locum Molina exponit de gratia ipſa integritatis & donorum ſupernaturalium, quæ homo acceperat, & quæ deinceps influebant ad operandum. Verùm, Concilium videtur vltra integritatem includentem etiam habitus ſupernaturales, requirere nouum adiutorium Dei: & inde infert, *Cùm humana natura ſine gratia Dei ſalutem non poſſet cuſtodire quam accepit, quomodo ſine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?* Sed certè ad reparanda bona perdita, homo ſine dubio indiget noua actuali gratia, & hoc Concilium probare volebat, atque ad hoc probandum multò magis valet ſi in antecedenti ſenſus erat, naturam integram eguiſſe noua gratia ad conſeruanda dona quæ acceperat: in hoc ergo ſenſu accipienda ſunt verba Concilij, quæ deſumpta ſunt ex Auguſt. Epiſt. 106.

Ex ſtatu integritatis.

Probatur tertiò ratione. Si natura integra ſumatur cum ſola integritate naturali, præſcindendo ab habitibus ſupernaturalibus: ſic manifeſtũ eſt, adhuc naturam integram eſſe inſufficientem ad actus ſalutares, qui omnino eſſe debent ordinis ſupernaturalis, atque adeo adhuc indigere auxilio ſupernaturali ipſam eleuante. Si verò ſumatur natura integra, includendo etiam dona ſupernaturalia, prout de facto fuit in Adamo ante peccatum: ſic certè ad quemcunquè actum bonum ſupernaturalem adhuc indigebat ſaltem præuia cogitatione ordinis ſupernaturalis, quæ neceſſaria eſt ad voluntatis actum: igitur præter dona habitualia requirebatur adhuc nouum auxilium actuale ad ſingulos actus. Vel ſic: neceſſitas gratiæ non tollitur ex ſola naturali integritate, vt perſpicuum eſt: neque ex habitibus ſupernaturalibus, ſiquidem

homo iuſtus in præſenti ſtatu præditus his habitibus, adhuc indiget nouo adiutorio ad ſingulos actus, vt poſtea tractabimus: ergo adhuc aderat talis neceſsitas gratiæ in ſtatu integritatis. Vel aliter ſic: homo in ſtatu naturæ lapſæ, ex duplici capite indiget diuino auxilio, nempe ex difficultate ſeu infirmitate per peccatum contracta, & ex ſupernaturalitate actus qui exercendus eſt. Primum quidem neceſsitatis caput non aderat in ſtatu integritatis: & idcirco ſectione præcedenti concedebamus, naturam integram habuiſſe vires ſufficientes ad omne morale bonum. Secundum verò caput eſt commune humanæ naturæ in omni ſtatu, nempe hoc ipſo quod eſt inferioris ordinis reſpectu finis & mediorum ſupernaturalium: ergo in ſtatu etiam naturæ integræ reperiebatur. Vndè conſultò D. Auguſt. lib. de Corrept. & Grat. cap. 11. dixit, primum hominem in ſtatu innocentiæ non eguiſſe illa gratia, quam implorant modò iuſti dicentes, *Sentio aliam legem in membris meis &c.*, illa ſcilicet gratia quæ neceſſaria nunc eſt ex corruptione noſtræ naturæ & difficultate ad benè operandum: ex alio autem capite Auguſtinus ſupponebat, etiam primum hominem eguiſſe.

Ex conditione gratiæ. Quartò rurſus probatur. In ſtatu naturæ integræ, etiam cum habitibus ſupernaturalibus, fateri & cognoſcere debemus aliud nouum auxilium congruum & efficax ad benè operandum, quod quidem de facto Deus non conceſsit Adamo ad perſeuerandum, vt notauit D. Auguſt. de Corrept. & Grat. cap. 11., & euentus ipſe demonſtrauit: ergo ſaltem in ſenſu compoſito & conſequenter valet dicere, homini in ſtatu naturæ integræ fuiſſe neceſſariũ huiuſmodi auxilium, eo modo quo de facto dicitur nobis neceſſarium. Et pariter aſsignari debebit pro illo ſtatu auxilium ſufficiens condiſtinctum ab efficaci, ſimpliciter & antecedenter neceſſariũ ad opera ſalutaria: quocunquè ergo modo, homini in ſtatu naturæ integræ & ſanctificatæ, neceſſarium erat nouum auxilium gratiæ, ad ſingulos actus ſalutares in ordine ad vitam æternam.

Non eſt neceſſaria gratia habitualis fidei & charitatis. Dico tertiò. Ad bonum ſalutare & ſupernaturale non eſt abſolutè neceſſaria gratia habitualis fidei & charitatis: ſed ſatis eſſe poteſt auxilium actuale ordinis ſupernaturalis ſpectans ad fidem & charitatem: tamen ad omne bonum collectiuè per totum vitæ ſpatium, vel pro longo tempore, requiritur de communi regula, gratia & charitas habitualis. Concluſio tres habet partes. Prima habetur manifeſtè ex D. Auguſtino pluribus locis. Epiſt. 101. ſic inquit: *Quid habere boni poſſunt meriti peccatores? Sed nec ipſa remiſſio peccatorum ſine aliquo merito eſt, ſi fides hanc impetrat, neque enim nullum eſt meritum fidei, qua fide ille dicebat, Deus propitius eſto mihi peccatori, & deſcendit iuſtificatus*: vbi planè concedit meritum, vtique ordinis ſupernaturalis, in homine peccatore carente habitu charitatis. Et lib. 1. ad Simplicianum q. 2., & lib. 1. de Baptiſmo contra Donatiſt. cap. 8., & alibi, idem docet de Cornelio Cẽturione, cuius hiſtoria narratur Actorum 10., cui etiam planè attribuit meritum antequam perciperet fidem perfectam & gratiam baptiſmalem. Et hinc patet ex iiſdem Scripturæ exemplis de Publicano & Centurione, & ex alijs locis. Rurſus ex Conc. Arauſic. Can. 4. & 8., & Trident. ſeſſ. 6. præcipuè cap. 6. de Iuſtificat., & iterum ſeſſ. 14. cap. 4. & Can. 5. de Pœnitent. Declaratur etiam ratione: quia homo fidelis exiſtens in peccato mortali, poteſt per actũ contritionis, vel per actum attritionis adiuncto ſacramento, iuſtificari: vbi hic actus habet ſuo modo valorem ad vitam æternam mediante iuſtificatione, atquè adeo eſt ordinis ſalutaris & ſupernaturalis: homo autem illum eliciens, ſupponitur carere habitu gratiæ & charitatis. Similiter poteſt homo peccator alia opera moralia exercere propter Deum & ex motiuo ſupernaturali, quæ habebunt quoque valorem aliquem ſaltem de congruo, vt q. 114. conſtabit. Inſuper homo hactenus infidelis, cui de nouo annuncietur fides Chriſti, ſi incipit credere, iam diſponit ſe vt iuſtificetur, & fortaſſe per ſolum actum fidei obtinebit à Deo habitum ſupernaturalem fidei, priùs quam plenè diſponatur ad recipiendam charitatem alioſquè habitus ſupernaturales.

An

An verò actus ille charitatis aut fidei, qui proximè diſponit ad habitum charitatis aut fidei, effectiuè procedat ab eodem habitu, examinabimus q. 113.

Sed ſufficit actualis. Secunda concluſionis pars ſequitur manifeſtè ex dictis: omnino enim requiritur auxilium ſupernaturale ad actus ſupernaturales: & vbi deſunt habitus, requiritur tale auxilium quod ſuppleat vicem habitus. Spectare verò ad ordinem fidei & charitatis, habetur ex D. Auguſtino, Concilio Arauſic., & Concil. Trident., in ijs quæ commemorauimus ſect.5. ad 1. Et patet ex proportione requiſita inter finem & media; ſicut enim finis eſt ſupernaturalis, talia debent eſſe media, penes quæ ſumitur initium ſalutis ex fide quæ per dilectionem operatur. Itaque cogitatio ipſa ordinis ſupernaturalis, & auxilium actuale ex parte voluntatis, eſt gratia ſpectans ad ordinem fidei & charitatis. Tertia demum concluſionis pars, conſtabit ex dicendis ſect.10.

Soluūtur argumēta Pelagij. Sed contra primam concluſionem faciunt argumenta Pelagij, præcipuè ex quibuſdam Scripturæ locis, in quibus ipſi homini proponitur & præcipitur electio boni: quod vanum eſſet, ſi homo eſt impotens ad eligendum bonum. Item ex libertate humana, de cuius ratione eſt, vt ſicut homo poteſt facere malum, ita quoque poſſit facere bonum. Ad hęc & ſimilia reſpondetur cum D. Auguſt., ſatis eſſe, quòd per gratiam Dei poſſit eligere bonum in ordine ad æternam ſalutem: quam gratiam, ſaltem ſufficientem, quatenus opus eſt, Deus nulli denegat. Itaquè rectè homini proponitur bonum, vt voluntas adiuta ſimul interiori gratia illud eligat: optimè etiam ſaluatur humana libertas, vt ſpecialiter declarat D. Auguſt lib. de Spiritu & littera cap.30., lib.3. Hipognoſt., & alibi frequenter.

Explicātur quædam auctoritates circa ſtatum naturæ integræ. Contra ſecundam concluſionem obſtare videntur auctoritates D. Auguſtini adductæ ſect. præcedenti concluſione prima, nempe hominem in ſtatu naturæ integræ habuiſſe vires faciendi bonum. Et rurſus quod ait in Enchiridion cap. 30., & lib. 1. contra duas epiſt. Pelagianor. cap. 2., & lib. 3. Hipognoſt., hominem ante peccatum habuiſſe liberum arbitrium ad faciendum bonum, & poſtea illud amiſiſſe: quod ita videtur intelligendum, hominem in ſtatu naturæ integræ habuiſſe poteſtatem volendi bonum ſupernaturale, quam modo non habet. Et inſuper quod ait lib. de Corrept. & Grat. cap. 11., *Angeli ſancti, cadentibus alijs per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium ſteterunt & ipſi, & huius manſionis debitam mercedem recipere meruerunt*: eadem autem ratio eſt de homine integro ac de Angelo. Præterea Concil. Arauſic. can. 35. inquit, fidem primo homini per bonum naturæ fuiſſe collatam, alijs verò Sanctis per gratiam Dei: certè autem eadem ratio eſt de alijs bonis actibus.

Reſpondetur. Ea loca D. Auguſtini quę antea adduximus, intelligenda erant de viribus naturæ integræ ad omne bonum, quantum erat ex parte difficultatis in operando: quia ſcilicet homo integer non indigebat gratia quantum ex hoc capite, ſicut indiget homo lapſus: quod ipſemet indicauit cap.11. de Corrept. & Grat., quando dixit, Adamum non eguiſſe gratia quam implorant iuſti cùm dicunt ſentio aliam legem &c. Sic rurſus intelligendum eſt illud quod addebatur ex alijs locis de vigore & amiſſione liberi arbitrij. Sed poteſt etiam explicari de eo quòd Adamus ante peccatum præditus erat habitibus ſupernaturalibus, quos amiſit per peccatum: vt expreſsit Proſper lib. contra Collatorem cap.19. Vel intelligi quoque poteſt ratione auxilij actualis: non quaſi Adamus eo de nouo non indigeret: ſed quia, vel in re, vel in promiſsione Dei, ipſi collatum aut conferendum erat; per peccatum verò amiſſum fuit, ac poſtea ex Chriſti meritis reſtitutum. Sic expreſsit Fulgentius lib. de Incarnat. & Grat. cap.12. & 13. Imò ipſe Auguſt. de Corrept. & Grat. cap.11., *Primus homo*, inquit, *in illis bonis Chriſti morte non eguit, ſed iſtos*, id eſt homines poſt peccatum, *à reatu hereditario & proprio, illius agni ſanguis abſoluit*. Idemquè voluerat lib. de Nat. & Grat. cap. 64. Ad aliud autem quod adducebatur de Angelis, facilis eſt ſolutio ex eodem Auguſtino: planè enim ibi requirit gratiam, tàm in primo homine, quàm in

Angelis: ſed intendit, Angelos malos per ſolum liberum arbitrium cecidiſſe, bonos verò per idem liberum arbitrium ſed adiutum gratia permanſiſſe. Ad illud demum Concilij Arauſicani dicendum eſt, per naturam primi hominis intellexiſſe primam creationem humani generis, cum omnibus donis, etiam inquam ſupernaturalibus, prout tunc innate collatis & deinceps promiſsis: per gratiam verò quoad alios Sanctos intellexiſſe eam, quæ ex meritis Chriſti reſtituta eſt, vt idem Concilium continenter declarat.

Explicantur quædam loc. circa gratiam habitualem. Circa tertiam concluſionem, aduerſus primam eius partem, opponi poterant illa Scripturæ loca in quibus dicitur, neminem ſine fide poſſe placere Deo, & omnia opera ſine charitate eſſe nihil, nihil prodeſſe: niſi iam conſtaret hæc loca verificari iuxta ſenſum ſecundæ partis eiuſdem concluſionis. Vel aliter, quòd non poſsit homo conſequi perfectam iuſtificationem, nec eius opera ſint de condigno meritoria gloriæ, niſi ſit in ſtatu fidei & charitatis habitualis. Attamen hoc non tollit, quominùs antecedenter, ex auxilijs actualibus de ordine fidei & charitatis, poſsit homo ſe diſponere ad obtinendam eandem fidem & charitatem habitualem; atq; ita illi præuij actus dicantur etiam ſalutares, nempe vtiles ad ſalutem, ſintquè verè in ſe ſupernaturales.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad credendum & ſperandum in Deo.

HActenus generaliter inueſtigauimus neceſsitatem gratiæ circa bonum, tùm morale, tùm ſalutare. Nunc vlterius circa varios actus in ſpeciali inquirenda eſt hæc neceſsitas: & præcipuè circa actus trium virtutum theologalium, fidei, ſpei, & charitatis.

Error Semipelagianorum. Circa fidem fuit error eorum qui poſt Pelagium vocati ſunt Semipelagiani, dicentium, fidem vel eius initium non debere eſſe ex gratia Dei, ſed poſſe eſſe ex viribus naturæ, habereque vim ad impetrandam à Deo gratiam, quam deinceps fatebantur contra Pelagium eſſe neceſſariam ad benè operandum. In quo errore fuerat aliquando ipſemet Auguſtinus, nempe lib. Expoſitionis quarumdam propoſitionum ex Epiſtola ad Romanos cap. 60. Vbi affert, Apoſtolum dixiſſe quidem, Deus eſt qui operatur omnia in omnibus: non autem inueniri dictum, Deus credit omnia in omnibus: vnde infert, *Quod ergo credimus noſtrum eſt, quod autem bonum operamur illius eſt, qui credentibus in ſe dat ſpiritum ſuum*. Inter Theologos autem fuerunt qui dixerint, ipſam fidem ſeu actum credēdi in intellectu, eſſe debere ex gratia, ſed voluntatem credendi eſſe poſſe ex viribus naturæ. Oppoſita & extrema ſententia eſſe poteſt, ad omnem prorſus actum credulitatis & fidei ac voluntatis credendi erga veritates reuelatas, requiri non ſolùm gratiam reuelationis externæ, de qua res eſt clara ex dictis ſect. 3., ſed requiri etiam gratiam ſpecialis illuſtrationis internæ, & fortaſſe habitum quoquè fidei. *Sententia quorundã Theologorum.*

Diſtinguitur duplex fidei genus. Diſtinguere tamen oportet cum communi Theologorum ſententia duplicem fidem. Vna eſt naturalis ſeu humana & acquiſita, vt vocatur, qua credit quis actu naturali & humano modo aliquam veritatē, eo pacto quo credere ſolemus hominibus fide dignis aliquid teſtificantibus. Altera eſt fides ſupernaturalis ſeu diuina & infuſa: quam per tres conditiones ſolent Theologi explicare. Prima conditio eſt, vt ſit vniuerſalis ex parte obiecti cum debita ratione formali, hoc eſt vt credat quis omnes veritates quatenus reuelatas à Deo & propoſitas ab Eccleſia. Secunda eſt, vt ſit firma ex parte ſubiecti, hoc eſt credat quis tàm certò & abſque formidine fidei veritates, vt paratus ſit pro earum confeſsione vitam & ſanguinem fundere. Tertia eſt, vt procedat ex pia affectione voluntatis, qua inclinetur quis ad Deum & ad ea quæ ſunt ipſius Dei.

Sed tamen de hoc duplici genere fidei & vtriuſquè differentia, ex profeſſo agendum erit in propria materia de fide. Nunc abſolutè hac diſtinctione ſuppoſita, reſoluenda eſt præſens quæſtio de neceſsitate gratiæ.

Dico

Ad fidem naturalẽ & acquiſitam non eſt neceſſarium auxiliũ ſpeciale.

Dico primò. Ad fidem naturalem & humanam non eſt per ſe neceſſarium auxilium gratiæ ſpeciale, niſi actus fidei talis ſit, vt tàm ex circunſtantijs quàm ex obiecto habeat ſimpliciter honeſtatem virtutis moralis, & habeat quoque difficultatem adiunctã, de quo actu eodem modo ſentiendum erit ac de ſimilibus actibus moralibus dicebamus ſect. 6. Pars negatiua huius concluſionis conceditur communiter à Theologis. Indicatur à D. Thoma 2.2. q. 5. art.3. Et habetur expreſsè apud Auguſtinũ Epiſt. 105. ante medium: vbi diſtinguit fidem Chriſtianorum quæ per dilectionẽ operatur, & fidem Dæmonum, qui Iacobi 2. *Credunt & contremiſcunt*, & Lucæ 4. ac Matt. 8. dixerunt Chriſto, *Tu es ſanctus Dei, Tu es Filius Dei*: docetquè Auguſtinus, fidem Chriſtianorum, non verò Dæmoniorum, eſſe ex gratia. Videtur etiam ſupponi apud Concil. Arauſic. can. 6. & 25., & Trident. ſeſſ. 6. can. 3., cùm definiunt, hominem non poſſe abſque gratia credere ſicut oportet: vbi ſanè conſultò apponitur ly ſicut oportet, ne includatur quæcunque fides etiã humana. Atque patet hæc res dicto exemplo Dæmonum, & maximè exemplo Iudæorum & Hæreticorum, qui credunt quidem plurimas veritates fidei reuelatas, ſed hoc nihil eis prodeſt ad ſalutem, neque proinde hæc fides in eis eſt ex gratia Chriſti, ſed eſt ex eorum arbitrio. Patet etiam ratione: quia huiuſmodi actus credendi, eſt ſicut quicunque ſimilis actus iudicij naturalis, ad quem intellectus eſt de ſe ſufficiens abſquè gratia ſpeciali. Dico gratia ſpeciali: quia vtiquè non negatur, ſed ſupponitur beneficium prouidentiæ diuinæ, tum quoad externam rerum ordinationem, tum quoad internam cogitationem, qua tales veritates intellectui offeruntur, iuxta doctrinam traditam in ſuperioribus.

Niſi fortè ordinis naturalis ob difficultatem actus.

Pars deinde affirmatiua concluſionis, ſequitur ex dictis, & facilè oſtenditur: quia ſine dubio actus hic credendi alicui teſtificanti, poteſt eſſe actus virtutis moralis qui debito modo fiat: & poteſt eſſe circa aliquam veritatem alioqui difficilem: de hoc ergo actu eadem ratio eſt, ac de quocunque actu virtutis difficilis. Et huiuſmodi planè eſſet actus quo quis credat omnes veritates fidei Chriſtianæ à Deo reuelatas, ſi dari queat ordinis naturalis, quem proinde pleriquè vocant actum fidei ſecundùm ſubſtantiam, id eſt abſquè modo ſupernaturali. Et quamuis aliqui negent dari poſſe huiuſmodi actum qui ſit naturalis: tamen ſatis nunc eſt, quod ſi detur, eſſe debeat ex gratia ſaltem ordinis naturalis ob ſuam difficultatem. An verò ſimpliciter dari poſſit talis actus, ſuo loco de fide examinabimus. Non tamen placet ille modus loquendi quo vocatur actus fidei ſecundùm ſubſtantiam: quaſi alioqui actus fidei diuinæ & infuſæ, ſit ſolùm ſupernaturalis quoad modum, vt quidam antiquiores Theologi opinati ſunt. Iam enim ſatis exploratum eſt apud Recentiores, actum fidei diuinæ eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, & ita eſſentialiter ab actu naturali diſtingui.

Ad fidem ſalutarem omnino requiritur auxilium ſupernaturale.

Dico ſecundò. Ad quemcunque actum fidei ſupernaturalem ſiue fidei diuinæ, qui conferre valeat aliquo modo ad ſalutem, neceſſarium eſt auxilium ſpeciale gratiæ per Chriſtum ordinis ſupernaturalis. Hæc concluſio conſtat ex plurimis Scripturæ locis, ex Concilijs, ex D. Auguſtino qui priorem ſententiam retractauit, & ex alijs Patribus. Conſtat enim, tum ipſam fidem eſſe à Deo, tum primam gratiam dari nobis gratis ex nullo merito fidei præcedente. Et rurſus, non ſolùm fidei augmentum ſeu complementum, ſed primum quoque initium eſſe ex peculiari gratia Chriſti, etiam inquam voluntatem ipſam & affectum credendi, antea oſtendimus 1. parte q. 23. ſect. 11. & 12. Ac præcipuè definitum fuit in Conc. Arauſic. Can. 5. *Si quis, ſicut augmentum, ita etiam initium fidei & ipſum credulitatis affectum, non per gratiæ donum, ſed naturaliter nobis ineſſe dicit, Apoſtolicis dogmatibus aduerſarius comprobatur*. Eademquè definitio renouata eſt in Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 5. & 6. de Iuſtificat. Vnde hoc ſine dubio eſt dogma fidei, de quo nullatenus dubitare licebit. Et malè aliqui eam particulam Arauſicani & Tridentini, *Sicut oportet*, auſi ſunt accipere pro ſolo actu fidei ita perfecto, qui ſit

proxima diſpoſitio ad iuſtificationem. Etenim de mente Conciliorum, aduerſus Reliquias quoquè Pelagij, erat docere, omne initiũ fidei habens aliquem valorem ad iuſtificationem & vitam æternam, licet exiguum & remotum, eſſe ex gratia. Cæterùm, ad huiuſmodi actum fidei non eſſe ſimpliciter neceſſarium habitum permanentem, ſed ſatis eſſe auxilium actuale, patet ex dictis ſectione precedenti.

Eodẽ modo ſentiendũ eſt de ſpe. Dico tertiò. De actu ſpei eodem modo diſtinguendum ac ſentiendum eſt, quo de actu fidei. Etenim reperiri ſpem aliquam ordinis naturalis quæ non ſit ex gratia, habetur manifeſtè ex Trident. ſeſſ. 6. cap. 9. vbi dicitur, *Cùm apud Hæreticos & Schiſmaticos poſſit eſſe, imò noſtra tempeſtate ſit vana hæc & ab omni pietate remota fiducia*. Et patet: quia etiam Infideles, Iudæi & Hæretici, ſperant & præſumunt ſe conſequuturos à Deo æternam beatitudinem, etiam inquam ſupernaturalem in clara Dei viſione conſiſtentem. Hæc ſpes non procedit in eis ex fide diuina, quam non habent, nec iuuat ad eorum ſalutem: itaquè nõ prærequirit gratiã ſpecialem. Eſſe verò aliquam ſpem ſupernaturalem propriam Chriſtianorum, in fide fundatam, & ordinantem homines ad vitam æternam, ad eamquè omnino requiri auxilium gratiæ per Chriſtum, perſpicuum eſt ex dictis, & expreſſum in Arauſic. can. 6. & Trident. ſeſſ. 6. can 7.

Ad argumenta demum Semipelagianorum aduerſus catholicam doctrinam, ſufficienter loco citato de Prædeſtinatione reſpondimus.

SECTIO NONA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad diligendum Deum aliarumquè virtutum opera exercenda.

Diſtinguitur dilectio Dei particularis MVltiplex eſt Dei dilectio diſtinguenda. Alia eſt particularis, & alia vniuerſalis. Prima eſt, qua homo præfert Deum alicui bono creato, videlicet dum abſtinere vult ab aliquo peccato, vel obſeruare aliquod præceptum, ob Dei gloriam, ſeu vt placeat Deo. Secunda eſt, quæ vocatur dilectio Dei ſuper omnia: in qua explicanda multi laborant: ſed omnium optima explicatio eſt, tunc Deum diligi ſuper omnia, quando præfertur omnibus bonis creatis repugnantibus eius voluntati & legi, dum nempe homo vult abſtinere ab omni peccato, & obſeruare omne præceptum propter Deum. Quæ explicatio fundatur in ſacra Scriptura, dum obſeruatio mandatorum cum Dei dilectione coniungitur: & in hoc ſenſu dicitur debere Deus diligi ſuper omnia appretiatiuè. *& vniuerſalis.*

Efficax & inefficax. Rurſus, alia eſt dilectio efficax & abſoluta, alia inefficax ſeu conditionata. Prima eſt, qua firmiter ſtatuit quis placere Deo. Secunda eſt, qua ſimplici ſolum complacentia deſiderat quis obſeruare mandata, vel gaudet de bono & felicitate Dei; aut qua ſub conditione vult obſeruare mandata niſi talis vel talis difficultas occurrat. Requirunt verò aliqui vlterius ad rationem efficacis dilectionis, vt deinceps in exequutione, qui Deum diligit, mandata obſeruet. Sed hoc modo, eadem ratio eſt de neceſſitate gratiæ ad diligendum Deum, atquè ad obſeruationem omnium mandatorum, de qua tractabimus ſectione ſequenti. Nunc ergo ſumimus dilectionem efficacem, pro abſoluto & firmo propoſito, quod quidem vnico voluntatis actu perficitur, etiamſi poſtea in exequutione non adimpleatur obſeruatio mandatorum: ſed tantùm quia ipſum propoſitum de ſe tale erat, vt eſſet exequutiuum mandatorum quamdiu duraret, quamuis poſtea non duret. Inſuper, alia eſt dilectio amicitiæ, & alia concupiſcentiæ. Prima eſt, qua vult quis bonum ipſi Deo, ſeu vult obſeruationem mandatorum formaliter quatenus placet Deo. Secunda eſt, qua vult quis ſibimet Deum tanquam ſummum bonum. *Amicitia & concupiſcentia.*

Naturalis & ſupernaturalis Præterea, alia eſt dilectio naturalis, & alia ſupernaturalis. Prima eſt, qua diligitur Deus vt auctor & finis naturalis. Secunda eſt, qua diligitur Deus vt auctor & finis ſupernaturalis. Sed Vaſq. diſp. 195. difficile putat, hanc diuiſionem

appli-

applicare amori amicitiæ: & aduerſus eam multa opponit. Atquè, facilius eſſe ſic diſtinguere, vt dilectio naturalis ſit amor concupiſcentiæ, dilectio ſupernaturalis ſit amor amicitiæ: non tamen audet id definire, ob communem Theologorum ſententiam pro altera parte. De hac temen re ex profeſſo agendum erit ſecunda ſecundæ in matera de Charitate. Nunc autem vt certum ſupponimus cum D. Thoma hic art. 3. alijſquè Theologis communiter, tàm amorem amicitiæ quàm concupiſcentiæ, ſubdiuidi in amorem naturalem & ſupernaturalem. Et multum fauet Bulla Pij V. in qua damnatæ ſunt propoſitiones Michaelis Baij, inter quas trigeſima quarta eſt: *Diſtinctio illa duplicis amoris naturalis videlicet quo Deus amatur vt auctor naturæ, & gratuiti quo Deus amatur vt auctor beatitudinis, vana eſt & commentitia, & excogitata ad illudendum ſacris Litteris & plurimis veterum teſtimonijs*. Vbi Pontifex, reprobando hanc propoſitionem Baij, vtiquè approbauit communem Theologorum doctrinam & diſtinctionem illius duplicis dilectionis.

His ſuppoſitis, præter ſententias extremas, alteram vniuerſaliter affirmantem, & alteram negantem, gratiam eſſe neceſſariam ad diligendum Deum: alij Theologi varijs modis iuxta diſtinctiones traditas opinati ſunt, ad aliquam neceſſariam eſſe gratiam, & ad aliquam non eſſe neceſſariam.

Ad dilectionē naturalē nō erat neceſſaria gratia in ſtatu integritatis.

Dico primò. Ad quamcunque dilectionem Dei naturalem non erat neceſſaria gratia ſpecialis in ſtatu naturæ integræ. Ita D. Thom. hic art. 3. Et patet ratione eiuſdem: quia huiuſmodi actus, cùm ſit naturalis, eſt proportionatus homini, & obiectum eius eſt connaturale homini: homo autem integer habebat vires ſufficientes & validas ad bonum ſibi proportionatum.

Ad aliquā dilectionē facilē, nec etiam eſt neceſſaria in ſtatu naturæ lapſæ.

Dico ſecundò. Ad dilectionem aliquam Dei particularem, aut inefficacem, ſiue concupiſcentiæ, ſiue amicitiæ, ordinis tamen naturalis, non erit neceſſarium ſpeciale auxilium gratiæ in hoc ipſo ſtatu naturæ lapſæ. Hæc concluſio eſt magis communis. Et ſequitur ex dictis ſect. 5. Poteſt enim eſſe aliquis huiuſmodi actus leuis ac facilis, cui non repugnet pars ſenſitiua. Ea enim facilitate qua poteſt quis verbi gratia ſalutare patrem, poterit id facere eo motiuo quia id placet Deo: & ſic poterit etiam quis habere ſimplicem complacentiam aut voluntatem conditionatam placendi Deo in omnibus. Arduum enim eſt, efficaciter & abſolutè id ſtatuere, non autem inefficaciter & conditionatè appetere, vt experientia ipſa conſtat. Et confirmari poteſt ex illo ad Rom. 1., vbi naturaliter talis cognitio Dei hominibus tribuitur, qua poſſint aliquo modo colere Deum. Et rurſus ex eadem Bulla citata, in qua ſeptuageſima ſexta propoſitio Baij erat, iniuriam fieri gratiæ Chriſti, ſi aliquis Dei amor naturæ hominis tribuatur.

Ad dilectionem vniuerſalē & efficacem eſt neceſſaria.

Dico tertiò. Ad dilectionem Dei vniuerſalem hoc eſt ſuper omnia, & efficacem, ſiue amicitiæ, ſiue concupiſcentiæ, ordinis etiam naturalis, per ſe loquendo, neceſſarium eſt ſpeciale auxilium gratiæ. Hæc concluſio eſt iam communis: & probari ſolet ijs auctoritatibus quas pro concluſione ſequenti afferemus. Sed certè, ſicut ſimiles auctoritates in quibus fides & omne bonum adſcribitur diuinæ gratiæ, intelliguntur de fide & bonis actibus ordinis ſupernaturalis habentibus valorem ad vitam æternam, ad quam ſacra Scriptura & Eccleſia intendit dirigere homines: ita hic intelligi debent de dilectione Dei habente valorem ad vitam æternam. In quo non ſatis cohærenter quidam Theologi procedunt, qui admitentes aliquem bonum actum & aliquam fidem ordinis naturalis ex viribus liberi arbitrij, nolunt admittere vllam dilectionem Dei naturalem quantumuis imperfectam, innixi illis auctoritatibus. Tantùm adduci poteſt pro hac concluſione, quod inquit Auguſt. Epiſt. 107., *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati grauitate perdidimus*. Et ſimile quid habetur in Concilio Arauſic. can. 25. Hoc enim dicendi modo, neceſſitas gratiæ ad diligendum Deum, refertur ad infirmitatem naturæ lapſæ: quod meritò intelligi poteſt ob difficultatem obſtantem dictæ dilectioni. Quæ difficultas nō reperitur ſolùm in actu ſupernaturali,

ſed etiam naturali: vnde inferri debet, nec etiam actum naturalem dilectionis poſſe ab homine elici proprijs viribus abſquè gratia, actum ſcilicet dilectionis ſuper omnia & efficacem; qui eſt ſanè difficilis. Itaq; hæc concluſio, quamuis non videatur eſſe dogma fidei, ex intento definita contra Pelagium, ſaltem tamem ita colligitur, vt nullus penè iam contradicere audeat.

Secundò probari etiam ſolet ratione, ex eo quod gratia eſt neceſſaria ad obſeruationem omnium mandatorum, quare erit etiam neceſſarìa ad dilectionem Dei quæ includit voluntatem obſeruandi omnia mandata. Sed hæc illatio non eſt valida: plus enim requiritur ad perſeuerandum multo tempore in obſeruantia mandatorum, quàm ad ſemel eliciendum huiuſmodi actum dilectionis: Sicut de facto ſolet viri pij ſtatuere & proponere ab omnibus peccatis venialibus quantum in ipſis fuerit cauere; ſed tamen non poſſunt deinceps abſquè priuilegio ſpeciali id in poſterum exequi, & in eo propoſito perſeuerare. Rurſus probant aliqui: quia per actum dilectionis ſuper omnia, iuſtificatur peccator, & ita ſequeretur illũ poſſe iuſtificationem obtinere abſquè auxilio gratiæ, contra determinationem Concilij Tridentini. Sed neque hoc vrget: quoniam naturalis dilectio Dei nulllum haberet valorem, nec ad remiſſionem peccatorum, nec ad iuſtificationem, nec prorſus ad ſalutem animæ.

Ob difficultatem talis actus

Tertiò ergo probanda eſt concluſio ex dictis ſect.6., nempe ob difficultatem actus requiri gratiam ſpecialem: certè enim hic dilectionis actus eſt difficillimus, cùm quodammodo inuoluat difficultates inueniendas in obſeruandis omnibus præceptis, & vincendis tentationibus etiam grauiſſimis. Si tamen contingat, quemquam non cognoſcere vel non perpendere huiuſmodi difficultatem, & ita nõ patiatur tunc repugnantiam ſenſus, vt proponat obſeruare præcepta, eo nimirum quòd nõ ſentitur opere ipſo & experientia, non aduertitur difficultas quæ poſtea inuenietur: ſic inquam, ſi admittatur talis actus, fatendum quoque erit, hominem poſſe aliquem huiuſmodi actum dilectionis elicere. Sed quia hoc regulariter non contingit, ideo in concluſione diximus, per ſe loquendo neceſſarium eſſe auxilium ſpeciale gratiæ.

Quartò. Addendũ eſt, ad hunc actum dilectionis, abſolutè quidem ſufficere auxilium ordinis naturalis, qualis nempe eſt actus ipſe. Sed iuxta communem curſum humanæ vitæ, fortaſſe non tribuitur de facto à Deo tale auxilium ordinis naturalis, quod ſit efficax & reipſa ponat actum dilectionis naturalis: quinimò potiùs nonniſi ſupernaturale auxilium tribuetur, quod ſit efficax, & ex quo ſupernaturalis dilectionis actus reipſa eliciatur, de quo loquemur concluſione ſequenti.

Ad omnem dilectionem ſalutarem requiritur ſupernaturalis gratia.

Dico quartò. Ad quemcunque actum dilectionis Dei, etiam particularem & efficacem, ſiue coucupiſcentiæ ſiue amicitiæ, actum inquam ſalutarem, requiritur ſpeciale auxilium ſupernaturale gratiæ per Chriſtum. Hæc concluſio ſine dubio ſpectat ad dogmata fidei circa neceſſitatem gratiæ contra Pelagium. Et ſanè expreſſa eſt in ſacra Scriptura, ad Roman. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum*, & primæ Ioan. 4. *Charitas ex Deo eſt*. Declarata eſt in Concilijs, Mileuitano can. 4., Araulic. can. 25., & Trident. ſeſſ 6. can. 3. Vbi explicatur, neminem poſſe ſine gratia diligere Deum ſicut oportet: quę particula non reſtringit dilectionem ad actum efficacem vel vniuerſalem, & ad actum amicitiæ: ſed ſolummodò ad actum, qui ſit ſalutaris, ſeu alicuius valoris in ordine ad iuſtificationem ac vitam æternam. Item frequens eſt apud Auguſtinum, qui hanc veritatem plurimis teſtimonijs comprobare ſolet: & præſertim lib. 2. Contra duas Epiſt. Pelagianorum cap. 9., & de Gratia & lib. arbitr. cap. 17., vbi declarat eandem eſſe rationem de dilectione inchoata & imperfecta, atque de dilectione completa & perfecta. Cæterùm ad huiuſmodi dilectionis actum, non prærequiri ſimpliciter & antecedenter habitum charitatis, ſed interdum ſatis eſſe auxilium ſupernaturale ordinis ſupernaturalis, patet ex antea dictis.

Eodem pacto ſentien

Demum, de alijs virtutum operibus in ſpeciali, non occurrit quicquam de nouo:

dũ eſt de omnibus alijs virtutũ actibus.

nouo: niſi quòd in vniuerſum in materia cuiuſcunque virtutis diſtingui debet, actus purè moralis cui correſpondet habitus acquiſitus, & actus ſalutaris ac ſupernaturalis, qui exercetur ob aliquod ſupernaturale motiuum, & ex præuia cogitatione eiuſdem ordinis; atque de his duobus generibus actuum ſentiendum eſt eo modo quo iam priùs generaliter ſtatuimus, qualiter neceſſaria ſit gratia ad volendum ac faciendum bonum. Et præſertim ſic intelligendum eſt quod dixit Auguſtinus de Prædeſt. Sanctorum cap. 2., non poſſe quicquam boni à nobis fieri vel cogitari, pertinens ad religionem ac pietatem: & quod etiam ait Arauſic. can. 11., *Nemo quicquam Domino rectè vouerit, niſi ab ipſo acceperit*; qui actus vouendi ſpectat ad virtutem moralem religionis: hæc inquam & ſimilia intelligi debent de actibus habentibus valorem ad vitam æternam, qui proindè ſunt ordinis ſupernaturalis. Et ſimiliter quod dixit Conc. Trid. ſeſſ. 6. can. 3. nominans actum pœnitentiæ, & definiens non poſſe fieri ſine gratia. Alioqui inquam, non ad quemcunque actum purè moralem & facilem, ſiue pœnitentiæ, ſiue religionis, ſiue cuiuſcunque alterius virtutis moralis, erit neceſſaria gratia ſpecialis.

Non omnis dilectio pertinet ad pietatem & iuuat ad ſalutem.

Sed contra primam & ſecundam concluſionem Objicit primò Vaſq. diſp. 194. cap. 4., præter eas rationes quas in generali circa omne bonum morale adduxerat, ſic in ſpeciali. Quicquid ſit de alijs operibus moraliter bonis; certè, de mente D. Auguſt. omne opus pietatis ac religionis non poteſt fieri abſque gratia: ſed actus dilectionis Dei, eſt actus pietatis ac religionis, ex eodem Auguſt. Epiſt. 29., vbi inquit, *Pietas eſt cultus Dei qui præcipuè diligendo exhibetur*: ergo non poteſt elici abſque ſpeciali gratia. Et præterea, dilectio Dei qualiſcunque ſit, habet valorem apud Deum, vt ſaltem ex gratitudine Deus conferat vberiorem gratiam illi qui diligit ipſum Deum: ſi ergo poteſt homo ſuis viribus elicere aliquem actum dilectionis Dei, poterit mereri primam gratiam: quod eſt damnatum. His duabus rationibus vtitur etiam Bellarm. lib. 6. de Grat. & lib. arbitr. cap. 9. Sed reſpondetur facilè, eum actum dilectionis de mente Auguſtini pertinere ad pietatem & religionem, ad quem ipſe requirit gratiam, qui ſit ordinis ſupernaturalis, & ita habeat aliquem valorem ad vitam æternam. Actus autem merè naturalis, nequaquam habet valorem apud Deum ad obtinendam vllam gratiam ordinis ſupernaturalis: idquè conſtans eſſe debet contra Semipelagianos, vt ſuo loco vidimus prima parte.

Plus valet attritio ſupernaturalis quàm dilectio naturalis.

Objicit ſecundò. Dolor de peccatis commiſsis, etiam ſi ſit ob turpitudinem peccati vel ob pœnas inferni, eſt donum diuinæ gratiæ per Chriſtum, vt ſumitur ex Conc. Trident. ſeſſ. 14. cap. 4. de Pœnitentia: hic autem dolor videtur eſſe ordinis naturalis. Sed certè præſtantior eſt dolor de peccatis propter Deum dilectum vt ſummum bonum naturale, & ſine dubio hic dolor plus placet Deo: ergo maiori ratione requiritur gratia ad hunc dolorem, in quo ſanè inuoluitur dilectio Dei. Reſpondetur, illum dolorem de quo loquitur Concilium, omnino eſſe ordinis ſupernaturalis, procedentem ex fide, vt ex alijs locis eiuſdem Concilij manifeſtè colligitur. Et quamuis turpitudo peccati ſit motiuum naturale ſeu morale; tamen quatenus per ſacram Scripturam & Eccleſiam proponitur, induit rationem obiecti & motiui ſupernaturalis, & ita poteſt terminare actum tùm intellectus tùm voluntatis ſupernaturalem. Idemquè dicendum eſt de pœnis Inferni quas timemus, non ſolùm ſumptis pro excluſione à gloria ſupernaturali, ſed etiam pro tormentis ſenſibilibus; hoc eſt non ſolùm pro pœna damni, ſed etiam pro pœna ſenſus. Atquè huiuſmodi dolor ſupernaturalis, plus prorſus placet Deo in ordine ad noſtram ſalutem, quàm dolor vel dilectio quæcunque naturalis: ſic enim Apoſtolus dixit, ſine fide impoſſibile eſſe placere Deo. Mirum ergo non eſt, ſi hic dolor ſit donum gratiæ: cùm alioqui dilectio & dolor naturalis non requirat huiuſmodi gratiam.

Inuenitur in dilectione quadã naturali talis diffi-

Objicies tertiò contra tertiam concluſionem. Homo habet naturalem inclinationem ad diligendum Deum; maiorem etiam quàm ad diligendum ſeipſum, cùm Deus ſit ſummè bonus, ſit

vni-

cultas quæ requirat gratiam. vniuerſale bonum: poterit ergo homo, naturæ viribus efficaciter & ſuper omnia diligere Deum, non minùs quàm poteſt diligere ſeipſum, vel alium amicum, aut patriam. Neque rurſus obſtabit difficultas inuenta in tali dilectione Dei: ſiquidem homo difficiliora quoque facere poteſt, vtpotè amore patriæ, vel amore ſuæ ſectæ, aut ob cultum Idoli, offerre vitam: cuiuſmodi exempla apud Ethnicos non ſemel commemorantur. Reſpondetur, hominem habere eam inclinationem ſecundùm partem ſuperiorem rectamquè rationem: at cùm ſit infirmus patiaturquè repugnantiam ſenſus, non poteſt abſque nouo robore facere illud ipſum, ad quod eam inclinationem habet. Hæc autem infirmitas non obſtat in dilectione ſui ipſius, vel amicorum & patriæ: vbi nimirum non obuiat illa difficultas ſuperanda ex motiuo honeſtatis, quæ in dilectione Dei interuenit. Illi autem homines qui ex amore naturali dederunt ſe morti, id fecerunt non abſque alio humano motiuo vel paſſione, æquiualente aut præualente ad difficultatem operis, vt habetur ex D. Auguſt. lib. de Patient. cap. 16. & notauimus ſect. 6.

Dilectio ad quam Scriptura requirit gratiam, eſt ſalutaris & ſupernaturalis. Obijcit quartò Bellarm. loco cit. contra id quod in eadem concluſione dicebamus, definitiones Scripturæ & Conciliorum intelligi circa dilectionem ordinis ſupernaturalis non verò naturalis. Ea dilectio Dei ſecundùm Scripturas eſt per gratiam, ex qua oritur obſeruatio legis & dilectio proximi: ſed dilectio qua amatur Deus vt auctor naturæ, eſt huiuſmodi: ergo ad eam requiritur gratia. Et rurſus ſi requiritur gratia ad dilectionem perfectam, requiretur etiam ad inchoatam & imperfectam eiuſdem ordinis, vt ex D. Auguſtino colligitur. Reſpondetur, eam dilectionem Dei eſſe per gratiam ſecundùm Scripturas, ex qua oritur obſeruatio legis & dilectio proximi, quæ etiam ſit ordinis ſupernaturalis; & hæc certè non oritur ex dilectione naturali. Vel aliter, ea dilectio Dei eſt ex gratia, per quam in vniuerſum vel ad longum tempus obſeruantur præcepta: & ſic ſumpta dilectio, iam non inuoluit ſolum vnicum actum vt nunc loquimur; ſed collectionem plurimorum actuum, de qua ſeparatim agemus ſectione ſequenti.

Obijcit quintò Aluarez lib. 6. de Auxilijs diſp. 51. num. 7. Pelagius non putauit, dilectionem Dei ſupernaturalem eſſe ex viribus naturæ ſine gratia; hæc enim fuiſſet aperta implicatio in ipſis terminis: ergo error Pelagij tantùm fuit in hoc, quòd conſtituebat dilectionem naturalem quæ non requireret gratiam: igitur definitio Conciliorũ & Patrum, ducta ex ſacra Scriptura de neceſſitate gratiæ, intelligenda erit quoad omnem dilectionem. *Pelagius negauit ad dilectionem ſalutarem requiri gratiam.* Reſpondetur, hanc inſtantiam poſſe extendi contra communem expoſitionem, qua id quod dicitur contra Pelagium, nihil boni poſſe fieri viribus naturæ abſquè gratia, explicatur de bono ordinis ſupernaturalis. Sed abſolutè aduertendum eſt, vt antea initio ſectionis 7. notauimus: in controuerſia Patrum contra Pelagium, non veniſſe hoc nomen ſupernaturalis boni, ſed boni ſalutaris, ſiue habentis valorem ad iuſtificationem aut vitam æternam, boni pertinentis ad veram pietatem Chriſtianam: & ſic eodem modo loquebantur in ſpeciali de actu fidei, de actu dilectionis Dei, & de alijs ſingulis bonis actibus. In hoc ergo fuit error Pelagij, quòd putauit, ad huiuſmodi bonum ſalutare, ad dilectionem ſalutarem, non requiri gratiam, & ita opinabatur eſſe ordinis naturalis. Oppoſita verò Patrum ſententia erat, ad huiuſmodi bonum ac dilectionem ſalutarem requiri gratiam, atquè adeo eſſe ordinis ſupernaturalis. Cùm autem præter hanc reperiatur alia dilectio naturalis, dicimus non pertinere ad pietatem Chriſtianam, non valere ad vitam æternam: & ita extra illam controuerſiam eſt, num ad hanc aliam dilectionem requiratur vel non requiratur gratia.

Qualis ſit dilectio erga Deum vt finem ſupernaturalem. Obijcies ſextò contra quartam concluſionem. Deus vt finis ſupernaturalis concipitur ſub noua quadam ratione bonitatis præter habitudinem finis naturalis: ſed vbi apparet maior ratio boni, eſt quoque maior propenſio voluntatis ad obiectum bonum: igitur ſi homo poteſt ſuis viribus habere aliquam dilectionem ergà Deum tanquam finem naturalem, faciliùs habere poterit erga

Deum

Deum tanquam finem ſupernaturalem. Et præterea, non apparet ratio, quare homo aliquis apprehendens Deum eſſe finem ſupernaturalem, non poſſit eum ſub hac ratione amare. Et ſicut ſectione præcedenti conceſſimus, hominem poſſe ſine gratia ſpeciali exercere actum aliquem ſperandi à Deo beatitudinem etiam ſupernaturalem; ita fatendũ erit, poſſe hominem ſibi appetere eandem beatitudinẽ, atquè adeo Deum vt obiectum beatificum, qui actus eſt ſaltem amor concupiſcentiæ erga Deum vt finem ſupernaturalem. Hoc argumentum attingit grauem difficultatem de differentia inter dilectionẽ Dei ordinis naturalis, & dilectionem ordinis ſupernaturalis: à qua difficultate hoc loco ſuperſedere decreuimus. Sed breuiter dicendum eſt, maiorem bonitatem, ſi proponatur voluntati creatæ, magis eam mouere, & faciliùs amari: ſed ſi ſit ordinis ſupernaturalis, non niſi cum ſuperiori auxilio poſſe diligi. Et præterea, dilectionem Dei vt finis ſupernaturalis, nunc intelligimus tam rigoroſè & formaliter, vt dilectio ipſa in ſe ſit ſupernaturalis: vnde eſto poſſit eſſe quædam dilectio naturalis erga Deum vt finem ſupernaturalem quaſi materialiter, & ad hanc non requiratur gratia ſpecialis, vt concluſione ſecunda dicebamus; id nullatenus eſt contra doctrinam traditam.

SECTIO DECIMA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad obſeruanda præcepta.

In ordine ad beatitudinem conſequendam, oportet maximè obſeruare præcepta, ſiue obligantia ex ipſa rerũ natura, ſiue arbitrio ſuperioris iniuncta. Et alia ſunt præcepta negatiua, vt non occidere, non furari: alia ſunt affirmatiua, vt ſuccerrere indigenti, recitare officium. Præcepta negatiua poſſunt vno modo obſeruari per puram negationem, vt dum quis dormiens non furatur: & de hac obſeruatione nulla eſt difficultas, quòd ad eam non requiratur gratia ſpecialis interna. Alio modo obſeruantur quodammodo poſitiuè, videlicet dum occurrente materia & occaſione & cogitatione tranſgreſſionis, adhuc homo conſtanter præceptum obſeruat: & de hac obſeruatione nunc loquimur. Præcepta affirmatiua diuidi rurſus ſolent, in ſupernaturalia, nempe præcepta fidei, ſpei, charitatis, contritionis, & alia ſpectantia ad ſuſceptionem & adminiſtrationẽ Sacramentorum; & in purè moralia ſeu virtutum acquiſitarum, cuiuſmodi ſunt vt plurimum præcepta decalogi. Sed certè, hæc præcepta moralia poſſunt obſeruari per actus ordinis ſupernaturalis virtutum moralium infuſarum. Et è conuerſo plures Theologi notant, præcepta quædam ſupernaturalia poſſe adimpleri per actus ordinis naturalis, ita vt ſupernaturalitas actus nõ cadat ſub præceptum. Imò præceptum aliquod ſupernaturale adimpleri quodammodo poteſt per actũ alioqui malum, vtpotè ſi quis exiſtens in peccato mortali communicet in tempore Paſchatis, vel communicet ob prauum finem, talis homo peccabit quidem contra aliam legem, ſed non contra mandatum Eccleſiæ de communicando in Paſchate, vt plerique docent. Ad inquirendam autem neceſſitatem gratiæ, magis facit hæc diſtinctio actus ſupernaturalis & naturalis. Ideo potiùs diſtinguendum eſt, præcepta ſiue moralia ſiue ſupernaturalia, poſſe obſeruari, aut per actus ſupernaturales, aut per actus purè morales. Et in hoc ſenſu accipi debet modus loquendi D. Thomæ hic art. 4. & aliorum Theologorum dicentium, præcepta poſſe adimpleri, vel tantùm quoad ſubſtantiam, vel etiam quoad modum. Quæ quidem diſtinctio approbari videtur in Bulla Pij V., vbi propoſitio 61. damnata hæc eſt: *Diſtinctio illa qua dicitur impleri præcepta, vel tantùm quoad ſubſtantiam, vel etiam quoad modum quo opera meritoria ſunt, commentitia eſt.*

Pelagius vniuerſaliter exiſtimauit poſſe à nobis ſine Chriſti gratia obſeruari præcepta in ordine ad vitam æternam. Oppoſita & extrema ſententia eſt, nullum omnino præceptum, ne per actum quidem purè moralem, poſſe ab homine ſine peculiari gratia obſeruari. Theologi

logi magis communiter cenſent, quædam præcepta poſſe, quædam non poſſe abſquè gratia obſeruari.

Dico primò. Homo in ſtatu naturæ integræ potuiſſet abſquè ſpeciali gratia obſeruare omnia præcepta moralia per actus proportionatos naturales. Ita D. Thom. hic art. 4., & ſatis patet ex dictis ſect. 6.

Eſt neceſſaria in ſtatu naturæ lapſæ ad præcepta moralia difficilia.

Dico ſecundò. Homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt obſeruare præceptum aliquod morale facile per actum naturalem, non tamen præceptum difficile, ſine quadam gratia ſpeciali. Hæc concluſio conſtat ex ſect. 5. & 6. Ac præterea confirmari poteſt ex illis verbis Concilij Trident. ſeſſ. 6. cap. 9. de Iuſtificatione, *Deus impoſſibilia non iubet, ſed iubendo monet, & facere quod poſſis, & petere quod non poſſis, & adiuuat vt poſſis*: vbi Concilium deſignare videtur quædam præcepta quæ homo poteſt, quædam quæ non poteſt ſine ſpeciali adiutorio adimplere. Neque congruere videtur expoſitio quorundam dicentium, Deum iubere vt faciamus quod poſſumus, ſed viribus gratiæ. Nam cùm Concilium diſtinguat, ea quæ poſſumus, & ea quæ non poſſumus ex nobis, ſed cum diuino adiutorio, per illa ſatis indicat ea quæ ſine ſpeciali adiutorio poſſint à nobis obſeruari.

Eſt neceſſaria ad obſeruanda omnia præcepta collectiuè.

Dico tertiò. Homo in eodem ſtatu naturæ lapſæ non poteſt copulatiuè obſeruare omnia præcepta per totum vitæ ſpatium vel ad longum tempus abſquè ſpeciali gratia Chriſti. Hæc cóclusio eſt multò magis certa: imò à Theologis vt plurimum cenſetur pertinere ad dogmata fidei contra Pelagium, etiam loquendo de præceptis moralibus, eorumquè obſeruatione per actus naturales, ſiue quoad ſubſtantiam. Probatur primò ex multis Scripturæ locis, in quibus aſſeritur imbecillitas legis & indigétia gratiæ ad obſeruationem eiuſdem legis: ac ſermo eſt de lege morali ſiue de præceptis decalogi. Ac præſertim D. Auguſtinus vim facere ſolet in illis verbis Apoſtoli 2. Corinth. 3., *Littera occidit, ſpiritus viuificat*: per literam intelligens legem, per ſpiritum verò gratiam: cuius loci occaſione integrũ librũ conſcripſit de Spiritu & littera. Vnde colligitur, gratiam eſſe neceſſariam ad obſeruandá præcepta legis, nõ ſolùm quoad modum vt meritoria ſint, ſeu per actus ſalutares & ſupernaturales; ſed etiam quoad ſubſtantiam quantum oportet ad non peccandum contra præcepta, vt mox vrgebimus.

Secundò. In Concilijs & à Patribus declaratum eſt, non poſſe hominem ſuis viribus abſquè ſpiritu gratiæ obſeruare legem & abſtinere à peccatis contra legem, intelligendo legem ipſam decalogi. Ita patet in Epiſt. 90. & tribus ſequentibus apud D. Auguſt., quarum vna eſt Concilij Carthaginenſis, alia Mileuitani, & aliæ duæ Innocentij Papæ. Idemquè frequens eſt apud D. Auguſtinum pluribus in locis. Et indicatur etiam in Concilio Arauſicano. Vndè, cũ in hac declaratione habeamus, non poſſe hominem abſquè Dei gratia abſtinere à peccatis contra legem, manifeſtè ſequitur, non eſſe ſenſum ſolùmodò de obſeruatione legis quoad modum meriti, ſed etiam quoad puram ſubſtantiam: ſiquidem ad nõ peccandum contra huiuſmodi legem, ſatis eſt eam quoad puram ſubſtantiam obſeruare.

Ob fragilitatẽ naturæ & difficultatem operum.

Tertiò. Ratio huius neceſſitatis eſt infirmitas & fragilitas humanæ naturæ, & difficultas quæ reperitur in obſeruatione præceptorum, videlicet iuxta doctrinam traditam ſect. 6. Vnde ad obſeruationem huiuſmodi præceptorum moralium quoad ſubſtantiam, ſufficit in rigore auxilium ordinis naturalis: tale enim auxilium ſatis eſt ad confortandas vires humanæ propter difficultaté operis: & poſſet ſine dubio Deus conferre homini in ſingulis occaſionibus per totum vitæ ſpatium auxilium naturale, cum quo re ipſa homo ſemper obſeruaret præcepta moralia quoad ſubſtãtiam. Sed tamen, ſuppoſita ordinatione hominis ad beatitudinem ſupernaturalem, requiritur iuxta communem Dei legem gratia per Chriſtum ordinis ſupernaturalis: quatenus nimirum non niſi in hoc ordine Deus tribuit auxilia quibus obſeruentur de facto omnia præcepta moralia, tribuit enim vt perducat hominem ad vitam æternam. Idquè ex auctoritatibus adductis planè colligitur, & à fortiori conſtabit concluſione quinta.

Dico

Eſt neceſſaria gratia ſupernaturalis ad obſeruandum quodcunque præceptum actu ſalutari.

Dico quartò. Ab obſeruandum quodcunquè præceptum ſupernaturale, aut etiam morale, per actum ſalutarem habentem valorem ad vitam æternam, eſt homini neceſſaria gratia per Chriſtum ordinis ſupernaturalis, tàm in ſtatu naturæ integræ, quàm in ſtatu naturæ lapſæ. Hæc concluſio ſpecialiter quod naturam lapſam eſt de fide, definita contra Pelagium, expreſſa in Concil. Mileuit. can. 5., & Trident. ſeſſ. 6. can.2., & habetur apertè ex Sacra Scriptura, approbatur etiam in alijs Concilijs, & à Summis Pontificibus, ac Sanctis Patribus, ex dictis ſect. 7., vbi etiam pro ſtatu naturæ integræ oſtendimus hanc neceſſitatem gratiæ.

Eſt neceſſaria gratia habitualis ad obſeruanda omnia præcepta collectiuè.

Dico quintò. Ad obſeruanda omnia præcepta collectiuè per totum vitæ ſpatium vel ad longum tempus, requiritur iuxta communem Dei legem ſtatus gratiæ habitualis & ſanctificantis, quamuis ſimpliciter & abſolute ex natura rei non requireretur. Hac concluſione fortaſſe conciliari poſſunt duæ Theologorum ſententiæ quæ videntur oppoſitæ, aliorum dicentium neceſſariam eſſe gratiam habitualem ad diuturnam obſeruationē omnium præceptorũ, & aliorũ dicentiũ non eſſe neceſſariam: conciliari inquam poſſunt, ſi illi intelligantur de lege ordinaria, alij verò de abſoluta neceſſitate.

Prior ergo concluſionis pars eſt D. Thomæ art.8., & iam ferè communis inter Theologos. Et primò probatur à quibuſdam tanquam dogma fidei definitum contra Pelagium, ex eo quod dicitur in Conc. Mileuit. can.3., gratiam iuſtificationis dari vt non ſolùm faciliùs ſed ſimpliciter adimplere poſſimus diuina manda:a, Quod rurſus confirmauit Cæleſtinus Papa in Epiſt. ad Epiſcopos Galliæ cap.10., & ſimiliter Conc. Aphricanum ſub Bonif.I. can. 78., eodemquè modo loquutus eſt D. Auguſt de Spiritu & litt. cap. 26. & Epiſt. 105. & alibi. Sed hæc non vrgent: quia olim vtebantur nomine iuſtificationis vniuerſaliter pro omni auxilio gratiæ per Chriſtum, nimirum ſpectante ad ordinem iuſtificationis, & ſic diſtinguebant gratiã iuſtificationis à gratia creationis, & ita manifeſtum eſt in eadem Epiſt. & alijs locis Auguſtini: itaquè hinc nihil probari poteſt de neceſſitate gratiæ habitualis.

Probatur ex Scriptura.

Secundò. Meliùs probatur ex quibuſdam Scripturæ locis, Ioan.14., primæ Ioan. 2., 3., & 5., & alibi, vbi aſſignatur obſeruatio mandatorum tanquam effectus & ſignum coniunctum charitatis & amicitiæ cum Deo, vtique per gratiam ſanctificantem. Vnde non oportet hic accipere obſeruationem mandatorum quoad modum meriti: ſic enim non poteſt cadere ſub ſignificationem humanam. Accipitur ergo obſeruatio abſolutè præceptorum ſecundùm ſubſtantiam. Item Thren. 1. dicitur, *Peccatum peccauit Ieruſalem, propterea inſtabilis facta eſt*, & alia ſunt huiuſmodi loca, in quibus exprimitur, hominem exiſtentem in peccato, procliuem manere ad alia peccata, ac proinde denuò fore lapſurum, niſi citò per pœnitẽtiã emendetur. Id ipſum expreſſit Gregor. hom. 11. in Ezechiel. & lib.25 Moral., vt affert D Thomas, *Peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, ſuo pondere in aliud trahit*.

Ex Concilio Arauſicano.

Tertiò adduci poteſt quod dicitur in Concil. Arauſic. can.13. *Arbitrium hominis, in primo homine infirmatum, niſi per gratiam baptiſmi non poteſt reparari; quod amiſſum, niſi à quo potuit dari non poteſt reddi*: gratia autem baptiſmi, eſt gratia habitualis ſanctificans. Neque ſolùm videtur eſſe ſenſus de reparatione quoad ipſam formalem ſanctificationem, ſed præcipuè etiam de reparatione in ordine ad benè viuendum ſine peccato: in hoc enim maximè conſiſtebat infirmitas & veluti amiſſio liberi arbitrij, quia homo de ſe non poterat benè viuere abſque peccato, ſed per gratiam reparatur vt poſſit. Conſonat quod dicitur Can. 25. *Accepta per baptiſmum gratia, omnes baptizati, Chriſto auxiliante & cooperante, quæ ad ſalutem pertinent, poſſunt & debent, ſi fideliter laborare voluerint, adimplere*: per hoc enim indicatur, hanc poteſtatem non perinde conuenire hominibus carentibus gratia baptiſmali ſeu habituali.

Rationibus.

Quartò. Ad aſſignandam rationem huius veritatis, quidam Theologi dicunt, hominem aliquo temporis ſpatio obſeruantem præcepta moralia, accepturum à Deo vlteriora auxilia, vſque

dum

dum habitualem gratiam conſequatur, & ita neminem poſſe dici obſeruare mandata ſine gratia habituali. Sed hac via declaratur potiùs conſequenter connexio gratiæ habitualis cum obſeruatione mandatorum, non verò antecedenter eius neceſſitas, quam tamen argumenta adducta perſuadent. Et præterea, ſi obſeruatio illa mandatorum per ſe non requirit gratiam Chriſti, admittetur meritum ex viribus naturæ reſpectu primæ gratiæ: in qua quidem re nonnulli Recentiores lapſi ſunt. Si verò illa obſeruatio dicatur eſſe ex gratia Chriſti ordinis naturalis, quo modo reſpondet Vaſq. diſp. 96. cap. 3., ſic abſurdum quoque eſt, conſtituere meritum ordinis naturalis erga primam gratiam fidei ordinis ſupernaturalis.

Quintò ergo conuenientior ratio eſt: quia Deus communi regula non conſueuit tribuere ſeriem auxiliorum actualium ad obſeruanda diuina præcepta, niſi hominibus iuſtis & ſibi caris, qui dicuntur filij Dei: quod ſane admodum conſentaneum eſt diuinæ prouidentiæ. Quinimò multis etiam iuſtis Deus in progreſſu humanæ vitæ denegat auxilia efficacia ad obſeruanda quædam præcepta, permittitque illos labi in peccata mortalia, quibus amittant gratiam quam habebant iuſtificantem. Sine dubio autem, homo iuſtus eſt proximè magis idoneus & benè diſpoſitus, vt recipiat à Deo auxilia efficacia ad longum tempus, & hoc pacto verificatur, gratiam habitualem iuxtà ordinariam Dei legem eſſe quodammodo neceſſariam ad diuturnam obſeruationem omnium mandatorum.

Experientia. Sextò accedit ratio D. Thomæ art. 8. de receſſu ac deordinatione rationis à Deo, & conuerſione ad creaturam, inclinãte in peccata, vt videre eſt in textu. Ac tandem in promptu eſt experientia qua conſtat, hominem auerſum à Deo, ſiue infidelem, ſiue etiam fidelem peccatorem, non diu ſolere perſiſtere, quin in noua peccata decidat. Imò & ipſi homines iuſti, non niſi feruenti exercitatione bonorum operum & meditationum, ac frequenti ſuſceptione Sacramentorum, ſe ſe continent à peccato; quæ exercitatio non reperitur in alijs hominibus, qui alioqui hoc ipſo iuſtificarentur. Et ex his patet etiam ſecunda concluſionis pars: quia certè poſſet abſolutè Deus homini exiſtenti in peccato, tribuere in ſingulis occaſionibus auxilia efficacia ad obſeruanda præcepta occurrentia, præſertim moralium virtutum.

Explicantur quædã Scripturæ loca. Sed aduerſus hanc infirmitatem quam dicimus humanæ naturæ, & neceſſitatem gratiæ ad obſeruanda præcepta, obſtare videntur quædam loca Scripturæ Deuter. 7. *Mandatum hoc quod ego præcipio tibi, non ſupra te eſt*. Ad Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis ſunt faciunt*. Reſpondetur tamen cum communi Theologorum ſententia, & ad mentem D. Auguſtini, vel ſenſum eſſe de notitia præceptorum tradita per publicationem legis, aut per lumen ipſum rationis, quæ ſanè notitia non excludit gratiam. Vel ſenſum eſſe de obſeruatione præceptorũ, quæ iniungitur tanquam poſſibilis & debita humanæ naturæ, tamen cum adiutorio gratiæ proportionato, quod à Deo quatenus oportet non denegatur, ſaltem inquam auxilium ſufficiens. Vlteriùs verò, ex quinta concluſione oritur dubium practicum, num peccator ſpeciali obligatione teneatur citò conuerti, ne maneat in morali periculo iterum cadendi: Sed de hoc agemus 3. par. in materia de Pœnitentia.

SECTIO VNDECIMA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad vitanda peccata, tum mortalia, tum venialia.

Ita eſt neceſſaria gratia ad vitanda peccata, ſicut ad ſeruãda præcepta. QVoniam mortale peccatum non niſi per alicuius præcepti violationem incurritur, eadem ferè ratio eſt de peccatis vitandis, ac de præceptis ſeruandis: niſi quòd peccatum quod eſt contra præceptum negatiuum vitari poteſt, ſicut & præceptum ſeruari, merè negatiuè, dum homo non operatur quicquam, vt initio ſectionis præcedentis notauimus. Rurſus peccatum

etiam

etiam contra præceptum affirmatiuum, vitari poteſt taliter vt non imputetur ad culpam, pariter negatiuè, ſcilicet abſquè obſeruatione poſitiua eiuſdem præcepti, nempe ſi homo per ignorantiam inuincibilem aut aliam humanam impotentiam ab obligatione excuſetur. Hoc autem pacto, ad euitanda peccata non eſt neceſſaria peculiaris gratia interna. Sed vtiquè ad illam euitationem peccatorum quæ cum poſitiua præceptorum obſeruatione coniungitur, eodem modo eſt neceſſaria peculiaris gratia, quo ad ipſam præceptorum obſeruationem.

Hinc ſurgit difficultas: quia ſi homo non poteſt vitare peccatum ſine gratia, eo ipſo ſequitur, quòd ſi deſtituatur gratia vitabit peccatum: nullum enim eſt peccatum niſi ſit voluntarium & liberum: ſi ergo homo ſine gratia non poteſt cauere peccatum, iam eo ipſo ſi deſtituatur gratia, peccatum non erit illi liberum, atquè adeò ſimpliciter non erit peccatum. Et quidem, requiri hanc libertatem & poteſtatem ad rationem peccati, non ſolùm eſt per ſe notum, ſed clariſsimè traditur à D. Auguſtino multis in locis: lib. de Duabus animabus cap. 10. & ſequentibus, lib. 3. de Libero arbitr. cap. 18., lib. de Nat. & Grat. cap. 67., & præcipuè lib. de Corrept. & Grat. cap. 11. vbi inquit: *Si hoc adiutorium, vel homini vel Angelo defuiſſet, quoniam non talis natura facta erat vt ſine diuino adiutorio poſſit manere ſi vellet, non vtiquè ſua culpa cecidiſſet*. Sed ad hoc dicendum eſt, quòd homo ſine auxilio neceſſario, incurreret peccatum ſaltem materialiter ſumptum, hoc eſt omiſſionem ipſam vel commiſſionem quæ in ſe eſt peccati materia: quamuis ob carentiam principij requiſiti, atquè adeo ob defectum libertatis, talis omiſſio vel commiſſio non imputaretur ad culpam. Et vlteriùs, homo ſine gratia congrua & efficaci incurrit peccatum etiam formaliter, & eſt reus culpæ: atque adeo hoc pacto eſt homini neceſſaria gratia efficax, ſaltem inquam neceſsitate conſequenti: ſed cùm homo haberet gratiam ſufficientem, poſſet ſimpliciter & antecedenter vitare peccatum, non tamen vitabit, & ideo reus erit culpæ; vnde valet dicere requiri gratiam efficacem ad hoc vt re ipſa vitetur culpa.

Proponitur difficultas de venialibus peccatis.

Deinde recolendum eſt ex q. 88., præter peccata mortalia reperiri peccata venialia, quæ à pleriſque dicuntur non eſſe contra legem ſed præter legem, vel non eſſe contra legem ſimpliciter ſed ſecundùm quid. De his peccatis facilè conueniunt Theologi, hominem in ſtatu naturæ integræ eodem modo illa vitare potuiſſe, ſicut & peccata mortalia, vt patet ex D. Thoma art. 8., cui alij communiter conſentiunt. At in ſtatu naturæ lapſæ & huius vitæ mortalis in qua nunc ſumus, Pelagius hunc quoquè errorem ſuis adiunxit, dicens, vt refert D. Auguſt. lib. de Hæreſibus ad Quoduultdeum Hæreſi 88., *Vitam iuſtorum in hoc ſæculo nullum omnino habere peccatum, & ex his Eccleſiam Chriſti in hac mortalitate perfici, vt ſit omnino ſine macula & ruga*. Imò putaſſe videtur, omne peccatum repugnare ſanctitati filiorum Dei, atquè adeo eſſe mortale, vt inter errores Pelagij colligitur ex Concil. Paleſt. Propoſ. 9. Quidam alij verò putarunt, poſſe hominem per gratiam quæ à Deo communiter concedi ſolet, tranſigere hanc vitam abſquè omni peccato, etiam veniali, vt refert Auguſt. Epiſt. 89. q. 1. & lib. de Nat. & Grat. cap. 12.

Ad vitanda ſingula ſufficit gratia cõmunis, ſed ad vitanda omnia requiritur priuilegiũ ſpeciale.

Sed certè requiri gratiam ad vitanda peccata venialia, non minùs imò aliquo modo magis quàm mortalia, manifeſtè ſequitur ex dictis, & ex eo quòd multò frequentiora ſunt, & faciliùs committuntur peccata venialia quàm mortalia. Item certiſsimum eſt, hominem in hoc ſtatu poſſe cum gratia Dei quæ communiter tribui ſolet, vitare diuiſim & ſingillatim vnumquodquè peccatum veniale. Etenim, vt modò dictum eſt, nullum peccatum imputari poteſt ad culpam, niſi ſit liberum, ita vt vitari potuiſſet. Et hinc manifeſtum eſt, hominem in hac vita aliquo breui tempore manere poſſe abſquè peccato veniali: non enim omni momento ſemper actualiter homo peccat: & à peccatis etiam venialibus præteritis emundari poteſt per remedia idonea & merita Chriſti. Sed de omnibus peccatis venialibus collectiuè, etiã ad tempus non valde longum, conſtans eſt & certa doctrina D. Thomæ art. 8. aliorumquè communiter, præter gratiam

tiam quæ à Deo hominibus quantumuis ſanctis tribui ſolet, eſſe neceſſariam vlteriorem gratiam priuilegij ſpecialis, quam de facto non debe mus affirmare fuiſſe vlli alteri homini adulto præter Beatam Virginem à Deo conceſſam.

Omnes iuſti in hac vita ſolēt peccare venialiter.

Et primò quidem, homines etiam iuſtos & ſanctos in hac vita ſolere cadere in multa leuia & venialia peccata, clariſſimè expreſſum eſt in pluribus Scripturæ locis. Prouer. 24. *Septies in die cadit iuſtus*: 1. Ioan. 1. *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus, & veritas in nobis non eſt*: Iacobi 3. *In multis offendimus omnes*. Id ipſum colligitur ex oratione quã nos docuit Chriſtus Dominus, *Dimitte nobis debita noſtra*, & ex alijs huiuſmodi locis. Atquè hæc eſt communis doctrina Sanctorum Patrum, vt refert Bellarm. lib. 1. de Amiſſ. gratiæ & ſtatu peccati cap. 5. Ac ſpecialiter id olim definitum fuit in Concilio Mileuitano can. 6. 7. & 8. Et nuper in Trident. ſeſſ. 6., vbi cap. 11. de Iuſtificat. dicitur: *Licèt in hac mortali vita, quantumuis ſancti & iuſti, in leuia ſaltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoquè cadant; non propterea deſinunt eſſe iuſti, nam iuſtorum illa vox eſt, & humilis & verax, Dimitte nobis debita noſtra*: & Can. 23. *Si quis dixerit, hominem iuſtificatum poſſe in tota vita peccata omnia etiam venialia euitare, niſi ex ſpeciali Dei priuilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Eccleſia, anathema ſit*.

Secundò. Ratio huius rei, manifeſta eſt ex D. Thoma art. 8., quoniam propter corruptionem humanæ naturæ frequentiſſimè inſurgunt motus ſenſualitatis aduerſus rationem: & non poteſt ipſa ratio reprimere omnes, quia dum nititur reſiſtere vni, pullulat alius: nequè ratio poteſt eſſe ſemper vigilans ad præcauendos vel extinguendos huiuſmodi motus. Et ſanè experientia eſt in promptu, de communi omnium hominũ vita, etiam ſi ſint iuſti & ſancti.

Etiam loquendo de peccatis venialibus ex obiecto.

Tertiò. Durand. in 2. diſt 28. q. 3. num. 8., & Conrad hac quæſtione art. 8., reſtringunt hanc doctrinam, & diſtinguunt alia peccata venialia ex obiecto & genere ſuo cum plena deliberatione, vt mendacium iocoſum, & alia quæ contingunt ex imperfecta deliberatione, & dicuntur ex ſurreptione. Docentquè, homines iuſtos cum gratia communi, poſſe & interdum ſolere vitare omnia peccata venialia ex obiecto, non verò omnia ex ſurreptione. Sed meliùs alij Theologi docent, quamuis faciliùs & frequentiùs committantur peccata venialia ex ſurreptione, de quibus maximè procedit ratio D. Thomæ, tamen ſolere etiam homines incurrere peccata venialia ex obiecto, quamuis ſint iuſti & ſancti, eo quòd paſſim incidit occaſio horum peccatorum venialium: nequè homo tanti æſtimat hæc peccata venialia quantum mortalia, atquè adeo non eſt tàm cautus & diligens ad vitanda hæc venialia, ſicut ad vitanda mortalia. Fortaſſe tamen quidam homines qui fuerunt eximiæ ſanctitatis, ſaltem eo tempore quo propè finem ſuæ vitæ, excelſum perfectionis gradum obtinuerant, vitabant omnia hæc peccata venialia ex obiecto & plena deliberatione.

Solēt quotidie venialia peccata committi.

Quartò. Quidam Theologi curioſiùs inquirere voluerunt, quantonam temporis ſpatio poſſit homo iuſtus permanere ſine nouo veniali peccato. Et quidem Sapiens dixit, *Septies in die cadit iuſtus*. Concil. Trident. vocauit peccata quotidiana. Et Chryſoſt. hom. 20. in Matth. dixit, *Vniuſcuiuſquè diei multa eſſe peccata*. Sed quamuis hoc regulariter & vt plurimum ita ſit; tamen non debet cum tanto rigore accipi & verificari, quaſi nullus ſit iuſtus qui non quotidie venialiter peccet. Quia tamen peccata venialia ſunt adeo frequentia, & regulariter loquendo ſolent quotidie incurri: ideo valet modus ille loquendi ex Scriptura & Concilio adductus.

Non habet homo impotentiam antecedentē phyſicam vitandi omnia venialia.

Quintò. Quidam Theologi tàm ſeuerè cenſent de hac impoſſibilitate vitandi omnia venialia, vt dicant, hominem iuſtum cum auxilijs communibus, antecedenter non habere potentiam phyſicam ad vitanda omnia peccata venialia, eo modo quo non datur potentia ad id quod contradictionem inuoluit, vel ſaltem eo modo quo homo æger non habet vires conficiendi longum iter. Verùm non oportet ſic di-

cere.

cere, neque ſatis intelligi poteſt. Etenim ex Script. Concil. & Patrib. tantùm conuincitur, homines iuſtos de facto habere aliqua venialia peccata, ſeu non habere potentiam ad vitanda omnia, quæ reducatur in actum. Et certè, cùm homo per auxilium Dei ordinarium poſſit vitare vnumquodquè peccatum veniale in particulari, neque debilitetur hæc potentia ex eo quòd quædam iam peccata vitauerit, nec etiã minuatur aut deficiat virtus diuini auxilij; vtiquè ſicut homo poteſt cum hoc & illo auxilio in particulari vitare hoc & illud & ſingula venialia, idem homo cum tota ſerie auxiliorum dici debet habere phyſicè & antecedenter poteſtatem ad vitanda omnia venialia. Itaquè ſimilia non ſunt exempla quædã quæ ſolent afferri, quòd non valeat argumentari à ſingulis ad omnia, à diſtributiuo ad collectiuum, vt conſideranti patebit.

Sed impotentiã antecedẽtem moralem. Sextò igitur. Si loquamur antecedenter, homo cum gratia communi dici poterit non habere poteſtatem moralem ad vitanda omnia venialia: moralem inquam, hoc eſt, quòd propter rebellionem ſenſus, & propter continuas occaſiones peccatorũ venialium, moraliter ineuitabile eſt, quin homo aliqua venialia committat. Non ſolùm ea impoſſibilitate morali, qua dixit Chriſtus Dominus, diuites non poſſe intrare in regnum cœlorũ; ſiquidẽ adhuc multi diuites ſaluantur: ſed potius ea neceſſitate qua alibi dixit, *Neceſſe eſt vt veniant ſcandala, væ autem homini illi per quem ſcandalum venit:* in quo quidem exemplo, vnumquodquè ſcandalum in particulari liberè ab homine committitur; ſed conſiderando vniuerſitatem hominum & fragilitatem humanæ naturæ, moraliter loquendo ineuitabile eſt, quin aliqua ſcãdala cõtingãt. Sic itaquè, licèt poſſit homo vitare vnum & aliud & ſingula peccata venialia: tamen conſiderando vniuerſitatem omnium venialium, moraliter loquendo infallibile eſt, quòd homo quantumuis iuſtus, niſi ſpeciali priuilegio præſeruetur, committit: et aliqua venialia.

Et conſequentem phyſicam. Septimò. Loquendo phyſicè de impotentia vitandi omnia venialia, & neceſſitate incurrendi aliqua, explicari id poteſt in ſenſu conſequenti, ita vt oppoſitum in tali ſenſu implicet contradictionem. Nimirum conſiderando firmam Dei regulam, qua ſtatuit non conferre hominibus auxilia efficacia ad vitanda omnia venialia, reſeruans perfectam ſanctitatem humanæ naturæ in aliã vitã, vt expreſsit D. Auguſtinus, ac etiam Gelaſius Papa, locis infra citandis. Facta enim hac ſuppoſitione, impoſsibile eſt hominem vitare omnia venialia: ſicut impoſsibile eſt, id quod præuidetur à Deo futurum, non eſſe futurum: quæ eſt neceſsitas conſequẽs, non lædens libertatem. Sed quoniam, etiam reſpectu talium peccatorum venialium in particulari, ſcilicet eorum quæ de facto ab homine non vitantur, pariter verificatur, quòd ſuppoſita denegatione auxilij efficacis impoſsibile eſt ea vitari: adhuc ſpeciali ratione hoc dicitur de collectione omnium venialium, quoniam in exequutione Deus confert auxilia efficacia ad vitanda plurima venialia; & dum ad aliqua denegat, ſaltem ad alia ſimilia concedit: vnde non poſſumus affirmare de hoc vel illo peccato veniali, quòd non poſsit ab homine caueri: ſed in vniuerſum & vagè certum nobis eſt, non poſſe omnia caueri, eſſequè aliqua ab vnoquoquè committenda.

Poſſunt à Deo tribui auxilia ad omnia vitanda. Octauò. Poſſe hominem tot auxilijs à Deo præueniri, & gratia ita efficaci per ſingulas occaſiones, vt nunquam venialiter peccaret, perſpicuum prorſus eſt, reſpiciendo ad potentiam Dei: & expreſsit Gelaſius Papa in quodam Opuſc. contra Pelagij hæreſes, quod habetur tomo 2. Conciliorum, in quo ex profeſſo hac de re tractat: idemquè notauit Auguſt. lib. 2. de Peccatorum meritis & remiſſ. cap. 6., lib. de Natura & grat. cap. 42., & alibi.

Hoc priuilegiũ conceſsũ fuit Beatæ Virgini. Nonò. Huiuſmodi auxiliorum ſeriem fuiſſe de facto conceſſam Beatiſsimæ Virgini, expreſſum eſt in Tridẽ. Can 23. citato, & magis 3. par. conſtabit. Hoc autem vocatur priuilegium ſpeciale, vt loquitur idem Concilium. Idquè duplici ratione. Priuilegium enim eſt derogatio quædam iuris communis pro aliqua perſona, ſiue eſt exemptio alicu-

 ius

ius perſonæ à iure communi: duplex autem ius ſeu legem hic conſiderare poſſumus. Vna lex eſt, de qua dixit Apoſt. Roman. 7. *Sentio aliam legem in membris meis &c.*, quæ vocatur lex fomitis: ab hac lege cui alij homines ex primi parentis peccato ſubduntur, exēpta fuit Beata Virgo, ne venialibus peccatis inficeretur. Altera lex eſt ex parte Dei vt commemorauimus, qua Deus decreuit & ſtatuit communiter permittere homines in hac vita labi in peccata ſaltem venialia: ab hac ergo lege cui alij homines obnoxij ſunt, immunis fuit Beata Virgo: & hæc exemptio meritò vocatur priuilegium ſpeciale.

Non fuit conceſſum vlli alteri homini.

Decimò. Num hoc priuilegium fit vlli alteri homini conceſſum, Galatinus lib. 7. de Arcanis cap. 9. & Caterinus lib. 2. de Eximia prædeſtinatione Chriſti, tribuunt etiam Ioanni Baptiſtę, de quo canit Eccleſia, *Ne leui ſaltem maculare vitam famine poſſes*. Et fauet Beda in Homil. Decollat. B. Ioannis. Videtur etiam tribuiſſe Zachariæ & Eliſabeth parentibus Ioannis, D. Ambroſ. lib. 1. in Lucam cap. 1., vt refert Auguſt. de Natura & grat. cap. 63. Alij etiam non dubitarūt extēdere ad Apoſtolos poſt aduentum Chriſti. D. Auguſtinus autem Epiſt. 89. q. 1. & Epiſt. 91. & lib. de Spiritu & litt. cap. 2. ait, nequaquam tolerandos eſſe quoſdam homines, dicentes, vel eſſe, vel fuiſſe, vel futurum eſſe, aliquem præter Chriſtum, expertem omnis peccati: eos tamē non multum nec perniciosè errare, ſi non excludant Dei auditorium. Ipſe autem ijſdem in locis, & lib. citato de Peccatorum meritis & remiſſione, & lib. de Nat. & Gratia cap. 12., multis Scripturæ locis demonſtrat, nullum hominem præter Chriſtum eſſe ab omni peccato immunem. Expreſsè autem eo lib. de Nat. & Grat. cap. 36. excipit Beatam Virginem: *In qua*, inquit, *propter honorem Domini, nullam prorſus, cùm de peccatis agitur, habendam eſſe mentionem*. Item in Concil. Mileuit., ea imperfectio peccandi venialiter, extenditur etiam ad ipſos Apoſtolos, pro eo ipſo tempore quo ſcripſerunt epiſtolas & prædicarunt fidem. Idem confirmat Gelaſ. Papa Opuſ. cit., & comprobat pluribus Scripturæ locis, tum de Sanctis veteris teſtamenti, tum de Apoſtolis ipſis, quibus ait quantum ad ſanctæ vitæ inſtitutum, nihil excellentius eſſe vel fuiſſe. Quod autem canit Eccleſia de Ioanne, Aliqui exponunt ſpecialiter de leuibus peccatis in materia caſtitatis. Sed potiùs ſenſus eſt de peccatis linguæ, *Ne leui famine*, ideſt leui peccato fandi ſeu loquendi: quia ſcilicet Ioannes dum fuit in deſerto, abſtinuit ab omni vſu loquendi. Sed nec etiam in ijs verbis dicitur, Ioannem reuera non maculaſſe vitam leui famine: ſed hoc deſideraſſe & procuraſſe. Beda verò & Ambroſ. exponi poſſunt de omnibus mortalibus peccatis: vel etiam de venialibus ex plena deliberatione. Concludendum ergo eſt, priuilegium hoc non debere ad vllum alium hominem infra Beatam Virginem extendi.

Et facilè tandem explicari poſſunt ex dictis quædam Scripturæ loca, quę in contrarium à Pelagianis afferebantur, vt videre eſt apud Bellarm. lib. cit. cap 6. Patet etiam, quomodo contra noſtram ſententiam non vrgeant argumēta quędam quæ fieri ſolent, ex poteſtate vitandi ſingula, ad probandam poteſtatem vitandi omnia venialia.

SECTIO DVODECIMA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad vincendas tentationes.

Circa obſeruationem præceptorū, omnemquè bonam operationem, poſſunt ac ſolent homines tentationibus inſtigari ad peccandum: vel ex proprio appetitu, de quo dixit Iacobus cap. 1. *Vnuſquiſquè tentatur à concupiſcentia ſua*: vel ex ſuggeſtione Diaboli, aut aliorum hominum; qualis fuit tentatio apud primos parentes. Et propter has omnes tentationes iniungitur homini, ut fortiter reſiſtens, illas vincere conetur. Sed hæc victoria peculiarem prefefert neceſſitatem gratiæ. Diſtinguendus autem eſt triplex modus vincendi tentationes. Primus

mus eſt, quo quis ex vno inordinato affectu ſuperet aliam tentationem: & hoc modo patet non requiri gratiam, vt notauit Auguſt. lib. de Patientia, à cap. 6. Secundus eſt, quo homo ex affectu erga Deum, ſiue ex quocumque ſupernaturali motiuo, reſiſtit tentationi. Tertius eſt, quo homo intra ordinem virtutis moralis tentationem repellit.

Pelagius negauit neceſsitatem gratiæ ad vincẽdas tẽtationes.

Error Pelagij fuit, ad vincendas tentationes non eſſe homini neceſſariam gratiam. Sed dogma fidei eſt, ad vincendas tentationes, ſaltẽ ſecũdo modo aſſignato, neceſſariam prorſus eſſe gratiam. Hoc manifeſtum eſt ex antea dictis: & à fortiori conſtabit ex dicendis. De tertio modo vincendi tentationes, facilè conueniunt Theologi, hominem in ſtatu naturæ integræ potuiſſe ex vi eiuſdem integritatis ſuperare tentationes: durante inquam integritate tàm perfecta, qua homo vires validas haberet ad omne bonum ſibi proportionatum, & ad auertendũ omne malum ſibi diſconueniens. In ſtatu verò naturæ lapſæ, quidam Theologi volunt, hominem ſine gratia ſpeciali poſſe ſaltem ſingulas tentationes diuiſiuè ſuperare, quamuis non omnes collectiuè. Alij ex aduerſo volunt, hominem non poſſe abſquè gratia tentationem vllam vincere, quantumuis leuem. Et ita defendit Vaſq. diſp. 189., qui pro ſua ſententia inter alios refert Bellarminum. Plures ſunt qui diſtinguunt, hominem de ſe poſſe vincere tentationes leuiores, non autem grauiores. Et ſic explicat Bellarm. lib. 5. de Grat. & libero arbitrio cap. 6. Qui inſuper addit, ſatis eſſe qualecumquè auxilium gratiæ, ſiue conſiſtens in eo quòd Deus remoueat occaſionem peccandi, ſiue in eo quòd non permittat Diabolum ſæuire quantum vellet: *Multæ enim tentationes*, inquit, *ſunt, quæ per ſe non ſuperant vires humanas; ſed Deo permittente, & Diabolo ſæuiente, fierent grauiſſimæ & intolerabiles*. Eademque videtur fuiſſe mens aliorum, quos Vaſquez pro ſua ſententia affert.

Dicendum itaquè eſt, ad vincendam tentationem aliquam adeo leuem, quæ ſecum non afferat notabilem difficultatem, non eſſe neceſſariam peculiarem gratiam poſitiuam, licèt requiratur ſaltem beneficium prouidẽtiæ diuinæ impedientis ne tentatio creſcat, dum alioqui vel ex peruerſitate Diaboli, vel ex corruptione naturæ, magis inualeſcere poſſet: ad vincendam autem tentationem in qua notabilis difficultas obuiat, verè eſſe neceſſarium ſpeciale auxilium gratiæ. Hæc tota concluſio eſt conformis doctrinæ traditæ ſect. 5. & 6., & ſufficienter patet ex ibi dictis. Sed rurſus neceſſitas gratiæ ad vincendas tentationes, probatur denuò ex ſacra Scriptura ſub ipſo tentationis nomine. Pſal. 12. *In te eripiar à tentatione*. Matth. 26. *Vigilate & orate vt non intretis in tentationem*. Et cap. 6. Chriſtus docuit nos orare, *Et ne nos inducas in tentationem*. Primæ ad Cor. 10. *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari ſupra id quod poteſtis, ſed faciet cum tentatione prouentum vt poſsitis ſuſtinere*. Item in Concil. Paleſt. contra art. 11. Pelagij dicentis, *Victoriam noſtram non eſſe ex Dei adiutorio ſed ex libero arbitrio*; definitum eſt, *Vt fateatur, quando contra tentationes concupiſcentiaſquè dimicamus, non ex propria voluntate, ſed ex adiutorio Dei noſtram prouenire victoriam*. Et Cæleſtinus Papa in Epiſt. ad Epiſcopos Galliæ cap. 6. declarat, *Neminem idoneum eſſe ad ſuperandas Diaboli inſidias, & ad vincendam carnis concupiſcẽtiam, niſi per quotidianum adiutorium Dei*. Et cap. 9. idem refert ex ſententia Zoſimi Papæ. Idem quoque expreſſum eſt in Epiſt. 90. & tribus ſequentibus apud Auguſtinum, quæ ſunt ſunt Patrũ Concilij Carthagin. & Mileuit., atquè Innocentij Papæ. Eandem veritatem ſæpè D. Auguſtinus inculcat, cuius vnum tantùm locum afferre ſufficiet: lib. 1. de Grat. Chriſti cap. 27. referens verba Pelagij qui dicebat, *Faciliùs n. quam ſpiritui, ſancti Spiritus auxilio reſiſtimus*, ſubdit Auguſtinus: *Vt quid hoc verbum impoſuit, id eſt faciliùs? An verò non erat integer ſenſus, vt nequam ſpiritui ſancti Spiritus auxilio reſiſtamus? Sed quantum detrimentum hoc additamento fecerit, quis non intelligat? Volens vtique credi, tantas eſſe naturæ vires quas extollendo præcipitat, vt etiam ſine auxilio Spiritus*

ſancti, & ſi minùs facilè, tamen aliquo modo nequam ſpiritui reſiſtatur. In eundem ſenſum conſpirant alij Patres, vt refert Bellarm. loco citato. Et præcipuè Proſper lib. contra Collatorem cap. 35. acriter contra Caſſianum inuehitur, eo quòd dixerit, Sanctum Iob propria virtute tentationes Diaboli ſuperaſſe.

Requiritur gratia ad ſubſtātiā actus.

Ex his habemus primò, ad uincendas tentationes, non ſolùm neceſſariam eſſe gratiam quoad modum meriti, ſed etiam præcisè quoad ſubſtantiam ſecundùm virtutem moralem, ſcilicet inquantum oportet ad non ſuccumbendum tentationi. Siquidem hæc neceſſitas aſſignatur puculiari ratione ob debilitatem humanæ naturæ, & ob difficultatem tentationum: quæ ratio procedit, etiam ſecluſa ratione meriti & ordinationis ad vitam æternam.

Aduincēdas ſingulas tentationes difficiles.

Secundò habemus, neceſſariam eſſe gratiam, non ſolùm ad vincendas tentationes omnes collectiuè, ſed etiam ad ſingulas in particulari, quæ nempe tales ſint quales ab initio notauimus. Quod præſertim conuincitur ex admonitione illa Chriſti Domini, *Vigilate & orate ne intretis in tentationem*: ſermo enim erat de particulari illa tentatione quæ imminebat tempore paſſionis Chriſti. Conuincitur quoquè ex eo loco Apoſtoli, in quo manifeſtè indicatur, tentationem poſſe eſſe talem vt ſuperet humanas vires.

Requiritur gratia auxilij interni.

Tertiò habemus, ad vincendas huiuſmodi tentationes requiri gratiam, non ſolùm protectionis externę ad impediendam tentationem, ſed propriè gratiam auxilij interni ad reſiſtendum tentationi. Etenim Caſſianus ipſe Collat. 13. cap. 14. libenter concedit, gratiam Dei non in totum defuiſſe Sancto Iob, quia ſcilicet Deus impediuit ne Diabolus augeret tentationem vltra vires illius. Sed benè Proſper contendit, non ſolùm hoc modo, ſed maximè ad uincendam tentationem quæ iam vrgebat, neceſſariam fuiſſe gratiam internam ipſi Iob. Et Auguſt. lib 50. Homiliar. homil. 23. vtrumquè modum diuinæ gratiæ expreſſit dicens: *Suaſor defuit, locus & tempus defuit; vt hæc deeſſent ego Deus feci: adfuit ſuaſor, non defuit locus & tempus; vt non conſentires ego tenui*. Fatendum tamen eſt, quoſdam generales loquendi modos poſſe ac debere intelligi de beneficio diuinæ gratiæ, alterutro ex his modis: Quo pacto loquutus eſt Auguſt. lib. 4. Confeſſ. cap. 7. Et ſic requiritur gratia ad vincendam quamcumquè tentationem, etiam leuiſſimam. Et hoc præſertim aduertendum eſt, vt exponantur quædam generales auctoritates quas Vaſquez affert, in quibus prædicatur neceſſitas gratiæ ad uincendam omnem prorſus tentationem.

SECTIO XIII.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad reſurgendū à peccato & obtinendam iuſtificationem.

SI autem homo, aduerſarij tentatione deuictus, vel propria iniquitate aut fragilitate deiectus, præceptum violauerit, peccatum incurrerit, aut aliàs ex culpa primi parentis originali peccato infectus exiſtat; videndum eſt, an & qualiter peculiari ratione indigeat diuina gratia, vt a peccato reſurgat, eiuſquè remiſſionem ac veram iuſtificationem obtineat.

Negauit Pelagius.

Pelagius, vt refertur in Concil. Paleſt., hunc quoque errorem inter alios ſuos expreſſit, dicens propoſitione 12., *Quòd pœnitentibus venia non detur ſecundùm gratiam & miſericordiam Dei, ſed ſecundùm meritum & laborem eorū*: meritum & laborem intelligens ex viribus liberi arbitrij. Teſtatur verò D. Auguſt. Epiſt. 94. & alibi, Pelagium vltrò conceſſiſſe, neceſſariam nobis eſſe remiſſionem peccatorum, & ideo orare debere, *Dimitte nobis debita noſtra*. Sed Epiſt. 105. & alibi declarat Auguſtinus, non ſatis eſſe confiteri, remiſſionem peccatorum eſſe gratiam; ſed oportere fateri, nullum præcedere meritum ex viribus naturæ, ſed tantùm meritum ex gratia & ex fide. Inter Theologos deinde non defuerunt, qui putauerint, poſſe hominem peccatorem ſuis viribus exercere actum contritionis vel attritio-

tritionis, quo ſimul cũ Sacramẽto conſequatur remiſſionem peccatorum: explicantes tamen, valorem & meritum talis actus eſſe tantùm de congruo, & non de condigno; atquè ita exiſtimantes euadere errorem Pelagij.

Neceſſaria omnino eſt gratia ipſa remiſsionis & iuſtificationis.

Veritas certiſſima eſt, homini peccatori neceſſariam eſſe gratiam, non ſolùm formaliter, hoc eſt ipſam gratiam remiſsionis & iuſtificationis; ſed omni adulto qui proprio actu debet ſe diſponere ad remiſſionem peccati, neceſſariam eſſe antecedenter gratiam peculiarem per Chriſtum ad eliciendum qualemcumquè actum diſponentem ad iuſtificationem. Hanc reſolutionem intendit D. Tho. art.6. & 7. Et primò quidem neceſſariam eſſe formaliter loquendo gratiam ipſam remiſsionis & iuſtificationis, paſsim expreſſum eſt in Sacra Scriptura, & præſertim dum remiſsio peccatorum adſcribitur miſericordiæ Dei & meritis Chriſti. Nequè in hac parte oportet amplius immorari: cùm Pelagius ipſe hoc donum gratię vltrò agnouerit & confeſſus fuerit. Quamuis adhuc quæri poſſit, num peccatorum remiſsio ſeu iuſtificatio formaliter fiat per gratiam habitualem, & an huiuſmodi gratia ſit taliter neceſſaria, vt prorſus ſine illa non poſſit peccatum remitti & homo iuſtificari. Sed de hoc tractabimus quæſt.113.

Neceſſaria eſt gratia auxilians vt peccator ſe diſponat.

Secundò neceſſariam eſſe peculiarẽ gratiam auxiliantem, vt homo exerceat actus quibus ad iuſtificationem diſponatur, apertè deducitur ex Sacra Scriptura, præſertim Pſal.79., Hierem.13., Thren.5., vbi conuerſio peccatoris tribuitur ipſi Deo. Et præterea inſigne eſt teſtimonium Apoſtoli ad Galat.2., allatum à D. Thoma art.7. in argum. *Sed contra*, & quo ad hoc propoſitum vtebatur D. Auguſt. ſæpè, & Concil. Arauſic. Can.21., *Si ex lege iuſtitia, ergo Chriſtus gratis mortuus eſt.* Vndecolligitur, iuſtificationem ipſam formaliter, & auxilium ad eam obtinendam, eſſe gratiam Dei per merita Chriſti.

Tertiò. Idem definitum eſt in Concilio Paleſt. contra Pelagiũ propoſit.12. *Vt fateatur, ſecundùm gratiam & miſericordiam Dei, veniam pœnitentibus dari, non ſecundùm merita eorum, quando quidem ipſam etiam pœnitentiam donum Dei dixit Apoſt. vbi ait, ne fortè det illis Deus Pœnitentiam.* Idem habetur in Concil. Arauſic. can.4. vbi dicitur, *Si quis, vt à peccato purgemur, voluntatem noſtram Deum expectare contendit, non autem vt etiam purgari velimus per ſancti Spiritus infuſionem & operationem in nos fieri confitetur, reſiſtit ipſi Spiritui ſancto.* Ac nouiſsimè in Concil. Trident. ſeſſ.6. de Iuſtificatione & ſeſſ.14. de Pęniten. idem ex profeſſo definitum eſt: & præſertim ſeſſ.6. can.3. *Si quis dixerit, ſine præueniente Spiritus ſancti inſpiratione, atquè eius adiutorio, hominem credere, ſperare, diligere, aut pœnitere poſſe ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, anathema ſit.* Eademquè res frequẽtiſsima eſt apud Auguſtinum, vt legenti paſsim occurret.

Licet non ſe diſponat niſi de congruo.

Quartò. Ne de congruo quidem poſſe hominem ſe diſponere ſuis viribus ad iuſtificationem & remiſsionem peccatorum, ſatis patet: tum ex dictis antea 1.p. quæſt.23., vbi excluſimus omne meritum & diſpoſitionem ex viribus naturæ ad obtinendã primam gratiam auxiliantẽ: vnde à fortiori idem valet reſpectu primę gratiæ iuſtificantis. Tum expreſsè Concilia & Patres docuerũt, eam diſpoſitionem quæ de facto adhibetur à peccatore vt iuſtificetur, non poſſe eſſe niſi ex gratia: atquè vniuerſaliter loquuntur de quocunquè merito ac diſpoſitione, vt manifeſtum eſt in verbis allegatis. Et præſertim Concil. Tridentinum ſeſſ.6. cap.5. declarat, *Ipſius iuſtificationis exordium in adultis ex Dei per Chriſtum Ieſum præueniente gratia ſumendum eſſe, hoc eſt ab eius vocatione, qua nullis eorum exiſtentibus meritis vocantur, vt qui per peccata à Deo auerſi erant, per eius excitantem atquè adiuuantem gratiam ad conuertendum ſe ad ſuam ipſorum iuſtificationem, eadem gratia liberè aſſentiendo & cooperando, diſponantur.* Et ſeſſ.14. cap.4. de Pœnit. declarat, etiam dolorem qui concipitur ob turpitudinem peccati, vel metum pœnæ, in ordine ad iuſtificationem, eſſe donum gratiæ Dei. Tum demum, de facto per quemcumquè actum in homine pœnitente, non datur meritum pluſquã de congruo ad iuſtificationem

& remiſsionem peccatorum vt q. 114. conſtabit. Hoc ergo meritum non poteſt eſſe ex viribus naturæ, ſed omnino prærequirit gratiā Dei per Chriſtum. Vnde iam prior illa Scholaſticorum ſententia, nunc re benè perſpecta, & poſt Concilium Trident., prorſus tolerari non poteſt.

Deniquè hanc eandem veritatem rationibus probare nititur S. Thom. art. 6. & 7., vt videre eſt apud ipſum. An autem etiam in ſtatu puræ naturæ, hoc eſt ſi homo non fuiſſet ordinatus ad finem ſupernaturalem, ſimiliter non potuiſſet ſe diſponere ad remiſsionem peccati ex ſuis viribus, & an de facto auxilium gratiæ ſit neceſſariū etiam ad remiſsionem venialium peccatorum, diſcutiemus quæſt. 112. & 113.

SECTIO XIV.

Vtrum Gratia ſit etiam neceſſaria homini iuſtificato, præſertim ad perſeuerandum.

QVando iam ex Diuina gratia remiſſo peccato homo iuſtificationem obtinuerit, videndū adhuc eſt num indigeat nouo auxilio ad bene operādum in futurum, & maximè ad perſeuerandum in ſanctitate accepta vſquè ad finem vitæ, quo pacto intelligendā eſſe perſeuerantiam ſimpliciter dictam docuit Auguſt. lib. de Bono perſeuerantiæ cap. 1., quamuis alioqui conſiderari poſsit neceſsitas diuini auxilij ad perſeuerandum certo tempore, etiam ſi non vſque ad finem vitæ. Porrò quidam Theologi, ſtatum hunc iuſtificationis aſsignant veluti nouum ſtatum contradiſtinctum à ſtatu naturæ lapſę, qui nouus ſtatus poſſet vocari naturę reparatæ. Sed tamen vt initio quæſtionis notauimus, ſtatus hic iuſtificationis conſiderari poteſt tam in natura integra quàm in natura lapſa.

Negauit Pelagius & Semipelagiani:

Refert D. Auguſt. Epiſt. 94. errorem Pelagij qui dicebat, *Poſt perceptam à nobis remiſſionem peccatorum, cauendis futuris vincendiſquè peccatis, omnibuſquè tentationibus virtute ſuperandis, abſquè vllo deinceps adiutorio gratiæ Dei, naturali poſsibilitate humanam ſufficere voluntatem.* Quidam verò Theologi docueruut, hominem cum integritate naturę, prędítum quoquè gratia iuſtificante & habitibus infuſis, non eguiſſe alio peculiari auxilio ad benè operandum, etiam ſcilicet ad actus ſupernaturales & meritorios, atquè ad perſeuerandum in iuſtitia et ſanctitate. Imò de homine in ſtatu naturæ lapſæ addit Molina in Concord. diſp. 4. §. *Quod ex eo,* hominem iuſtum præditum habitibus ſupernaturalibus, poſſe cum communi Dei auxilio, per quod videtur intelligere ordinarium concurſum, elicere vnum aut alterum actū ordinis ſupernaturalis, & perficere vnum aut alterum opus meritorium, quamuis diù permanere non poſsit. Semipelagiani autem, vt narrauit Hilarius in Epiſt ad Auguſt., inſerta ante librum de Prædeſt. Sanctor., non acceptabant Auguſtini doctrinam de dono perſeuerantiæ, qua Auguſtinus dicebat, conferri nunc à Deo per gratiā pleriſquè hominibus iuſtis, non ſolùm vt perſeuerare poſsint, quod & conceſſum fuerat Adamo, ſed etiam vt actu perſeuerent. Pro reſolutione recogitandū eſt, quod in ſuperioribus indicauimus, duplicem eſſe rationem ex qua deducitur neceſsitas gratiæ, nempe difficultas, & ſupernaturalitas.

Dico primò. Iuxta primam neceſsitatis rationem, nempe difficultatem, homo iuſtus per ſe loquendo non minùs indiget auxilijs gratiæ, quàm indigeret antequam eſſet iuſtus; non quidem in ſtatu naturæ integræ, ſed tantùm in ſtatu præſenti naturæ lapſæ per Chriſti gratiam reparatæ. Probatur primò ex ſacra Scriptura. Ad Roman. 7. Apoſtolus Paulus, adeo ſanctus, in perſona quoquè aliorum iuſtorum, confeſſus eſt ſuam infirmitatem & indigentiam gratiæ illis verbis, *Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legis mentis meæ, quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia* Dei *per Ieſum Chriſtum.* Et Auguſtinus expreſsè lib. de Correp. & Grat. cap. 15. declarat, iuſtos eſſe qui hoc modo gra-

Eſt neceſſaria noua gratia ad ſuperandā difficultatem operā.

tiam

tiam implorant. Idem colligitur ex alijs Scripturæ locis: & præſertim ex eo quod Chriſtus Dominus orare docuit etiam iuſtos, vt dicerent, *Et ne nos inducas in tentationem*: quem locum cum alijs ſimilibus ſæpè ſolet adducere Auguſtinus.

Probatur ſecundò ex Concil Trident. ſeſſ. 6. cap. 13. de Iuſtificatione, vbi docet, iuſtos formidare debere de pugna quæ ſupereſt cum carne mundo & Diabolo, in qua victores eſſe non poſſunt niſi cum Dei gratia. Idem expreſsit Innocentius Papa in quibuſdam epiſtolis, quæ ſunt 91. & 93. apud Auguſt. Et ſimiliter Cæleſtinus Papa in Epiſt. ad Epiſcopos Galliæ cap. 6., dicens, neminem etiam baptiſmatis gratia renouatum, idoneum eſſe ad ſuperandas Diaboli inſidias, & ad euincendas carnis concupiſcentias.

Quia ad hoc nō ſufficit gratia iuſtificationis.

Tertiò ratione probatur: quia gratia ſanctificans tollit quidem maculam peccati, hominemquè reconciliat Deo; habitus verò infuſi qui gratiam comitantur, ſupplent defectum potentiarum, eaſquè eleuant in ſuo genere ad actus ſupernaturales: non tamen huiuſmodi gratia & habitus cohibent inordinatos motus appetitus ſenſitiui, neque tollunt difficultatem altoqui in operando occurrentem; non enim conferuntur homini ad hoc vt dent illi vires pro ſuperanda difficultate operis præſcindente à ſupernaturalitate: quamuis ergo homo ſit iuſtus ſitquè præditus habitibus ſupernaturalibus, adhuc indiget ratione difficultatis nouis Dei auxilijs. Benè tamen euenit, vt homo pius & probus ob frequentationem bonorum actuum cōparet ſibi habitus virtutum acquiſitarũ, quibus adipiſcitur facilitatem ad operãdum: ac proinde homo ſic virtuoſus non tantam difficultatem patietur. Atquè hoc modo fieri poteſt, vt ad aliquod opus non indigeat ratione difficultatis alio peculiari adiutorio. Sed hoc, vt patet, eſt extra rationem iuſtificationis per ſe ſpectatæ: & ideo dixi in concluſione, homini iuſto per ſe loquendo adhuc eſſe neceſſarium auxilium gratiæ ratione difficultatis, hoc eſt iuſtificationẽ ipſam per ſe non tollere hanc indigentiam. Et hinc demum facilè apparet, quo pacto hæc neceſſitatis ratio vrgeat tantùm in ſtatu præſenti naturæ lapſæ, nec fuiſſet in ſtatu naturæ integræ.

Eſt itē neceſſaria ad exercendos actus ſupernaturales.

Dico ſecundò. Iuxtà alteram rationem neceſſitatis gratiæ, nempe ſupernaturalitatem actus, adhuc homo iuſtus indiget nouo & peculiari auxilio gratiæ ordinis ſupernaturalis ad omnem ſupernaturalem actum; non tamen æquè ac non iuſtum: & indiget inquam non tantùm in ſtatu præſenti poſt lapſum Adami, ſed pariter etiam indigebat in ſtatu integritatis & innocentiæ. Probatur primò auctoritate. In Concil. Arauſic. can. 10. dictum eſt, *Adiutorium Dei, etiam renatis ac ſanctis, ſemper eſt implorandum*: vbi cùm dicat, *ſemper*, ſignificat, ad quẽcumquè actum, vtiquè ordinis ſupernaturalis, de ordine veræ ſanctitatis, requiri nouum auxilium gratiæ. Et can. 24. adducit ex Euangelio exemplum vitis & palmitis, dicens, *Sic quippe vitis eſt in palmitibus, vt vitale ſubminiſtret eis*: vbi etiam hæc ſubminiſtratio eſt vtiquè continua. Clariùs Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. de Iuſtificat. ſic inquit: *Cùm enim ille ipſe Chriſtus Ieſus, tamquam caput in mēbra, & tamquam vitis in palmites, in ipſos iuſtificatos iugiter virtutem influat; qua virtus bona eorum opera ſemper antecēdit & comitatur ac ſubſequitur, & ſine qua nullo pacto* Deo *grata & meritoria eſſe poſſent, &c.* Quæ verba planè denotant, ad quodcumquè opus faciendum ab homine iuſto, bonum ſcilicet habens valorem ad vitam æternam, requiri peculiarem gratiam Chriſti. Auguſt. frequenter idem docuit, cuius vnum aut alterum locum afferre ſufficiat. Lib. de Natura & Grat. cap. 26. ſic inquit: *Sicut oculus corporis, etiam pleniſsimè ſanus, niſi candore lucis adiutus, non poteſt cernere; ſic homo, etiam perfectiſsimè iuſtificatus, niſi æterna luce iuſtitiæ diuinitùs adiuuetur, rectè non poteſt viuere.* Et lib. de Grat. & lib. arbitr. cap. 2. idem expreſsè docet. Adduci etiam poteſt, quod ab ortu ipſo hæreſis Pelegianæ definitum fuit in Concil. Paleſt., ac deinde in ſequentibus Concilijs & à Summis Pontificibus cōfirmatum, gratiã Dei ad ſingulos actus dari: cùm ex aduerſo Pelagius conſtitueret gratiam in dono libertatis & legis ac doctrinæ ab initio collatæ. Quare ille loquendi modus, *ad ſingulos*

los actus, denotabat, ad quemcũquè actum requiri peculiare & nouum adiutorium gratiæ: idquè non ſolùm pro exiſtentibus in peccato, ſed etiam pro hominibus iuſtis intelligendum eſt.

Et noui actus indigent nouis auxilijs.

Secundò oſtẽditur concluſio ratione: quia ſine dubio ad quemcumquè actum ordinis ſupernaturalis, requiritur ſaltem præuia cogitatio eiuſdem ordinis, ſpectans ad hoc genus gratiæ, vt probauimus ſect.3. Et quamuis dicatur, homini iuſto deberi quodammodo aliquas huiuſmodi cogitationes: tamen, cùm ipſamet iuſtitia ſit ſupra naturam hominis, pariter hæc alia auxilia debita tali iuſtitiæ, excedunt naturã hominis: atquè adeo omnino ſpectant ad ordinem gratiæ iuſtificationis, quæ apud Auguſt. Epiſt.105. & alibi contradiſtinguitur à gratia creationis. Atquè hoc eſt manifeſtũ diſcrimen inter auxilia ordinis ſupernaturalis & auxilia ordinis naturalis, quòd auxilia naturalia iure creationis debentur humanæ naturæ in ordine ad operationes ei connaturales. Et præterea, licèt Deus debeat vagè loquendo conferre aliqua auxilia homini iuſto: non tamen tenetur hic & nunc in particulari conferre: quare ſingula auxilia per ſe debent peculiaria beneficia diuinæ gratiæ reputari.

Tertiò deinde, non ita eſſe neceſſariũ nouum auxilium gratiæ homini iuſto, quàm homini non iuſto, patet manifeſtè, ex eo quòd dantur iam in homine iuſto habitus infuſi, qui habent vim eleuandi potentias naturales ad exercendos actus ſupernaturales: homo non iuſtus caret his habitibus, vnde indiget alio peculiari & nouo Dei auxilio ſupplente vicem habitus, præter dictam cogitationem: & hoc pacto maior eſt indigentia noui auxilij in homine ante iuſtificationem. Demum neceſsitas dicta diuini auxilij in homine iuſto, non procedit ſolùm in ſtatu præſenti, ſed eſt etiam communis in ſtatu integritatis & innocentię: idque ſatis patet ex doctrina priùs tradita ſect.7.

Præſertim indiget homo iuſtus dono perſeuerãtiæ.

Dico tertiò. Homini iuſtificato neceſſarium eſt ſpeciale ac nouum beneficium diuinæ gratiæ ad perſeuerandum. Eſt de fide ex pluribus Scripturæ locis. Lucæ 22. *Rogaui pro te Petre, vt non deficiat fides tua.* Ad Philippenſ. 1. *Qui cœpit in vobis opus bonum ipſe perficiet.* Et alia ſunt huiuſmodi loca, ex quibus id probat Innocẽtius Papa Epiſt.61. apud Auguſt., & ipſe Auguſt lib. de Bono Perſeuerantię. Item patet ex Concilijs celebratis contra Pelagianã hæreſim: ex Sũmis Põtificibus Innocẽtio & Cæleſt. locis citatis: ac nouiſsimè ex Concilio Trident. ſeſſ.6. cap.13. & 16. de Iuſtificat., & rurſus can.23. *Si quis dixerit iuſtificatum, vel ſine ſpeciali auxilio Dei in accepta iuſtitia perſeuerare poſſe, vel cum ea non poſſe, anathema ſit.*

Secundò. Donum perſeuerantiæ dupliciter eſt neceſſariũ homini iuſto: vno modo interiùs quoad ſeriem auxiliorum quæ conferri debent ad benè operandũ vſquè ad vitæ finem: alio modo penès prouidentiam Dei & protectionem velut externam; quæ præſertim conſiſtit in hoc, vt faciat hominem tunc è vita decedere, quando reperitur conſtitutus in gratia. Hoc beneficium expreſſit Sapiens cap.4. *Raptus eſt ne malitia mutaret intellectum eius &c.* Et Matt. cap.24. *Niſi breuiarentur dies illi, ſalua non fieret omnis caro, ſed propter electos breuiabũtur.* Hoc idem beneficium celebrat D. Auguſt. lib. de Prædeſt. Sanctor. & lib. de Bono perſeuerantiæ. Porrò donum perſeuerantiæ primo modo ſumptum, eſt neceſſarium adultis, qui poſt iuſtificationem aliquo tempore viuunt, in quo occurrũt præcepta obſeruãda: nõ verò eſt neceſſarium infantibus poſt baptiſmum decedentibus, vel etiam ijs adultis qui ſub ipſa morte iuſtificantur, quãdo nil aliud ijs faciendum ramanet. Sed donum perſeuerantię ſecundo modo ſumptum, eſt abſolutè omnibus neceſſarium: quamuis enim contingat paruulum quempiam ſtatim poſt baptiſmum ex concurſu cauſarum naturalium mori, hoc ipſum eſt beneficium Dei, vt is tali tempore naſceretur, & baptizaretur, ac moreretur: non ſolùm inquam materialiter, hoc eſt re vera cedens in bonum ipſius paruuli: ſed etiam formaliter, iuxta doctrinam quam tradidimus prima parte de Prædeſtinat., hoc eſt ex intentione Dei ita res diſponentis formaliter propter bonum & ſalutem ipſius paruuli, quia nempe Deus antecedenter eligit ad gloriam, &

ob hunc

ob hunc finē media infallibilia ordinat.

Tertiò. Non ſolùm agnoſcendam eſſe gratiam quâ homo perſeuerare poſsit, quæ communis ſit omnibus iuſtis; ſed præſertim aliam eſſe gratiam qua fiat vt homo re vera perſeueret, quæ ſit propria ijs qui re ipſa perſeuerant; conſtat inquam ex D. Auguſt. lib. de Bono perſeuerantiæ, & ſpectat ad diſtinctionem gratiæ ſufficientis & efficacis, de qua quæſt. 111.

Explicantur quædā verba Cōcilij Mileuitani. Ex his autem explicandum eſt quoddam teſtimoniū Concil. Mileuit., quod à quibuſdam Theologis affertur ad probandum, poſſe hominem iuſtum abſquè nouo auxilio facere aliquod ſaltem opus quod alioqui non poterat: ait enim canone ſeptimo, *Quicunquè dixerit, gratiam Dei in qua iuſtificamur per Ieſum Chriſtum, ad ſolam remiſsionem peccatorū valere quæ iam commiſſa ſunt, & non etiam ad adiutorium vt non committantur, anathema ſit.* Vel inquam, per gratiam qua iuſtificamur, non intellexit præcisè iuſtificationem habitualem; ſed vniuerſaliter gratiam per Chriſtum, quā vocat gratiam iuſtificationis, ad differentiam gratiæ creationis. Vel eſto loquatur de iuſtificatione habituali; intellexit, quòd habitus infuſi in homine iuſto adiuuant & eleuant ad benè operandum, vt dicebamus concluſione ſecunda. Vel tandem intellexit, iuſtificationem ipſam valere ad non peccandum deinceps, quia trahit ſecum noua auxilia quę Deus conferre ſolet hominibus iuſtis, vt etiam antea adduximus dictum illud Concilij Arauſicani, *Liberum arbitrium per baptiſmi gratiam reparari.*

SECTIO DECIMA QVINTA.

Vtrum Gratia ſit homini neceſſaria ad Beatitudinem acquirendam.

IN fine huius quæſtionis colligēdum ex dictis ſupereſt & concludendum, quam neceſſaria ſit nobis diuina gratia ad vltimum finem noſtræ beatitudinis aſſequendum, ad quem omnia alia quæ præmiſſa ſunt, tanquam media ordinantur. Meminiſſe autem oportet illius duplicis ordinationis gratiæ ad gloriam, quam in præfatione huius materiæ prænotauimus: quarum vna erat in genere cauſæ effectiuæ, quatenus gratia eſt principium operum quibus beatitudinem promeremur; altera eſt formalis, quatenus gratia iuſtificans hominem, dat ei ius ad vitam æternam.

Negauit Pelagius. Pelagius non ſolùm errauit circa neceſsitatem gratiæ iuxta primam ordinationem, dum nempe ad hoc potiſſimum voluit, homines poſſe benè operari, & obſeruare mandata abſquè gratia, vt proprijs viribus poſſent beatitudinem obtinere: ſed etiam iuxta alteram ordinationem aliquo modo erraſſe videtur; nempe in eo quod refert D. Auguſt. lib. de Hæreſibus ad Quoduldeum Hæreſi 88. & alibi, ſcilicet Pelagium putaſſe, paruulos abſque baptiſmo decedentes, atquè adeo abſquè gratia ſanctificante, conſequuturos vitam æternam & beatam, non tamen ingreſſuros regnum cælorum. Vnde Patres Concilij Mileuitani in Epiſt. ad Innocent. Papam, quæ eſt 92. apud Auguſt., hæc duo tanquam præcipua capita hæreſis Pelagianæ commemorant. Sed præterea D. Auguſt lib. 1. de Anima & eius origine cap. 9. & lib. 3. cap. 17. refert errorem cuiuſdam Vincentij Victoris, dicentis, paruulos ſine baptiſmo decedētes conſequuturos etiā regnum cælorum. Sed quoniam hic fatebatur & agnoſcebat peccatum originale omnibus commune, exiſtimaſſe videtur, ipſis paruulis etiam ſine baptiſmo remitti poſſe originale peccatum, & ita beatitudinem ipſis conferri: Pelagius verò nolebat fateri peccatum originale ex primo parente deductum. Rurſus Recentiores Hæretici iactare ſolent, fidem ſolam eſſe ſufficientem ad vitam æternam: ſed tamen dicunt, ipſammet fidem iuſtificare hominem. Significant quoque, bona opera non eſſe neceſſaria ad vitam æternā: & hac via cōſequenter tollunt neceſſitatē gratiæ auxiliātis.

Neceſſaria eſt gratia auxilians. Sed in primis, tam certum de fide eſt, gratiam auxiliantem eſſe homini neceſſariam ad beatitudinem aſſequendam, quam certum eſt, ad id bona opera requiri, & ad ipſa bona opera requiri auxilia gratiæ. Quorum primum explo-

exploratiſſimum eſt in ſacra Script., & breuiter demonſtratam à nobis antea q.5. ſect.5., & latiſſimè à Bellarm. lib.4. de Iuſtificat. Secundum quoque iam eſt manifeſtum ex toto progreſſu præſentis quæſtionis. Et inſuper hæc veritas definita eſt in terminis à Concilio Meleuitano, & nouiſſimè à Trid. ſeſſ.6. can.2. Fundaturq; optima ratione apud S.Thomā art. 5., in eo quod beatitudo eſt finis noſter ſupernaturalis, vnde opera ad beatitudinem conducentia, debent eſſe ordinis ſupernaturalis, ad quę proinde homo indiget auxilio ſuperioris ordinis. Cæterùm hæc aſſertio principaliter quidem procedit de ijs operibus quæ homo ex præcepto perficere tenetur. Sed quoniam præter hæc, meretur etiam homo beatitudinem alijs bonis operibus quæ abſque obligatione facit: ideo ratione horum operũ quãuis gratia non ſit neceſſaria ſimpliciter, ſaltẽ eſt neceſſaria ex ſuppoſitione ad obtinendam beatitudinem: hoc eſt ſi homo talibus quoque operibus adepturus ſit vitam æternam, id non poterit niſi per talia opera ex gratia auxiliante facta. Imò etiam quoad opera quæ cadunt ſub pręcepto, neceſſitas gratiæ non eſt ſine quadam ſuppoſitione, nempè quòd homo peruenerit ad vſum rationis, quo tempore adſtringitur præceptis: nam paruuli baptizati decedentes ante vſum rationis, non indigent alia gratia auxiliante, ſed ex vi ſolius gratiæ ſanctificantis conſequuntur vitam æternam. Itaque homines adulti habentes facultatem obſeruandi præcepta, dici debent indigere auxilijs, non ſolùm ſufficientibus, ſed etiam efficacibus, quia nimirum abſquè auxilijs efficacibus reipſa non obſeruabunt præcepta, & præceptorum violatio imputabitur eis ad culpam, quę quidem excludit à vita ęterna.

Neceſſaria quoq; eſt gratia iuſtificãs. Deinde tàm certum de fide eſt, gratiam iuſtificantem eſſe ſimpliciter homini neceſſariam ad aſſequendã beatitudinem: ſicut certum eſt, homines impios eſſe indignos beatitudine, eſſequè plectendos pœna æterna per excluſionem à gloria; ſoloſquè homines Deo caros & gratos, qui vocantur filij Dei, introducendos eſſe in regnum cælorum & vitam æternam: & ſicut etiam certum eſt, non tolli peccatum, non iuſtificari homines & reddi Deo gratos, niſi per iuſtificantem gratiam. Primum horum paſsim proponitur in ſacra Scriptura, & definitum eſt in Concil. Florent. ſeſſ. vltima, & in Trident. ſeſſ.5. & 6., eſtq. præcipuum dogma Chriſtianæ fidei. Et in ſpecie de paruulis contra Pelagium definitum eſt in Concil. Paleſt. propoſit. 5., infantes decedentes abſque baptiſmo, non ſolùm fore expertes regni cælorum, ſed prorſus vitæ æternæ: & nunc ſupponimus, omnes homines contrahere ex Adamo originale peccatum, eiuſq. reatu fieri indignos beatitudine, quocunque nomine nuncupetur, ſiue regnum cælorum, ſiue vita æterna, quæ ad hoc propoſitum idem ſonant. Secundum quoquè ſatis conſtat, intelligendo abſolutè ſub nomine iuſtificantis gratiæ, quòd homo ſit iuſtus coram Deo: præſcindendo nunc ab eo in quo conſiſtat hæc gratia, num in habitu intrinſeco, vel in actu quopiam, aut in fauore extrinſeco, de qua re ſequenti quæſtione tractabimus.

Demum, eandem gratiam ſanctificantem, eſſe quoque reſpectu operum neceſſariam ad vitam æternam, nempe ad hoc vt opera ſint de condigno meritoria gloriæ, oſtẽdemus q.114. Quamuis enim ad qualemcunque valorẽ operum non prærequiratur gratia iuſtificãs, ſiquidem boni actus quibus peccator ſeſe ex diuinis auxilijs ad iuſtificationem præparat, habent ſuum quendam valorem ad ſalutem: tamen non ſunt de condigno meritorij gloriæ, ſed ad ad hoc omnino requiritur conſortium iuſtificantis gratiæ.

QVÆSTIO CENTESIMADECIMA

De Eſſentia Gratiæ.

DE eſſentia gratiæ communiter acceptæ, tàm ad gratiam actualem auxiliantem, quàm ad habitualem ſanctificantem, non occurrit quicquam pertractandum, præter id quod ab initio ad explicationem nominis prænotauimus: videlicet gratiam eſſe donum nobis gratis datum à Deo in ordine ad vitam æternam. Inter hæc autem duo genera gratiæ, ſcilicet iuſtificantis & auxiliantis, ſolet hac quæſtione tractari tantùm de gratia ſanctificante. Verùm attentè rem inſpiciendo, de gratia etiam auxiliante hac ipſa quæſtione tractandum eſſe apparebit. Et quidem S. Thomas de vtroquè genere gratiæ tractare voluiſſe videtur, vt præſertim patet art. 2. Attamen quia hæc inquiſitio de natura & ratione auxiliantis gratiæ cõcernit iam controuerſias de auxilijs, hoc tempore de mandato Sedis Apoſtolicæ ſuſpenſas: ideo nunc tantùm de ratione iuſtificantis gratiæ proſequemur, donec de dictis controuerſijs perſcribendi facultas fiat. In quatuor autem articulos S. Doctor totam diſtribuit quæſtionem. Primò docet, gratiam ſumptam pro dono diuino gratis dato, verè ponere aliquid in anima, hoc eſt eſſe aliquid poſitiuum in anima. Secundò docet, gratiam conſiſtentem in motione diuina, non eſſe qualitatem, ſed eſſe motum quendam ſeu actum animæ; alio autem modo gratiam eſſe donum habituale, atquè adeo qualitatem infuſam animæ à Deo: quoniam ſicut cauſis naturalibus præter motionem ad ſuos actus Deus confert formas & virtutes, ita in ordine ad bonum ſupernaturale infundit formam ſeu qualitatem ſupernaturalem. Tertiò docet, gratiam ſanctificantem diſtingui ab omnibus virtutibus infuſis: quia ex Ariſt. virtus eſt quædam diſpoſitio perfecti, id eſt quod ſit benè diſpoſitum ſecundùm naturam: vnde omnis virtus dicit ordinem ad aliquam naturam tamquam diſpoſitio eius; & virtutes quidem acquiſitæ dicunt ordinem ad naturam ipſam rationalem, virtutes autem infuſæ cùm ſint ſuperioris ordinis, reſpicere debent naturam quamdam ſuperiorem, & hæc eſt gratia ſanctificans, quæ proinde ab ipſis virtutibus debet eſſe diſtincta. Quartò demum hinc infert, hanc gratiam immediatè reſidere in eſſentia animæ: tum quia ipſa gratia eſt prior virtutibus, vnde debet eſſe in ſubiecto priori, ſed virtutes inſunt potentijs, ergo gratia ineſt eſſentiæ animæ: tum quia ſicut homo per intellectum participat cognitionem diuinam, & per voluntatem dilectionem, ideoquè virtutes fidei & charitatis aliæquè ſimiles inſunt eiſdem potentijs; ita per naturam ſimilitudine quadam participat naturam diuinam, & altiori modo participat per gratiam, ergo gratia debet eſſe in eadem natura & eſſentia animæ.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Gratia ſit qualitas creata intrinſecè inhærens animæ.

PVtant aliqui, in hoc etiam erraſſe Pelagiũ, quòd nõ agnouerit gratiam ſanctificantem in ipſo homine intrinſecè exiſtentem: quia nempe D. Auguſt. Epiſt. 94. & Epiſt. 105. refert, Pelagium conceſſiſſe remiſſionem peccatorum, ſed non conſtituiſſe gratiam ſicut opus erat. Sed certè D. Auguſtinus non per hoc intendebat, quòd Pelagius negaret gratiam iuſtificantem intrinſecam, aut conſtitueret peccatorum remiſſionem in ſola cõdonatione externa; nequè ſanè de hoc diſputabat: ſed ſolùm improbare volebat, quod Pelagius negabat aliam gratiam auxiliantem neceſſariam ad vitanda deinceps peccata & obſeruanda præcepta.

Eſt autem Recentiorum Hæreticorum hic error, auctore Luthero, nempe hominem denominari iuſtum, ſolummodò extrinſecè, ex iuſtitia ſeu ſanctitate diuina, aut *Pars negans.*

na, aut ex iuſtitia Chriſti nobis imputata; imputari verò per fidem qua homines credant: non tamen formaliter ipſam fidem, aut aliud quicquam exiſtens intrinſecè in ipſo homine, eſſe veram iuſtificantem gratiam. Eorum tamen aliqui admittunt, fidem, vel etiam alios habitus, habere rationem cuiuſdam iuſtitiæ inchoatæ & imperfectæ; ſed adhuc hominem propriè cõſtitui iuſtum per imputationem extrinſecam, & ſic etiam extrinſecè non imputari homini peccata commiſſa.

Magiſter verò ſentent. in primo diſtin. 17. docuit, ipſammet perſonam Spiritus ſancti eſſe charitatem, qua nos diligimus Deum & proximum, & qua Deus ipſe nos diligit; atquè ita formaliter Spiritum ſanctum mitti ac donari hominibus iuſtis: quare negaſſe videtur formam intrinſecam iuſtificationis in anima, quaſi ſcilicet ipſamet Charitas diuina & increata eſſet forma iuſtificans. Theologi tamen magis communiter Magiſtrum excuſant, quòd tantùm dicere voluerit, Spiritum ſanctum ſupplere vicem habitus charitatis, ac per ſe immediatè concurrere ad actum dilectionis: non verò loquutus fuerit de gratia iuſtificante. Item D. Bonauent. in 2. diſt. 26. quæſt. 2. refert ſententiam quorundam qui dicebant, dilectionem & beneuolentiam Dei erga hominem, extrinſecam ipſi homini, formaliter eſſe qua homo reddatur ac denominetur iuſtus & ſanctus.

Gratia eſt forma intrinſecè inhærens animæ.

Dico primò. Gratia iuſtificans eſt aliquid creatum exiſtens intrinſecè in homine iuſto. Hæc aſſertio indubitata iam eſt apud Theologos, & eſt de fide. Probatur primò pleriſquè Scripturæ locis, in quibus dicuntur homines verè eſſe ac fieri iuſti ac ſancti: quod intelligi debet propriè, & nõ ſolùm pro eo quod eſt reputari ac declarari iuſtos: non ſunt autem verè & propriè iuſti, niſi in ſe ipſis habeant iuſtitiam & ſanctitatem, formam iuſtificantem & ſanctificantem, ſicut non eſt verè albus, qui non habet albedinem. Alia etiam loca ſunt, ex quibus conſtat, hominum peccata verè & propriè deleri in iuſtificatione, & nõ ſolùm tegi ſeu non imputari, vt impiè volebãt Hæretici. Specialiter ad Rom. 5. dictum eſt, *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris*: & ibidem etiam dicitur: *Multò magis abundantiam gratiæ & donationem iuſtitiæ accipientes, in vita regnabunt per vnum Ieſum Chriſtum*. Et ad Roman. 8. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum in quo clamamus Abba Pater*. Et alia plura congerit Bellarm. lib. citato cap. 31. Quibus manifeſtè denotatur, gratiam iuſtificantem eſſe donum quoddam creatum, homini intrinſecùs collatum & infuſum à Deo.

Habetur expreſsè in Concil. Trident.

Probatur ſecundò teſtimonijs D. Auguſtini & aliorum Patrum, quæ affert idẽ Bellarm. cap 8. Sed præcipuè probatur ex Concil. Trident., in quo hæc veritas ex profeſſo aduerſus recentiores Hæreticos definita eſt, ſeſſ. 6. cap. 7. *Iuſtificatio non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & ſanctificatio & renouatio interioris hominis, per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & donorum*. Et proſequitur Concilium, huius iuſtificationis Deum eſſe cauſam effectiuam, Chriſtum eſſe cauſam meritoriam: *Et cuius*, inquit, *vnica formalis cauſa eſt iuſtitia* Dei; *non qua ipſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit: qua videlicet ab eo donati renouamur ſpiritu mentis noſtræ, & non modò reputamur, ſed verè iuſti nominamur & ſumus, iuſtitiam in nobis recipientes.* Et paulò infra, *Merita Chriſti nobis communicari, & impium iuſtificari, dum Charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iuſtificantur, atquè ipſis inhæret, &c.* Ac rurſus can. 11. ſic inquit: *Si quis dixerit, hominem iuſtificari vel ſola imputatione iuſtitiæ Chriſti, vel ſola peccatorũ remiſsione, excluſa gratia & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum ſanctũ diffundatur atque illis inhæreat, aut etiam gratiam qua iuſtificamur eſſe tantùm fauorem Dei, anathema ſit.*

Non conſiſtit in aliquo extrinſeco.

Tertiò ſpecialiter, quòd iuſtitia noſtra non ſit formaliter iuſtitia ipſa ſeu ſanctitas diuina, aut ſola peccatorum remiſsio per condonationem extrinſecam, aut iuſtitia Chriſti nobis imputata, alijs auctoritatibus & rationibus per ſingulas partes proſequitur Bellarminus. Atquè ex his habetur, non ſolùm non eſſe quicquam extrinſecum totaliter formam noſtræ iuſtificationis; ſed nec etiã partialiter, quaſi ſcilicet detur in nobis forma interna, quæ non ſit verè & com-

pletè

pletè iuſtitia, ſed compleatur per aliquid extrinſecum. Quamuis enim Concilium maximè definierit, iuſtitiam noſtram non eſſe totaliter aliquid extrinſecum: tamen can.10. abſolutè docet, homines non eſſe formaliter iuſtos per ipſam iuſtitiam Christi: eademque ratio eſt de quacumque alia parte extrinſeca. Et rurſus ſpecialiter non requiri alium fauorem vel acceptationem Dei extrinſecam præter infuſionem interioris gratiæ, ad completam hominis iuſtificationem, oſtendemus quæſt.113., vbi etiam tractabimus, an per ſolam beneuolentiā extrinſecam poſſet Deus iuſtificare hominem, & diſcutiemus alia huiuſmodi, quæ maximè ſolent inquiri de iuſtificatione quatenus dicit remiſſionem peccatornm tanquam effectum formalem de quo ibi.

Argumenta Hæreticorum aduerſus Catholicam veritatem friuola ſunt: quibus bene ſatisfacit Bellarminus lib. citato à cap.9., & Vaſq. diſp.202. cap.3. & 6. Auctoritates autem quas adducit Magiſter contra habitum charitatis, in quibus nempe Deus ipſe dicitur eſſe charitas & dilectio, facilè exponi poſſunt: vel quòd Deus eſt ſua charitas increata, ſicut dicitur eſſe ſua ſapientia, & ſimilia. Vel in ordine ad charitatem creatam, Deus dicitur eſſe charitas effectiuè vel obiectiuè, hoc eſt quòd Deus eſt auctor & obiectum charitatis. Quomodo verò ratione gratiæ iuſtificantis creatæ, ipſemet Spiritus ſanctus omniſquè perſona diuina dicatur inhabitare mentem iuſti, explicauimus prima parte quæſt 43. ſect.5.

Item hæc gratia eſt verè qualitas. Dico ſecundò. Gratia iuſtificans eſt forma accidentalis de prædicamento qualitatis. Eſſe formam accidentalem ſequitur manifeſtè ex dictis, & præſertim ex eo quod Concil. Trident. dicebat gratiam inhærere nobis, inhæſio enim eſt propria ratio accidentis: & alioqui impoſſibile proſ'us & incogitabile eſſet, ſubſtantiam quamdam eſſe qua formaliter homo reddatur iuſtus. Eſſe qualitatem patebit diſcurrendo per omnia accidentium prædicamenta: ad nullum enim aliud poteſt propriè pertinere. Qualitatem autem nominamus & ponimus, vt communem tàm ad actum vitalem quàm ad habitum, iuxtà noſtram ſententiam qua in Philoſophia in tract. de Anima dicebamus, actum vitalem eſſe eſſentialiter qualitatem. Et quamuis D. Thom. art.2. contradiſtinguat motum ſeu actum animæ à qualitate, tamen non ſumpſit qualitatem in tota ſua amplitudine, ſed tantùm pro habitu permanente in anima. An verò gratia iuſtificās ſit verè habitus infuſus animæ, mox determinandum ſequitur.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Gratia iuſtificans ſit qualitas habitualis permanens in anima.

COmmunis & indubitata Theologorum ſententia, quam planè ſupponit D. Thomas in tota hac quæſtione, & probat art.2., eſt, gratiam iuſtificantem eſse habitum infuſum à Deo, & permanentem in anima, quandiu homo per peccatum mortale non ſe auertit à Deo eiuſquè inimicus efficiatur. Sed tamen Vaſq. diſp.203. fatetur quidem re uera ita eſse: contendit autem, de fide conſtare ſolùm, gratiā eſse aliquid creatum intrinſecum homini, non verò ſpectare ad fidem, quòd ſit habitu permanens. Quinimò aſserit, etiam per actum contritionis, ſiue dilectionis Dei ſuper omnia, poſse hominem formaliter iuſtificari. Affert pro hac ſua ſententia pleroſquè præſertim Recentiores, qui eam aliquo modo probabilem cenſuerunt: nimirū vt ſe tueretur ab alijs Theologis qui illam vt improbabilem & ſingularem reprobabant. Alij ergo vt plurimum volunt, verè conſtare de fide, non ſolùm quòd gratia iuſtificans ſit quid creatum, ſed propriè etiam quòd ſit habitus contradiſtinctus ab actu, ſiue quòd ſit forma permanens in anima. Et ita cum alijs defendit Suarez hic lib.6. de Grat. cap.3.

Gratia eſt qualitas habitualis permanens in anima. Quod attinet ad rem ipſam, dicendum omnino eſt, gratiam iuſtificantem eſse qualitatem habitualem permanentem in anima. Probatur primò ex ſacra Scriptura, tum in ijs locis in quibus facta eſt Sacramentis promiſsio gratiæ: certè enim

per

per Sacramentum non confertur homini aliquis actus, vt præſertim patet in paruulis: vnde planè ſequitur, gratiam eſse habitum. Tum alijs locis, in quibus generaliter hæc veritas videtur expreſsa. Primæ Ioan.2. *Vnctio quam accepiſtis à Deo maneat in vobis*: vbi ſine dubio ſenſus eſt de gratia iuſtificante. Et cap.3. *Qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quia ſemen eius manet in eo*: vbi ſimiliter, qui natus eſt ex Deo, vtiquè eſt iuſtus, ſemé eſt gratia, & ly manet denotat permanentiam, Item 2. Corint.1. *Vnxit nos Deus, & ſignauit nos, & dedit pignus ſpiritus in cordibus noſtris*, Vbi hæ metaphoræ, vnctionis, ſigilli, & pignoris, planè denotant permanentiam gratiæ ſanctificantis in homine vncto, ſignato, & habente pignus, Alia ſunt quoquè loca, in quibus gratia dicitur à Deo infuſa vel diffuſa: quæ proinde denotant, huiuſmodi gratiam non eſse actum elicitum ab ipſo homine. Rurſus alia loca ſunt, in quibus eidem gratiæ tribuuntur quædam denominationes importantes eſsentiam & naturam, vt adducemus ſectione ſequenti: eſsētia autem & natura eſt quid permanens. Alia demum loca ſunt, quæ loquuntur de peccatorum remiſſione, ſuoquè loco adducentur.

Probatur ex Cōcil. Viennenſi. Secundò probatur concluſio ex Concil. Viennen. ſub Clemente V., & refertur in Clementina vnica de Summa Trinit. & fide Catholica; vbi Pontifex ait, ex duabus Theologorum opinionibus quæ circa effectum baptiſmi in paruulis verſabantur, *Opinionem ſecundam quæ dicit, tàm paruulis quàm adultis conferri in baptiſmo informantem gratiam & virtutes, tamquam probabiliorem, & dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum Theologiæ magis conſonam & concordem, Sacro approbante Concilio duximus eligendam.* Vbi quamuis Concilium non prorſus determinatè rem definierit: tamen adeo certam effecit, vt nullus poſtmodum auſus ſit illi parti tamquam probabiliori commendatæ contradicere. Et præcipuè obſeruandum eſt, planè ſupponi, adultos conſtitui iuſtos per gratiam informantem, quam virtutes infuſæ comitantur, gratiam informantem vtiquè habitualem: ſolumquè diſſenſionem tunc fuiſse, ſi eodem modo eſſet ſentiendum de iuſtificatione paruulorum in baptiſmo: & Concilium approbauit partem affirmantem.

Ex Concil. Tridētino. Tertiò probatur præcipuè ex Concilio Trident., in quo hæc veritas eſt magis expreſſa. Seſſ.6. in tractatu de Iuſtificat., requiritur præparatio & diſpoſitio hominis per proprios actus, ad hoc vt per ſanctificantem gratiam iuſtificetur à Deo. Et præſertim cap.7. inquit, *Iuſtitiam in nobis recipientes vnuſquiſquè ſecundùm ſuam menſuram, quam ſpiritus ſanctus partitur ſingulis prout vult, & ſecundùm propriam cuiuſquè diſpoſitionem & cooperationem.* Ex quo colligitur, ipſam iuſtificationem non conſiſtere formaliter in quopiam actu hominis, ſed in dono quodam habituali, reſpectu cuius omnis humanus actus ſe habet tamquam præuia diſpoſitio. Sed Vaſq. cap.9. multis conatur hoc teſtimonium eludere: tamen circa illud plura dicemus quæſt.113. Nunc alia inſuper ex eodem Concilio proferamus. Circa initium eiuſdem capitis dicitur, *Iuſtificationem eſſe ſanctificationem & renouationem interioris hominis, per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & donorum.* Vbi cùm dicatur ſuſceptio, planè denotatur, hominem paſſiuè concurrere recipiendo gratiam iuſtificantem, non autem actiuè illā efficiendo. Idemquè indicatur per hoc quod dicitur, gratiam infundi à Deo: hic enim loquendi modus iuxta ordinarium Theologorum vſum maximè profertur de habitibus quos homo accipit. Et rurſus cap.10. dicuntur *Iuſti per bona opera magis ac magis creſcere in iuſtitia iam accepta*: quòd planè intelligitur, promerendo & obtinendo à Deo iuſtitiæ incrementum. Et cap.15. definitur, *Per quodcumquè peccatum mortale amitti acceptam gratiam iuſtificationis, non verò amitti fidem*: vbi etiam planè ſenſus eſſe videtur de habitu gratiæ, ſicut de habitu fidei. Et ſimiliter cap. 16. de iuſtificatis dicitur, *Siue acceptam gratiam perpetuò conſeruauerint, ſiue amiſſam recuperauerint*: qui loquendi modus planè refertur ad habitū gratiæ. Deinde can.11. definitur, *Homines iuſtificari gratia & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum ſanctum diffundatur, atquè illis inhæreat, & gratiam qua iuſtificamur non eſſe*

eſſe

eſſe tantùm fauorem Dei: at ſi homo abſquè habitu præſenti, ſed per actum præteritum cenſeretur iuſtus, id eſſet quodammodo per fauorẽ Dei velut extrinſecum. Clariùs can. 24. definitur, *Iuſtitiam acceptam conſeruari atquè etiam augeri coram Deo per bona opera, & opera ipſa eſſe causã iuſtificationis augẽdæ*. Et can. 32. *Iuſtificatum bonis operibus verè mereri augumentum gratiæ*. Ex quibus planè deducitur, non ipſa bona opera formaliter iuſtificare hominem, ſed aliam eſſe gratiam iuſtificantem, non niſi habitualem, quam homo bonis operibus mereatur. Atquè hanc eſſe Concilij mentem, grauiſſimi Theologi cenſuerunt. Et præſertim id declaratum eſt in Cathechiſmo edito iuſſu Pij V., vbi in tractatu de Baptiſmo dicitur: *Eſt autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum pœna anathematis praſcripta decreuit, non ſolùm per quam peccatorum fit remiſſio, ſed diuina qualitas in anima inhærens, ac veluti ſplendor quidam & lux, quæ animarum noſtrarum maculas omnes delet, ipſaſquè pulchriores & ſplendidiores reddit*. Ac inſuper ſubdit, per eãdem gratiam nos habiles reddi ad opera chriſtianæ pietatis, ex eaquè pias actiones proficiſci: vbi planè declaratur, gratiam iuſtificantem ex mente Concilij eſſe qualitatem permanentem in homine iuſto, quam nos habitum appellamus.

Ex iuſtificatione per Sacramẽtũ, ad iuſtificationem extra Sacramẽtum.

Quartò idem probatur: quia omnino iuſtificatio virtute ſacramenti, formaliter perficitur qualitate habituali ſanctificante: quod quidẽ Vaſquez ipſe cap. 6. fatetur eſſe adeo certum, vt dicat oppoſitum eſſe errorem contra fidem; cùm Sacramentum conferat gratiam iuſtificantem etiam infantibus: ergo rurſus etiam iuſtificatio extra Sacramentum formaliter perficitur eadem gratia habituali. Tum quia eodem modo cenſendum eſt de omni iuſtificatione: quare ſi ſimel conſtat, dari huiuſmodi habitum qui ſit vera ſanctitas animæ, cõcedi ſemper debebit, etiam quando homo iuſtificatur per propriam contritionem, ſicut quando iuſtificatur per Sacramentum. Tum quia vnus & idem homo, ſæpiùs recipiens Sacramenta, & pariter frequentans actus meritorios, creſcit in iuſtitia & ſanctitate coram Deo, vt ex Sacra Scriptura demonſtrat Concil. Trident. cap. 10. citato: at inconueniens eſſet dicere, quòd iuſtitia hominis ſancti, partim conſiſtat in habitu iuſtificante, & partim in denominatione velut extrinſeca à præteritis actibus: ergo potiùs tota iuſtitia cenſenda eſt habitualis permanens. Tum quoquè homo iuſtus, non ſolùm per actum perfectæ contritionis ſeu dilectionis Dei, ſed etiam per alios bonos actus creſcit in ſua iuſtitia: ſed certè actus inferiorum virtutum dici nõ poſſunt formaliter iuſtificare animam: ergo omnino augmentum iuſtitiæ per hos actus perficitur formaliter habitu gratiæ, quam ijs actibus promeremur. Tum demum, niſi dicamus generaliter ex Sacra Scriptura & definitione Eccleſiæ conſtare, iuſtitiam eſſe quid permanens in homine iuſto, poſſet qui dicere, in iuſtificatione per Sacramentum conferri à Deo donum aliquod ſupernaturale, non permanens deinceps in homine, ſed ſtatim tranſiens ad inſtar actus: & ita non poſſet de fide conuinci, dari ſimpliciter gratiam habitualem permanẽtem: oportet ergo fateri, ſemper & generaliter iuſtificationem perfici habitu gratiæ.

Ex permanentia iuſtitiæ in anima.

Quintò præterea, ſiue homo iuſtificetur per Sacramentum, ſiuè per contritionis actum, non eſt ſolùm tunc iuſtus pro eo inſtanti quo recipit Sacramentũ vel exercet actum, ſed permanet poſtea iuſtus quandiu non peccet mortaliter: & ſicut in eo inſtanti eſt iuſtus intrinſecè, ita toto tempore ſequenti eſt iuſtus per iuſtitiam inhærentem: & ſicut in eo inſtanti, ita quoque tempore ſequenti, Spiritus ſanctus verè & propriè inhabitat mentem iuſti. Idquè videtur voluiſſe Concilium Tridentinum, dum dixit, hominem eſſe iuſtum iuſtitia inhærente: ita ſcilicet, vt ſemper quando eſt iuſtus, ſit iuſtus iuſtitia tunc inhærente & ſemper permanente.

Sextò. Qui ſemel peccat mortaliter, contrahit inde maculam ſeu peccatum habituale permanens vſquè ad veram conuerſionem: quod explicari ſolet per priuationem gratiæ habitualis: datur ergo gratia habitualis permanens in homine iuſto. Facit quoquè ratio S. Thomæ hic art. 2., ex ordine rerum natura-

lium

lium ad ordinem rerum ſupernaturaliũ ipſe benè declarat.

Qualiter hæc gratia dicatur habitus. Demum. Ex his quidem probatum remanet, gratiam eſſe donum quoddam permanens. Quòd verò ſit propriè qualitas habitualis, ex hoc ipſo ſequitur: vt enim notauimus ſectione præcedenti, hæc gratia omnino eſt qualitas: cùm verò ſit permanens eſt habitualis. Verè autē ſi diſtinguatur ab habitu charitatis, vt cũ D.Thoma ſect. ſequēti cōfirmabimus; ſic non eſt propriè habitus, quaſi per ſe immediatè operatiuus, idquè fatetur ipſe S. Doctor quæſt. 28. de Verit. art. 2. ad 7. Sed ſaltem quatenus ipſa gratia ſecum exigit virtutes operatiuas, atquè ita mediantibus ijs quodammodo operatur, ſic dicetur etiam ſuo modo habitus: ſed propriè tamen vocatur hoc nomine, intelligendo permanentem qualitatem. Propterea quidam Theologi, ſumendo habitum pro qualitate operatiua, dixerunt, non eſſe de fide, quòd gratia ſit qualitas habitualis; & ideo Concil. Trident. conſultò abſtinuiſſe ab hoc nomine: adhuc autem quoad rem certum remaneat, gratiam eſſe donum permanens in anima ad modum habitus. An verò præter huiuſmodi habitum gratiæ, admitti poſſit, aliquem etiam actum habere vim formaliter iuſtificādi hominem, præcipuè quęritur in ordine ad remiſſionem peccatorum, & ideo poſteà quæſt. 113. id examinandum erit, vbi vlteriùs eandem ipſam reſolutionem modò traditam magis illuſtrabimus & confirmabimus.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Gratia iuſtificans ab omnibus virtutibus etiam à Charitatis habitu diſtinguatur.

SVpponendum eſt, ſimul cum gratia habituali, homini dum iuſtificatur, infundi virtutes ordinis ſupernaturalis, non ſolùm inquam tres virtutes theologales, ſed etiam alias morales, diuerſas à virtutibus acquiſitis. Non eſt itaquè dubium, gratiam iuſtificantem diſtingui ab omnibus virtutibus moralibus: & inter virtutes quoquè theologales diſtingui ab habitu fidei & ab habitu ſpei: ſiquidem ex Concil. Tridēt. ſeſs. 6. cap. 15. & can. 28. conſtat, amitti poſſe & ſolere gratiam retenta fide: eademquè ratio eſt de ſpe. Solùm ſupereſt difficultas, num gratia diſtinguatur etiam ab habitu Charitatis. Quidam enim Theologi negant diſtingui, Scotus in 2. diſt. 26. q. 1., Riccard., Gabriel., Maior eadem diſt., Caſſalius lib. 1., de Quadripart. iuſtitia, Vega lib. 7. ſuper Concil cap. 25., Bellarm. lib. 1. de Grat. & lib. arb. cap. 6. Adhæret Lorca hìc diſp. 16., dicens, æquè eſſe probabilem hanc atquè oppoſitam ſententiam, & omnino habitum charitatis habere rationem formæ iuſtificantis. Et Vaſq. diſp. 198., dicens, neutram partem habere ſufficiens fundamentum. Et ſpecialiter Durand. in 2. diſt. 26. q. 1. tollit omnem diſtinctionem, etiam rationis. Alij verò negantes diſtinctionem realem, admittunt ſaltem diſtinctionem rationis vel formalem.

Reſolutio affirmatiua. Approbanda tamē eſt oppoſita ſentētia S. Thomæ hìc art. 3. & 4., quā non ſolùm Thomiſtæ communiter, ſed etiam alij quamplures Theologi ſequuti ſunt: nempe gratiam habitualem diſtingui realiter tàm ab habitu charitatis quam ab alijs virtutibus, ita vt ipſe habitus gratiæ non ſit per ſe virtus operatiua, ſed de ſe tantùm habeat reddere hominem iuſtum ac Deo gratum; eſſequè veluti primam formam ſupernaturalem: cui infuſæ virtutes quaſi potentiæ ad eſſentiam adiungantur. Ita defendunt Caiet. Conrad. Medina, Curiel. Zumel eod art., Valent. quæſt. 2. de Gratia puncto 2., Becanus tract. de Grat. cap. 1., Suarez lib. 6. de Grat. cap. 12., Monteſin. in hac eadē materia diſp. 30. quæſt. 2, Granad. controu. 8. tract. 4. diſp. 2. Item Sotus lib. 2. de Natura & grat. cap. 17., Ferrar. 3. Cont. Gent. cap. 150., Antoninus 4. par. tit. 9. cap. 2., Capreol. Aegid. Hiſpalenſ. Argent. in 2. diſt. 27. Bonau. Albert. & alij ead. diſt. Probari poteſt primò quibuſdam Scripturæ locis, vbi attribuuntur gratiæ iuſtificanti quædam denominationes, quæ important eſſentiam & naturam: vtpotè facere hominem conſortem

diuinæ

diuinæ naturæ 2. Petri. 1. ,facere hominem filium Dei, per gratiam baptiſmalē hominem generari & renaſci, aliaque huiuſmodi. Charitati autem vt virtus eſt,conueniunt aliæ denominationes cōcernentes operationem: nempe inclinare ad diligendum Deum,mouere ad actū amoris; ſicut alijs virtutibus competit exercere proprios actus. Quamuis autem ex hoc non conuincatur diſtinctio realis inter gratiam & charitatem; ſaltem deducitur, debere intra ordinem ſupernaturalem diſtingui hæc duo, ſcilicet dare veluti eſſe ſupernaturale, & dare vim ad ſupernaturaliter operandum: vnde poſtea inferemus diſtinctionem realem.

Probatur autoritatibus. Secundò probari poteſt eo quòd in Concil. Viénen., vt refertur in Clemētina vnica de Summa Trinitate, diſtinctè nominatur gratia informans quæ eſt iuſtificans, à virtutibus infuſis. Et ex eo quòd in Trident. ſeſſ. 6. cap. 6. diſtinctè dicitur, hominem à Deo ſuſcipere gratiam & dona. Vbi per dona intelliguntur virtutes infuſæ. Et infra dicitur, in iuſtificatione ſimul infundi fidem ſpem & charitatem: vbi etiam ipſa iuſtificatio ſeu gratia iuſtificans videtur diſtingui ab ipſis virtutibus. Et poſtea can. 11. diſtinctè nominantur gratia & charitas. Quamuis autem non per hoc putemus definitam fuiſſe à Concilio, ſaltem fateri debemus, indicatam fuiſſe diſtinctionem gratiæ à charitate.

Tertiò probari poteſt ex Patribus. Dionyſ. cap. 2. Cœleſtis Hierarchiæ diſtinguit operationem ordinis diuini hoc eſt ſupernaturalis, & ſtatum ſiue eſſe eiuſdem ordinis, eodem modo quo operationem & eſſe ordinis naturalis in homine. Auguſt. lib. de Spiritu & littera cap. 32. diſtinctè loquitur de iuſtitia qua Deus nos iuſtos facit, à dilectione qua nos Deus facit dilectores ſuos; ſicut diſtinguit ſalutem qua nos Deus ſaluos facit, ac fidem qua nos fideles facit.

Quartò ratione probatur: quia ſine dubio in homine iuſto reperiuntur hæ duæ rationes: nempe quòd ſit gratus & acceptus Deo, & quòd habeat facultatē ordinis ſupernaturalis ad diligendum Deum. Quoad primam rationem habemus gratiam iuſtificantem, quoad ſecūdam habitum charitatis. Et hæc videtur ſufficiens ratio ad realiter diſtinguēdas duas qualitates ſupernaturales. Imò videtur eſſe maior ratio, quàm ad diſtinguendam ipſam charitatem ab alijs virtutibus infuſis eam comitantibus: ſiquidem conueniunt in hoc quod formaliter dicunt ordinem ad operationem, in quo tamen charitas diſtinguitur à gratia precisè ſumpta, quæ formaliter habet reddere hominem Deo gratum. Vnde ſi charitas diſtinguitur ab alijs virtutibus, debet etiam à gratia habituali diſtingui. Ipſaque gratia debet ſe habere quaſi cōmune principium ad virtutes infuſas, neque eſt cum vlla ex virtutibus confundēda. Ac etiam ſi admittatur, poſſibilem eſſe qualitatem quandam ſupernaturalē quæ vtumque munus exerceat, magis tamen congruit conſuetæ ordinationi rerum, diſtinguere duas qualitates: nam pari ratione admittendum eſſet, poſſibilem eſſe qualitatem, quæ non ſolùm eſſet charitas, ſed exerceret quoque actus aliarum virtutum infuſarum: de facto tamen putamus, plures eſſe habitus diſtinctos.

Probatur rationibus. Quintò probatur ratione D. Thomæ hìc art. 3., ex comparatione virtutum acquiſitarum ad naturam hominis, ad diſtinguendas pariter virtutes infuſas à quadam prima forma ſupernaturali quæ eſt gratia habitualis. Et ex eodem D. Thoma quæſt. 27. de Verit. art. 2., in rebus naturalibus, reſpectu finis naturalis, diſtinguimus hæc tria, eſſentiam, virtutem, & operationem: ergo in rebus quoque ſupernaturalibus, reſpectu finis ſupernaturalis, præter operationes & virtutes omnes, aſſignanda diſtinctè eſt eſſentia quædam, & hæc eſt gratia habitualis.

Sextò. Idem aliqui probant: quia penes naturām datur in homine imago Trinitatis, ratione vnius eſſentiæ & triū potentiarum principalium, quæ ſunt memoria intellectus & voluntas: ſed ordo rerum ſupernaturalium perfectiori modo participare ac repręsētare debet Trinitatem: ergo præter virtutes principales, fidem ſpem & charitatem, aſſignanda eſt quaſi eſſentia vna communis, ſcilicet gratia habitualis. Item alij probant ex eo quòd gratia habitualis vi ſua formaliter excludit habituale peccatum

ſeu maculam: habitus autem charitatis præcisè conſideratus, non magis habet vim expellendi tale peccatum, quam actus charitatis, qui tamen per ſe non dicit formalem incompoſſibilitatem cum habituali peccato: ergo tādē gratia habitualis & habitus charitatis diſtinguūtur. Quomodo autem gratia habitualis diſtinguatur à virtutibus etiam ex parte ſubiecti, ita nempe vt ipſa gratia immediatè reſideat in eſſentia animæ, & virtutes in potentijs, de qua re agit S. Doctor art. 4., ſpectat potiùs ad quæſt. 112., ibique de hoc tractabimus.

Explicantur quedā loca Scripturæ.

Sed in contrarium objicies primò quędam Scripturæ loca. Rom. 8. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis*: vbi nomine charitatis ſignificari videtur forma iuſtificans hominem. Epheſ. 1. *Vt ſimus ſancti & immaculati in conſpectu eius in charitate*. Et 1. Ioan. 7. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filij Dei nominemur & ſimus.* Alibi etiam quædam denominationes tribuuntur charitati, quæ planè gratiæ habituali conueniunt; vtpotè reddere homines dilectos & amicos Deo Prouerb. 8. & Ioan. 14., coniugere nos Deo 1. Ioan. 4., reddere opera noſtra meritoria 1. Corinth 13., valere ad remiſſionem peccatorum Lucæ. 6., perducere ad vitam æternam 1 Corinth. 2. & Iacobi. 1., aliaque ſimilia: ergo idem eſt charitas atque habitualis gratia.

Reſpondetur primò. Mirum non eſſe ſi charitati tribuantur ea quæ conueniūt gratiæ, nempe ob inſeparabilem concomitantiam quam inter ſe habent: ſed non per hoc tollitur diſtinctio. Secundò. Charitas ſumi ſolet non ſolùm pro ea virtute quæ inclinat ad diligendum Deū, ſeu quæ facit vt Deus ſit carus homini: ſed etiam ſumitur è conuerſo, prout homo eſt carus Deo, ſicut per gratiam homo denominatur gratus Deo: & charitas in hac acceptione ſolo nomine diſtinguitur à gratia, vt notauit Durand. Tertiò. Quædam tribuuntur charitati, non formaliter, ſed meritoriè ſeu diſpoſitiuè, vt quòd peccata remittat, Lucę 7. *Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum*: ex quo potiùs infertur diſtinctio charitatis à gratia iuſtificante. Quartò. Quædam etiam dicuntur de charitate conſequenter, vt quòd diffundatur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum: vbi priùs eſt dari nobis Spiritum ſanctū, vtiquè per gratiam ſanctificantem, & hinc oritur charitas: ſicut dicitur ad Galat. 5. *Fructus ſpiritus eſt charitas*.

Quædam verba Cōcilij Tridentini.

Objicies ſecundò ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 7., vbi dicitur, hominem impium iuſtificari, dum per Spiritum ſanctum charitas Dei diffunditur in corde eius: quare videtur docere, charitatē ipſam eſſe formam iuſtificantem. Et cap. 10. ait, *Hoc iuſtitia incrementum petit Sancta Eccleſia, cum orat, Da nobis Domine fidei ſpei & charitatis augmentum*: ergo iuſtitia non diſtinguitur ab his virtutibus. Sed hæc quoquè facilè explicantur ex modò dictis. Priori enim loco Concil. ad ſummum expreſſit concomitantiam iuſtificationis & charitatis: ſicut explicauimus eundem locum Apoſtoli ex quo verba illa deſumpta ſunt: ita vt priùs intelligatur gratia iuſtificās per donationem Spiritus ſancti, & concomitanter habitus charitatis. Siquidem Cōcilium ſtatim poſtea diſtinctè aſſignat iuſtificationem ab infuſione fidei ſpei & charitatis. Et ſimiliter debet explicari in poſteriori loco.

Et quædā D. Auguſtini.

Objicies tertiò quaſdam Patrum autoritates, qui ſolent eodem modo loqui quo Sacra Scriptura. Et ſpecialiter D. Auguſt. lib. de Nat. & Grat cap. 42. inquit: *Ipſa Charitas eſt veriſsima & pleniſsima perfectiſſimaquè iuſtitia*: & cap. 7. repetit, charitatem eſſe iuſtitiam. Et lib. 15. de Trinit. cap. 18. ait, *Nullum Dei donum eſſe excellentius charitate, eamquè ſolam diuidere inter filios regni & filios perditionis, & ſine ea nihil prodeſſe alia Spiritus ſancti munera*. Sed hæc quoque & ſimilia eodem modo intelligi debent, quo explicauimus loca Scripturæ: & aliquid etiam addemus ſectione ſequenti. Objiciuntur enim tandem aliquæ etiam rationes, quæ ſpectant ad comparationem gratiæ habitualis cum alijs virtutibus: de qua commodiùs ſequenti ſectione tractabimus.

SE-

SECTIO QVARTA.

Quonam modo Gratia iuſtificans ad virtutum habitus comparetur.

Gratia nõ eſt cauſa ſubiectiua aut effectiua virtutum.

SVppoſita iam diſtinctione, dubitatur primò, num gratia habitualis in ſe recipiat, vel per ſe efficiat habitus virtutum. Etenim ex ea ſimilitudine qua vtitur S.Thom. art.3. & 4. dicens, gratiam ſe habere ad virtutes, ſicut ſe habet eſſentia ad potentias, videri poteſt id eſſe affirmandum. Sed tamen certum eſt, gratiam ipſam non eſſe ſubiectum immediatum & proprium aliarum virtutum, etiam ad mentem D.Thomæ: cùm enim gratia ſit in eſſentia animæ, virtutes verò in potentijs, & potentiæ diſtinguantur ab eſſentia animæ; planè ipſæ virtutes non inſident in ipſa gratia. Certum quoquè eſt, gratiam non eſſe cauſam agentem quæ per ſe efficiat & conſeruet omnes virtutes: ſiquidem fides & ſpes permanent ſine gratia, eamquè præcedunt, vt mox dicemus. Opinatur autem Granad. Controu.8. tract.4. diſp.3., charitatem aliaſquè virtutes quæ non ſeparantur à gratia, phyſicè effici vel reſultare ab ipſa gratia. Sed quia hoc non habet ſufficiens fundamentum; latius eſſe videtur dicere, omnes virtutes eſſe moraliter debitas ipſi gratiæ, & in hoc ſaluari proportionem quandam cum eo exemplo eſſentiæ & potentiarum, nec in rigore maiorem eſſe ſimilitudinem requirendam.

Eſt tamen prior natura charitate aliſquè virtutibus cũ iunctis.

Dubitatur ſecundò, ſi gratia non eſt propria cauſa aliarum virtutum, quemnam ordinem naturæ cum illis habeat, ſitne natura prior vel poſterior. Et quidem iuxta eandem ſimilitudinem eſſentiæ cũ potentijs debebit dici prior, & ita indicat S. Thomas hoc loco: ſed ex alia parte ſaltem fides & ſpes præcedunt gratiam & charitatem. Sic ergo dicendum eſt, gratiam ſimpliciter eſſe prioré charitate aliſquè virtutibus quæ ſimul cum charitate infunduntur. Quod ſatis patet ratione iam adducta: cùm in contrarium nihil obſtet, nullaquè ſit ratio quare hæ virtutes debeant præcedere gratiam. Quinimò verè homo, ratione ipſius gratiæ habitualis, morali quodam iure exigit tamquam ſibi debitas alias virtutes: quare ſine dubio prius natura eſt, hominem per gratiam eſſe iuſtum & ſanctum, quam recipiat à Deo has virtutes infuſas. Nonnulli etiam ad hoc accomodant illud quod dicitur 1. Ioan.4. *Ipſe prior dilexit nos:* & Concil. Arauſic. can.25. *Ipſe Deus vt diligeretur dedit; qui non dilectus diligit.* Etenim ratione gratiæ Deus diligit hominem, ratione verò charitatis homo diligit Deum. Sed tamen hæ auctoritates potiùs intelligendæ ſunt, de eo quod Deus antea confert gratiam præuenientem abſquè preuio merito hominis, iuxta illud *Non vos me elegiſtis ſed ego elegi vos,* vt ſæpè D. Auguſtinus obſeruat. Omnino autem hæc prioritas gratiæ reſpectu charitatis, intelligenda eſt in eodem ſtatu: nempe primam infuſionem gratiæ eſſe priorem prima infuſione charitatis, & vlteriorem infuſionem gratiæ datam in augmento, eſſe priorem vlteriori infuſione charitatis in eodem augmento. Alioqui homo iuſtus habens iam ſimul cum gratia quẽdam charitatis gradum, certè non ſolùm priùs natura, ſed etiam priùs tempore habet primum gradum charitatis, quàm alium gradum gratiæ habitualis recipiendum in augmento.

Eſt poſterior fide & ſpe.

Reſpectu autem fidei & ſpei, gratia eſt quidem prior ordine intentionis, quatenus fides & ſpes ad gratiam ſine dubio ordinantur: eſt tamen poſterior ordine exequutionis, gratia enim immediatè cum charitate coniungitur: ſicut ergo fides & ſpes præcedunt charitatem vt ſupponimus, ita præcedunt pariter gratiam: quod magis confirmabitur ex dicendis conſequenter de ſeparatione gratiæ ab his virtutibus. Itaquè non omnino virtutes infuſæ ſe habent ad gratiam, ſicut ſe habent potentiæ vitales ad eſſentiam animæ, quæ vtiquè omnes potentiæ præſupponunt eſſentiam animæ. Sed fides & ſpes potiùs ſe habent velut quædam potentiæ naturales, quæ ſolent prærequiri tanquam præuiæ diſpoſitiones ad formam: ſicut ſe habent v.g. calor & ſiccitas ad formam ignis. Et hoc ipſum eſt de mente S. Doctoris,

cuius doctrinæ traditæ ſupra in materia de virtutibus, & tradendæ 2.2. in materia de fide ſpe & charitate, hæc reſolutio eſt omnino conformis.

Non inuenitur gratia abſquè virtutibus, ſed benè fides & ſpes ſine gratia.

Dubitatur tertiò quoad ſeparationẽ, vtrum gratia poſſit eſſe abſquè virtutibus infuſis, vel è conuerſo virtutes infuſæ abſquè gratia. Recentiores hæretici omnem ſeparationem negare videntur: vtpotè dicẽtes, hominem hoc ipſo quod credit, eſſe iuſtum; & ſolo peccato infidelitatis quo amittitur fides, ſimul amitti gratiam. Certum tamen eſt, ex natura rei, & ſecundùm ordinariam Dei legem, fidem & ſpem poſſe eſſe ſine gratia. Et quidem quod attinet ad fidem, id expreſsè definitum eſt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 15. & can. 28. Et ſimiliter de ſpe eſt communis Theologorum ſententia, vt videbimus in propria materia. De reliquis autem certum eſt, non ſeparari gratiam & charitatem cum alijs virtutibus charitatem comitantibus. Quod quidem de ipſa charitate cum gratia, manifeſte colligitur ex Sacra Scriptura, vt lectione præcedenti adduximus: de alijs autem infuſis virtutibus, communis Theologorum ſententia eſt, infundi vel tolli ſimul cum charitate, vt ſupponimus ex materia de virtutibus. Nõ negamus etiã, ſimul cum fide inueniri ac præcedere aliquam virtutem moralem infuſam, quodammodo ſpectantem ad integritatem ſeu introductionem ipſius fidei; vt indicauimus antea quæſtione præcedenti ſect. 4.

De potentia tamen abſoluta Dei poſſet omnes ſeparari.

Spectando tamen Dei potentiam abſolutam, poſſet vtiquè infundi & conſeruari gratia ſine habitu charitatis aliiſquè habitibus conſequentibus: ſiquidem ipſa gratia eſt prior, vt dicebamus. Similiter videtur, poſſe ſine habitu fidei & habitu ſpei: non enim tantam dependentiam ab ijs habere videtur, quæ per Dei potentiam abſolutam ſuppleri non poſſit; eodem pacto quo Deus poteſt formam naturalem ſine debitis diſpoſitionibus in materia conſeruare. E conuerſo autem, ſi quis exiſtimet, charitatem cum virtutibus adiunctis tàm propriè & intimè à gratia dependere, ſicut potentiæ vitales ab eſſentia animæ; conſequenter dicere poterit, nec per Dei potentiam abſolutam poſſe conſeruari ſine gratia, ſicut nec potentiæ vitales extra eſſentiam animæ. Si verò non totaliter charitas à gratia dependere dicatur, tunc ſine ea poterit optimè conſeruari.

Et tunc gratia ſola ſufficeret ad iuſtificationẽ & ſalutem.

Sed in hoc occurrit difficultas quam proponit Durand. in 2. diſt. 26. quæſt. 1. num. 7. Si poteſt fieri vt homo habeat gratiam abſquè habitu charitatis, vel charitatem abſquè habitu gratiæ, ſequeretur, quòd idem homo ſaluaretur & non ſaluaretur: quia decedens in finali gratia ſaluaretur, decedens verò ſine charitate non ſaluaretur: etenim ex D. Auguſtino charitas eſt quæ diuidit inter filios regni & filios perditionis. Ad hanc difficultatem reſpondet Vaſq. diſp. 198. cap. 7., alterutram qualitatem per ſe ſufficere ad iuſtificationem, ad remiſſionem peccati, ad æternam ſalutem. Sed verè quidem gratia ſine habitu charitatis ſufficeret ad hæc omnia, atquè adeo homo cum ſola gratia iuſtificante ſimpliciter deberet ſaluari: cùm nimirum ratione ipſius gratiæ, tamquam filius Dei adoptiuus, habeat ius hereditarium, & tanquam amicus habeat ius amicitiæ ad æternam gloriam: eiquè nihil præiudicaret carentia illa habitus charitatis. Quinimò de facto non dirigitur homo ad gloriam per habitum charitatis, quaſi per ſe & formaliter; ſed tantùm ratione actus dilectionis, ad quem charitas inclinat, & qui eſt meritorius. Vnde à fortiori, ſicut poteſt homo ſaluari abſquè actu dilectionis, vt patet de paruulis baptizatis; ita omnino ſine habitu charitatis cum gratia ſanctificante quilibet ſaluaretur.

Non verò virtutes abſquè gratia.

Ex alia autem parte, homo cum habitu charitatis ſine gratia ſanctificante per ſe loquendo non ſaluaretur, nec eſſet verè iuſtus coram Deo, nec emundaretur à peccatis, ſi quæ iam habebat. Hoc eſt prorſus aſſerendum cohærenter ad doctrinam D. Thomæ quam ſequimur. Alioqui enim ſi habitus charitatis vi ſua formaliter hæc omnia præſtat, nullatenus deberet diſtingui alius habitus gratiæ. Et ita expreſsit ipſe S. Doctor q. 27. de Verit. art. 2. ad 4., dicens, *Quòd charitas non ſufficiat ad merendum bonum æternum, niſi præſuppoſita idoneitate merentis, quæ eſt per gratiam, aliter* dile-

dilectio noſtra non eſſet tanto præmio condigna: idem ſine dubio dicturus de remiſſione peccati alijſquè effectibus qui propriè gratiæ ſanctificanti conueniunt. Itaquè tali homini non magis prodeſſet habitus charitatis, quàm de facto homini decedenti in peccato proſint habitus fidei & ſpei. Idquè totum clariùs adhuc cõſtabit ex ijs quæ de dilectionis actu q.113. dicemus. Dixi verò, per ſe loquendo: quoniam ſi ponatur caſus, vt homini iam iuſto Deus ſua voluntate abſquè illius culpa auferat habitum gratiæ, tunc dici poteſt, quòd ratione præcedentis gratiæ adhuc conſequeretur à Deo gloriam. Sed hoc non contingeret propter habitum charitatis in eo relictum: potiùs enim eadem ratio eſſet, ſi & ipſe habitus charitatis illi fuiſſet ablatus. Quod verò dicebat D. Auguſtinus de charitate, facilè explicatur ratione concomitantiæ inſeparabilis, quam de facto iuxta ordinariam Dei legem charitatis habitus cum gratia tenet, vt antea quoquè notauimus.

Gratia eſt eſſentialiter perfectior cunctis virtutibus.

Demum, comparando gratiam iuſtificantem ad habitus virtutum quoad perfectionem, facilè conſtat, ipſam gratiam eſſe eſſentialiter excellentioré omnibus virtutum habitibus. Quod quidem non obſcurè ſignificauit D. Thom. in 3.diſt.27. quæſt.2. art.4. quæſtiunc.3. ad 2., vbi ait, gratiam eſſe quaſi formam charitatis aliarumquè virtutum infuſarum, & charitatem ſine gratia non eſſe virtutem. Ac manifeſtè ſequitur ex iam dictis: cùm enim gratia ſe habeat ad virtutes ſicut eſſentia ad potentias, ſitquè veluti fons ipſarum virtutum, ac præſertim reddat hominem Deo gratum & amicum, maximequè accedat ad æternam beatitudinem, ſine dubio cunctis virtutibus eſſentiali perfectione præcellit.

QVÆSTIO CENTESIMAVNDECIMA

De Diuiſionibus quibuſdam & Generibus Gratiæ.

QVAMVIS ab initio pro explicatione nominis, & pro determinanda neceſſitate ipſa ac natura gratiæ, præmittere ac ſupponere opus fuerit diſtinctionem & acceptionem gratiæ iuſtificãtis & gratiæ auxiliãtis: tamen ob alias diſtinctiones & genera gratiæ, proponitur præſens quæſtio. Quam S. Thomas in quinque partitur articulos. Primò docet, conuenienter diuidi duo genera gratiæ, ſcilicet gratiam gratum facientem & gratiam gratis datam; per gratum facientem intelligendo illam, quæ ordinatur ad ſalutem propriam recipientis, vt ipſemet Deo coniungatur; & per gratis datam intelligendo illam, quæ alicui datur ad ſalutem aliorum, vt reducat alios ad Deum. Secundò docet, conuenienter diuidi alia duo genera gratiæ, ſcilicet gratiam operantem & gratiam cooperantem: vel per gratiam operantem intelligendo motionem quam ſolus Deus facit in nobis, & per cooperantẽ intelligendo motionem quæ ſimul fit à nobis: vel per operantem intelligendo auxilium ad actus noſtros internos, & per cooperantem ad actum externos: vel per operantem intelligendo habitum gratiæ prout formaliter ſanat & iuſtificat animam, & per cooperantem prout effectiuè eſt principium operis meritorij. Tertiò docet, conuenienter diuidi alia duo genera, ſcilicet gratiam præuenientem & gratiam ſubſequentem: per præuenientem intelligendo gratiam quatenus cauſantem priorem quendam effectum, & per ſubſequentem quatenus cauſantem poſteriorem alterum effectum. Quartò docet, conuenienter fuiſſe ab Apoſtolo diuiſa & enarrata plura genera gratiæ gratis datæ: & explicat ſufficientiam ac vim

harum gratiarum per ordinem ad ſalutem proximi ad quam referuntur. Quintò demum docet, excellentiorem eſſe gratiam gratum facientem præ gratia gratis data: quia illa immediatè ordinat ipſum hominem cui ineſt ad coniunctionem vltimi finis, ſed gratię gratis datæ ordinant ad quædam præparatoria vltimi finis reſpectu aliorum.

SECTIO PRIMA.

De Diuiſione Gratiæ in gratum facientem & gratis datam, ſiue quæ ad ſalutem propriam & quæ ad alienam ordinatur.

Gratia gratis data varijs modis accipitur.

SI ſecundùm nominis vim accipiatur gratia gratis data, idem ſonat quod gratia ſimpliciter & amplè dicta, gratia namque dicitur quæ gratis datur: quare non diuiſionem gratiæ conſtitueret, ſed totum genus gratiæ exhauriret. Itaque dum Theologi ſub his nominibus gratiã diuidunt, ſub aliqua reſtrictione gratiam gratis datam acceperunt & explicarũt. Et in hoc quidem conueniſſe videntur, vt illam acciperent velut excluſiuè & oppoſitiuè ad gratiam gratum facientem, ideſt gratis datam & non gratum faciẽtem: ita quòd diuidatur gratia in communi, quæ quidem in vniuerſum eſt donum gratuitum, in illam quæ gratum facit, & illam quæ non gratum facit; & huic reliquerunt nomen illud alioqui commune, gratię gratis datæ. Et ſic aduertit D.Tho. hìc art.2. ad 3. concludẽs, *Opponuntur duæ partes diuiſionis, ſicut Gratum faciens, & Non faciens gratum.* Sed adhuc non in eodem reſtringendi & explicandi modo concordãt. Albert. in 2. diſt.28. art.1. gratiam gratis datam accepit pro omni dono ſiue naturali ſiue ſupernaturali, diſtincto à gratia formaliter iuſtificante, & hanc præcisè intelligendo ſub nomine gratum facientis. Nec multum diſtabat S. Thomas ead. diſt. q.1. art.1. & ſequentibus, niſi quòd pro gratia gratis data nominabat Deum gratis dantem. At D. Bonauent. ead. diſt art. 2. quæſt. 1. gratiam gratis datam accepit pro ſolis donis ſupernaturalibus, includendo non ſolùm illa quæ enumerauit Apoſtolus quando dixit, *Alij datur per ſpiritum &c.*, ſed omnes alias diuinas motiones & auxilia, excludendo ſolùm formam iuſtificantem, quæ remanebat ſub nomine gratiæ gratum facientis.

Propriè accipitur pro gratia quæ ad alienã ſalutem ordinatur.

Iam verò D. Thomas hoc loco & alij Theologi communiter, gratiam gratis datam intelligunt & explicãt illam, quæ ad aliorum ſalutẽ per ſe & propriè ordinatur, vt donum linguarum, donum miraculorum. Redduntquè nominis rationem: quia hoc genus eſt inferius alio genere: conſuetumquè in diuiſionibus eſt, vt excellentiori generi imponatur aliud proprium nomen, inferiori verò relinquatur abſolutè commune nomen, quod in illo accipiatur cum negatione & excluſione alterius excellentioris generis. Sed addi poteſt ratio magis congrua: quia licèt omnis gratia, ſaltem in ſua origine, ſit donum gratuitum & gratis detur: tamen reuera gratia gratum faciens commiſſa eſt etiam noſtris meritis, ita quòd verè mereamur augmentum gratiæ iuſtificantis, & vlteriora auxilia gratiæ poſt prima: at hæc dona quę ad aliorum ſalutem ordinantur, non ſunt expoſita noſtris meritis, nec nobis promiſſum vel propoſitũ eſt, vt benè operãdo mereri aut obtinere debeamus donum linguarum, donum miraculorum, & ſimilia. Sed vt dixit Apoſtolus 1. Cor.12. poſt enumerata varia huiuſmodi dona, *Hæc omnia operatur vnus atquè idẽ ſpiritus diuidens ſingulis prout vult.* Et in hoc ſenſu S. Tho. art.1. ait, *Donũ quod ſupra meritum perſonæ homini conceditur.* Itaque peculiari & congrua ratione vocantur gratiæ gratis datæ.

Gratia gratũ faciens accipitur pro omni ea quæ ad ſalutem propriam ordinatur.

Stante autẽ hac acceptione & explicatione gratiæ gratis datæ, adhuc aliqui per gratiam gratum facientem in hac diuiſione accipiunt & explicant ſolùm gratiam formaliter iuſtificantem, quæ quidem formaliter reddit hominem Deo gratum & charum. Et ita D. Thomas art. 1. ad 1. ait, *Quòd gratia non dicitur facere gratum effectiuè, ſed formaliter, ſcilicet quia per hanc homo iuſtificatur, & dignus efficitur vocari Deo gratus.* At certè hoc

tè hoc modo diuiſio non erit ſufficiens & adæquata, quia prætermittit gratiam auxiliantem quæ vnicuique datur ad propriam eius ſalutem. Et ita quidem fatetur Vaſq hîc art. 1. Attamen vt diuiſio ſit ſufficiens & adæquata, ſub nomine gratum facientis debet intelligi non ſolùm gratia iuſtificans, ſed etiam auxilians. Et ita tandem videtur intellexiſſe S. Thomas, dum diuidit & aſſignat gratiam quæ ordinatur ad ſalutem propriã, & quæ ordinatur ad ſalutem alienam. Et conſequenter articulo 2., dum diuidit gratiam in operantem & cooperantem, accipit gratiam quam præuio articulo vocauerat gratum facientem, & ſub illa maximè comprehendit gratiam auxiliantem, vt in eius diuiſionis explicatione videbimus. Sic etiam alij magis communiter præſentem diuiſionem accipiunt. Et optimè quidem poteſt toti huic generi accomodari nomen gratiæ gratum facientis: non ſolùm quia poteſt ſumi denominatio a parte principaliori, & ad totum extendi: ſed etiam quia, gratia quidem iuſtificans formaliter facit hominem Deo gratum, gratia verò auxilians facit ſaltem diſpoſitiuè, vt manifeſtum eſt, dum diſponit illum cui datur, id hoc vt iuſtificetur vel in iuſtificatione creſcat atquè proficiat. In ea autem ſolut. ad 1., S. Thomas vel reſpexit ſolùm ad illam partem quæ eſt gratia iuſtificans. Vel etiam de toto hoc genere dicere voluit, quòd non effectiuè facit hominem gratum, ideſt non tanquam primum principium effectiuum, quia hic eſt ſolus Deus: ſed formaliter, ideſt tanquam donum collatum ipſi homini, & inhærens formaliter homini, aut tanquam forma iuſtificans, aut tanquam diſpoſitio ad hanc formam. Et ſic etiam comprehendebat totum hoc genus, includens non ſolùm gratiam iuſtificantem, ſed etiam auxiliantem.

Itaque hæc diuiſio clarioribus terminis, tradetur dicendo, aliud eſſe genus gratiæ quod ad ſalutem propriam recipientis ordinatur, & aliud quòd ad ſalutem aliorum. Et primum quidem genus eſt, de quo hactenus loquuti ſumus, inquirentes neceſſitatem & quidditatem eius: & quod abſolutè ac ſimpliciter ſub nomine gratiæ in hac materia intelligitur, complectens ſimul iuſtificantem & auxiliantem gratiam. Aliud verò genus nũc de nouo in hac tractatione exurgit, de quo nonnihil in hac ipſa quæſtione tractandum erit: quia rurſus deinceps non niſi de illo eodem gratiæ genere, quod ad ſalutem propriam ordinatur loquendum erit.

Dum verò dicitur vnum genus gratię ordinari ad ſalutem propriam, & aliud ad ſalutem alienam, intelligitur per ſe & principaliter. Alioqui indirectè & conſequenter poteſt etiam gratia gratũ faciens iuuare ac prodeſſe ad ſalutem aliorum: dum nempe vnus homo per huiuſmodi gratiam & auxilia in ſe recepta, facit quædam pia opera, quæ reſultant etiam in ſpiritualem vtilitatem proximi. Item è conuerſo, gratia gratis data poteſt quoque iuuare ac deſeruire ad vtilitatem propriam eiuſdẽ hominis qui illã recipit: videlicet dum quis alium inſtruit, aut aliquod miraculum facit, meretur, etiam ipſe apud Deum, quatenus ex recta intentione & cum debitis circunſtantijs operatur. Atque dici etiam poteſt, quòd ipſa gratia, inquantum refertur ad vtilitatem aliorum, conſtituit genus gratiæ gratis datæ; ſed inquantum prodeſt ad vtilitatem eiuſdem recipientis, includatur quoque ſub genere gratiæ gratum facientis. Imò amplè ſumendo gratiam auxiliantem, prout complectitur etiam externa beneficia & motiua inducentia ad benè operandum: ſic reſpectu eorum in quorum vtilitatẽ ordinantur gratiæ gratis datæ, ſpectabunt adhuc ad genus gratiæ auxiliantis, nempe tanquam beneficia & auxilia externa collata ad eorum ſalutem. Itaque ſolùm quatenus conſiderantur reſpectu eius cui conferuntur, & quatenus illi conferuntur in vtilitatem aliorum; ſic conſtituunt hoc nouum genus gratiæ, in illo, diſtinctum à propria eius gratia gratum faciente.

Intelligitur hæc diſtinctio de ordinatione per ſe & principaliter.

Hinc comparando vtrunque genus gratiæ inter ſe, docet optimè S. Thomas art. 5., & alij communiter approbant, excellentiorem ac digniorem eſſe gratiam gratum facientem gratia gratis data. Probat S. Thomas in argum. *Sed contra*, ex Apoſtolo eodem illo cap. 12. Epi-

Gratia gratũ faciens, eſt ſimpliciter excellentior.

 ſtolæ

ſtolæ 1. ad Corinth. Vbi poſt ennarratas ſingulas gratias gratis datas, ſubdit, *Aemulamini autem charismata meliora*, vtique intelligens alia quæ ſpectant ad ordinem gratiæ gratum facientis. Item ſubdit, *Et adhuc excellentiorem vobis demonſtro*, planè intelligens charitatem, de qua ſtatim cap.13.egregias illas laudes proſequitur, in quibus ita præfert charitatem omnibus alijs donis, etiam prophetiæ, & linguarum, & miraculorum, vt dicat, hæc nihil eſſe aut valere abſque charitate. Probat etiam D. Auguſt. lib.83. qq. quæſt.79.ex eo quòd Dominus Lucæ 10. iuſſit diſcipulis, vt potiùs gauderent de propria ſalute, quàm de miraculoſis operibus. Ratione autem probat S. Thomas: quia gratia gratum faciens, eſt propinquior vltimo fini, hominemquè immediatè Deo coniungit: gratia verò gratis data valet ad hoc vt alij homines gratiam gratum facientem conſequantur, & ita perducantur ad vltimum finem, Deoquè coniungantur. Quæ ratio non tantùm probat de gratia iuſtificante, ſed etiam de auxiliante. Nam etiam gratia auxilians propinquiùs coniungit Deo, quàm gratia gratis data: quinimò hæc ad hoc ipſum ordinatur, & hoc ipſo modo iuuat, vt alij conſequantur auxiliantem gratiam, ideſt auxilia interna ipſis ſalutaria: illis enim externis medijs vti ſolet Deus ad ſubiungenda & immittenda auxilia interna in mentibus eorum quos dirigit ad iuſtificationem & ſalutem. Qua ratione non ſolùm totum genus gratiæ gratum facientis adæquatè ſumptum, vel præſtantiores eius partes, ſed quodlibet internum auxilium, præcellit omnibus ſimul gratijs gratis datis. Item excellentior, ideſt optabilior vnicuique eſt, quæcumque gratia ad ſalutem propriam ordinata, quàm quæcunque alia relata ad alienam ſalutem: ſiquidem in bonis ſpiritualibus, optabilius vnicuique eſt bonum proprium quàm alienum, iuxta illud Chriſti Domini Matth.16., *Quid enim prodeſt homini ſi mundum vniuerſum lucretur, anima verò ſua detrimentum patiatur?* Et ideo etiam dixit Apoſtolus, *Aemulamini Charismata meliora*.

Gratia Cum hoc tamen admitti poterit, gratiam gratis datam ſecundùm aliquam aliam rationem, & ſecundùm quid, præſtare gratiæ gratum facienti: vt ſuadent argumēta quæ ex aduerſo affert D. Thomas eodem articulo. Si enim conſideretur gratia gratis data prout refertur ad bonum commune totius Eccleſiæ, gratia verò gratum faciens prout ſpectans ad bonum particulare vnius ſingularis hominis: ſic vtique præſtat gratia gratis data. Sed non ſimpliciter, quia adhuc ſimpliciter dignior eſt gratia propinquiùs coniungens Deo, qui eſt ſummum bonum, eſt bonum commune externum, vt reſpondet D. Thomas ad primum. Rurſus ſi conſideretur gratia gratis data prout valens diffundere perfectionem in alios, gratia verò gratum faciens prout perficiens ſolum proprium ſubiectum; ſic etiam ſuo modo præſtat gratia gratis data: ſed non ſimpliciter: quia gratia gratum faciens formaliter & intrinſecè perficit ſuum ſubiectum, gratia vero gratis data non niſi diſpoſitiuè & præparatoriè inducit perfectionem in alijs, vt reſpondet S. Thomas ad ſecūdum. Demum ſi conſideretur gratia gratis data prout conceditur ſolùm dignioribus quibuſdam membris Eccleſiæ, quodammodo præſtat gratiæ gratum facienti, quæ eſt communis omnibus membris Eccleſiæ. Sed non ſimpliciter: quia non per hoc gratia hæc cōmunis & ordinaria refertur ad illam particularem & extraordinariam: ſed è conuerſo illa refertur ad hanc tanquam ad finem, quia conferuntur quibuſdam gratiæ gratis datæ, ad hoc vt alij communiter conſequantur gratiam gratum facientem, vt reſpondet D. Tho. ad tertium.

gratis data, eſt ſecundùm quid excellentior.

Cæterùm, gratia gratum faciens, ſumpta pro ſua præcipua parte, quæ eſt forma iuſtificans, inuenitur in omnibus ac ſolis iuſtis, vt notum eſt. Sumpta verò pro altera parte, quæ eſt gratia auxilians, non competit ſolis iuſtis, ſed immittitur à Deo etiam impijs, & aliquo modo omnibus hominibus, ſaltem inquam gratia ſufficiens, vt modò ſupponimus. Gratiæ verò gratis datæ, non concedūtur quidem omnibus, nec omnibus fidelibus, nec omnibus iuſtis, nec paſſim multis: ſed ſpecialiter tribuuntur certis miniſtris

Gratia gratis data, non tribuitur omnibus, ſed paucis.

niſtris electis à Deo, vt aliorum ſaluti inſeruiant. Et ita quidem experientia ipſa notum eſt. Et expreſſit Clemens Papa lib.8. Conſtit. Apoſtolicar.cap.1., *Non omnes fideles expellere Dæmones, aut ſuſcitare mortuos, aut linguis loqui, ſed eos qui cauſa quapiam vtili, tali chariſmate dignati ſunt ad aliorum ſalutem.*

Interdum etiam quibuſdã impijs. Sed ex alia parte, non ſolis iuſtis aut fidelibus, tales gratiæ conceſſæ ſunt, ſed interdum etiam quibuſdam impijs, ac etiam infidelibus conceſſę inueniuntur. Ita notauit S. Thomas 2. 2. quæſt. 172. art.4. in corp. & ad 1. & q. 178. art.2., & alij communiter affirmant. Patetquè ex ipſa ſacra Scriptura. Nam Balaam impius & gentilis, & habuit donum prophetiæ. Saul quoque fuit inter Prophetas, etiam poſtquã deliquit. Caiphas, cùm Chriſtum condemnaret, & in illum non crederet, tamen prophetauit. Et de hoc alijſquè huiuſmodi donis, Chriſtus ipſe Matth.7. ita teſtatur: *Multi dicent mihi in illa die, Domine nõnè in nomine tuo prophetauimus & Dæmonia eiecimus, & vitutes multas fecimus; Et tũc confitebor illis, quia nunquã noui vos, diſcedite à me qui operamini iniquitatem.* Itaquè ſunt huiuſmodi, qui habuerint donum prophetiæ & gratiam miraculorum, qui tamen erãt impij & inuiſi Deo, & vt tales expellentur à Chriſto. Idemquè confirmant Patres & Expoſitores circa hęc loca, & Auguſt. lib. 83. Quæſtionum q.79., Gregor. homil.17. in Ezechiel, & alij paſsim. Adducit etiam Valent. hic quæſt. 3. puncto 1. exemplum Sybillarum, quæ inter Gentiles habebant ſpiritum prophetiæ, & de quibus loquitur Auguſtinus lib.18. de Ciuit cap.23. Verùm, licèt Sybillæ erant natione gentiles, non per hoc erant profeſſione, ſed habebant potiùs veram fidem, & præclara quædam oracula de Chriſto ipſo protulerunt, & ſic poterant optimè eſſe participes ſãctificãtis gratię. Sicut fuit vtique Iob inter Gentiles, & alij qui extra Hebræorum populum ſaluabantur. Ratione verò explicat S.Thomas vbi ſupra, quomodo huiuſmodi gratiæ gratis datæ concedantur etiam impijs, quia nimirum illis dantur ad vtilitatem aliorum, ad profectum Eccleſiæ, non autem ad hoc vt mens eorundem quibus dantur, proximè coniũgatur Deo. Quæ ratio patet ex dictis hoc loco de diſcrimine gratiæ gratis datæ & gratum facientis. Verè tamen vt plurimum & regulariter loquendo, atque exceptis paucis caſibus, huiuſmodi gratiæ gratis datæ non ſolent à Deo concedi, niſi hominibus probis & iuſtis, imò & in ſtatu ſanctitatis excellentibus. Vnde meritò Eccleſia & Fideles, illas recognoſcunt pro maximis ſanctitatis ſignis. Et præſertim, quando miraculum fit in teſtimonium ſanctitatis, eſt infallibile eius ſignum: ſicut quando fit in teſtimonium doctrinæ, eſt ſignum infallibile veritatis: quia non poteſt Deus adhibere ſuam teſtificationem, niſi veræ ſanctitati, veræ doctrinæ. Et ita notauit S. Thomas ibi 2. 2. quæſt.178. art.2.

SECTIO SECVNDA.

Quid & quotuplex ſit Gratia gratum faciens, ſiue quæ ad ſalutem propriam ordinatur.

SAtis patet ex antea dictis, non eſſe quicquam communiter pertractandum de gratia gratum faciente, ſiue ad ſalutem propriam ordinata, ſumpta in communi ad gratiam iuſtificantem & auxiliantem: vt nec etiam de hac ipſa diuiſione, ſiue in gratiam habitualem & actualem. Sed adhuc explicandæ ſunt quædam aliæ diuiſiones, præſertim quas attingit S. Thomas hoc loco.

Diuiditur ergo gratia gratum faciens ſiue ad ſalutem propriam ordinata, in gratiam operantem & cooperantem. *Diuiſio gratiæ in operantẽ & cooperantem.* Sumptaquè eſt hæc diuiſio ex frequenti Auguſtini doctrina, & ab alijs Patribus approbata, atque in Concilijs Arauſic. & Tridentino indicata, vt in diſcurſu afferemus. Quamuis D. Auguſtinus aliiquè Patres, non his formalibus terminis vſi fuerint, gratiæ operantis & gratiæ cooperantis: ſed dicebant, Deum operari in nobis, & cooperari nobiſcum; facere aliquid in nobis ſine nobis, & aliquid cum nobis. Niſi quòd Proſper in

Epiſt.

Epiſt. ad Auguſt. expreſsè nominauit præoperantem & cooperantem gratiā. Colligebat hanc diuiſionem Auguſtinus lib. de Grat.& lib. arb.cap.17.ex Sacra Scriptura. Gratiam operantem ex illis verbis Apoſtoli ad Philipp.2.*Deus eſt qui operatur in vobis velle*: gratiam verò cooperantem ex illis verbis ad Rom.8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. Quæ tamen loca potiùs valent ad confirmandum vſum horum nominū, quàm verum ſenſum in hac diuiſione intentū.Operari verò,vno modo dicitur amplè, ſiue agens operetur ſolum, ſiue ſimul cum alio: & ſic non contradiſtinguitur operans à cooperante,ſed potiùs illud complectitur. Alio modo dicitur preſsè,quando vnum agens ſolum operatur abſque conſortio alterius: & ſic ſumitur in hac diuiſione, vt diſtinguatur gratia operans à cooperante.

Explicatur vno modo de gratia iuſtificante. Duobus autē modis explicatur à D. Thoma hìc art.2.,& ſimiliter in 2.d.26. quæſt.1. art.1., Durando quoque ead. diſt.quæſt.3.,& alijs Scholaſticis ibi. Vno modo applicando hanc diuiſionem gratiæ iuſtificanti & habituali, ſecundùm duplicem eius effectum, primum in genere cauſæ formalis, & alterum in genere cauſæ effectiuæ: nempe eandem ipſam gratiam dici operantem, inquantum formaliter hominem ſanat & ſanctificat; dici cooperantem, inquantum eſt principium operis meritorij, ſiquidē ad hoc opus concurrit ſimul libera noſtra voluntas. Sed certè hoc modo minùs propriè reſpectu primi effectus dicitur gratia operans, quia operari abſolutè denotat cauſalitatem effectiuam: nec dicitur propriè forma operari ſuū effectum formalem, ſicut dicitur conferre, tribuere. Et præſertim non hęc explicatio eſt de mente D. Auguſt. & aliorum Patrū,vt ex ſequentibus apparebit.Quare nō principaliter,ſed velut ex abundanti a S.Doctore allata eſt.

Alio modo de gratia auxiliante. Alio ergo modo explicat S. Thomas hanc diuiſionem de gratia auxiliante & actuali: dicens, gratiam operantem ſpectare ad actum interiorem à voluntate elicitum, cooperantem verò ad actum exteriorem a voluntate imperatum. Quia inquit, gratia operans dicitur in eo effectu in quo mens noſtra mouetur & non mouet; gratia verò cooperans in quo mens noſtra mouetur & mouet: ſed ad actum interiorem elicitum voluntas, ſe habet vt mota, præſertim dum incipit bonum velle, quæ priùs malū volebat, ad actū verò exteriorē, cùm à volūtate imperetur, voluntas ipſa mouet. Eodemquè modo hanc diuiſionem explicat Durādus vbi ſupra. Et fundamentum ſumptum eſt ex verbis Auguſtini, quæ refert S. Thomas in argum. *Sed contra*, lib. de Grat. & lib. arb.cap.17., *Deus cooperando perficit quod operando incipit; ipſe vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens; vt ergo velimus, ſine nobis operatur; cùm autem volumus,& ſic volumus vt faciamus, nobiſcum cooperatur*. At, quia certè etiam ad actus ſuos elicitos voluntas mouet ſe ipſam, & verè liberè agit: ideo Caietan. explicat, debere doctrinam hanc D. Thomæ intelligi iuxta aliam antea traditam quæſt.9., ſcilicet ſpecialiter reſpectu primi ſui actus voluntatem ſe habere tantùm vt motam à Deo: primumquè actum ait eſſe, non ſolum illum quem voluntas habet in principio totius humanæ vitæ, ſed quemcumque primum abſque conſilio & præuio motiuo ad bonum. Significauit autem eo loco S. Thomas, voluntatem ad actum quo diligit finem, moueri à Deo; ad alios actus quibus diligit media,moueri quoque à ſe ipſa.Hinc expreſſiùs aliqui dicūt, gratiā operantē intelligi in actu voluntatis circa finem, cooperantem in actibus circa media. Et hunc dicendi modum Vaſquez d.185. cap.3. adſcribit D. Thomæ & Caietano, & Durando: & pro eo etiam refert Sotum, Conrad,. Antoninum, Dried, & Ruard. Et ſimiliter Bellarm lib.1. de Grat. & lib. arb.cap.14. aſſerit, gratiam operantem eſſe auxilium ad primum actum deliberatum voluntatis, cooperantem ad actus conſequentes.

Poteſt quidem referri ad diuerſos noſtros actus. Verùm poteſt quidē gratia auxiliās ſic re ipſa diuidi: nempe ad actus internos. & externos,ſiue elicitos & imperatos. Non quaſi diuerſa prorſus gratia eſſe debeat ad actum imperantem & imperatū: ſed ſiue diuerſa, ſiue eadem, vere refertur ad vtrunque actum. Et hoc ſanè magis eſt de mente D. Tho. hoc loco, vbi de

vbi ex vna parte diuiſionis amplè conſtituit actus internos voluntatis, & non ſolum primum, aut circa finem. Et poſſunt quoque ſic accomodari illa nomina, vt vna dicatur gratia cooperans cū voluntate imperante, altera verò abſolutè operans, ideſt non cooperans cum voluntate imperante. Similiter inter ipſos actus voluntatis diuidi poteſt, gratia auxilians ad primum actum, & gratia auxilians ad ſequentes actus; ſiue auxilians ad actum circa finem, & auxilians ad actus, circa media. Et poſſunt etiam ſic accomodari illa nomina, vt vna dicatur gratia cooperans cum voluntate ſe mouente ex alia priori ſua deliberatione & intentione, alia verò operans ipſam primam deliberationem ac intentionem.

Sed nō ſatis ad mētem Patrū & Conciliorum.

Attamen hic explicandi modus non videtur ſatis ad mentem D. Auguſt. & aliorum Patrum & Conciliorum, vnde ſumpta eſt. Sed potiùs alius explicandi modus quem mox afferemus, iuxta eorum verba quæ referemus. Et in illo ipſo loco allegato, D. Auguſt. nequaquam dixit, Deum operari actus internos noſtræ voluntatis, vel primum actū, aut circa finem; cooperari ad externos, vel ad conſequentes, aut circa media. Sed quidē ab initio capitis diſtinxit duplicem in homine voluntatem, vnam paruam & inualidam, alteram magnam & robuſtam. Cōfirmat hanc diuiſionem quibuſdam Scripturæ locis. Ac poſtea ſubdit: *Quis iſtam etſi paruam dare cœperat charitatem, niſi ille qui præparat voluntatem, & cooperando perficit quæ operando incipit?* Aliaquè verba proſequitur quæ ſupra afferebantur. Potiùs ergo intellexit ibi Auguſt., Deum operari dum priùs nobis tribuit exiguam voluntatem, cooperari verò dum addit magnam & validam: ideoquè dixit, *Cùm volumus & ſic volumus vt faciamus*, hoc eſt voluntate valida & efficaci, *nobiſcum cooperatur*. Quare vel inde habetur, gratiam operantem dici quoad primum motum indeliberatum voluntatis, cooperantem verò quoad actus deliberatos. Vel operantem quoad voluntatem ſimplicis complacentiæ, cooperantem verò quoad voluntatem abſolutam & efficacem. Vel operantem dici etiam quoad volūtatem efficacem in initio, cooperantem verò in perſeuerantia vſque ad perficiendum opus. Aliter addit Molina in Concord. diſp.40., operantem ibi intelligi vſque ad iuſtificationem, cooperantem à iuſtificatione vſque ad finalem perſeuerantiam: quia antea Deus operatur per ſe abſque merito condigno hominis, poſtea cooperatur cum homine condignè merente.

Potiùs vt ferri debet ad ſingulos noſtros actus.

Ex frequenti autem Auguſtini doctrina & loquendi modo in alijs locis, ac etiam aliorum Patrum, & Conciliorū, ſic debet hæc diuiſio in omni noſtro ſalutari opere intelligi & explicari. Quòd gratia operans dicatur, ratione cuius Deus ſolus & non ſimul cum humana voluntate operatur; cooperans verò, ratione cuius Deus ſimul cum noſtra voluntate concurrit. Ita ſanè D. Auguſt. paſſim dicere ſolet, in omni noſtro bono opere Deum operari in nobis & cum nobis; aliquid operari in nobis ſine nobis, ideſt ſine noſtro actiuo concurſu, & aliquid operari nobiſcum: & hinc ſumpta eſt hæc diuiſio gratiæ operantis & cooperantis. Similiter alij Patres Auguſtinum imitati. Gregor. lib.16. Moral. cap.10. aliàs 11., *Superna pietas*, inquit, *priùs agit in nobis aliquid ſine nobis, vt ſubſequente quoque noſtro libero arbitrio, bonum quod appetimus agat nobiſcum*. Bernard. lib. de Grat. & lib. arb. verſus finem, *Gratia ſic cum libero arbitrio operatur, vt priùs præueniat, poſtea comitetur, ad hoc vtique perueniens, vt liberum arbitrium ei deinceps cooperetur*. Sic etiam loquuti ſunt Proſper lib.2. de Vocat. gent. c.9. aliàs 16., Anſelm. in illud 1. Cor.15. *Gratia Dei mecum*, & alij ſæpè. Ac præſertim Concil. Arauſican. can.9. inquit; *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiſcum vt operemur operatur*. Et can.20. *Multa bona in homine fiunt quæ non facit homo, nulla verò facit homo quæ non præſtet Deus vt faciat homo*. Quæ omnia verba ſumpta ſunt ex Auguſt., & ita Concil. expreſſit gratiam operantem & cooperantem. Ac demum Concil. Trident. ſeſſ.6 cap.5. & can.4. ait, hominem vocari à Deo gratia præueniente, & liberè aſſentiri atque coope-

cooperari ipſi gratiæ: vbi in gratia præueniente demonſtrat gratiam operantẽ, in conſenſu & cooperatione hominis gratiam cooperantem.

Gratia operans abſtrahit à noſtro concurſu, cooperans importat noſtrum concurſum.

Iuxta hanc doctrinam dupliciter iam deſignari poſſunt gratia operans & cooperans. Vno modo paſſiuè: hoc eſt gratia operans illa quæ à ſolo Deo operante efficitur, cooperans verò quæ ſimul à Deo & à voluntate noſtra efficitur. Quo pacto gratia cooperãs eſt ipſemet conſenſus & actus noſtræ voluntatis, operans verò importat alia auxilia quæ à Deo in nobis infunduntur. Et hoc valde conſonat illi modo loquendi; Deus aliquid agit in nobis ſine nobis, & aliquid cum nobis; quædam ſunt dona quæ ſolus Deus efficit in nobis, & quædam quæ efficit ſimul cum nobis. Alio modo actiuè; hoc eſt gratia operans illa quæ ſola agit, & cooperans illa quæ ſimul cum voluntate noſtra agit. Hoc pacto gratia operans eſt ipſamet virtus diuina quatenus infundens nobis illa dona & auxilia, ad quæ non nos actiuè concurrimus: cooperans verò eadem virtus diuina quatenus efficit actus noſtræ voluntatis, itemquè omne aliud auxilium nobis intrinſecum, quod ſimul cum voluntate ad actum noſtrum concurrit. Vel gratia operans dicitur omne auxilium quatenus priùs natura conſideratum, tanquam eleuans noſtram voluntatem, & tanquam principium in actu primo præuium ad agendum; cooperans verò quatenus in actu ſecundo cum voluntate coagens. Et hoc præſertim modo explicant Molina in Concord. diſp. 37. 38. & 40. & Vaſquez hìc diſp. 185.

Vel ſumẽdo quẽcũque noſtrũ concurſũ, vel propriè liberum.

Et rurſus iuxta has explicationes, dupliciter adhuc intelligi poteſt gratia operans abſque noſtro concurſu. Vno ſcilicet modo, ad quod homo prorſus nil agat, ſed merè paſſiuè ſe habeat. Et hoc pacto gratia operans complectetur ſolùm habitus nobis infuſos, aliamuè ſimilem qualitatem loco habituum: cooperans verò complectetur non ſolùm omnes actus liberos noſtræ voluntatis, ſiue elicitos ſiue imperatos, ſed etiã primos motus indeliberatos & cogitationes præuias intellectus: putamus enim hos etiam actus effici vere à noſtris potentijs, & non à ſolo Deo vt putarunt quidam alij. Alio modo poteſt intelligi; quòd homo non agat liberè ac deliberatè. Et hoc pacto gratia operans, non verò gratia cooperans, complectetur dictas cogitationes intellectus & primos motus voluntatis. Et dicetur in his effectibus agere Deus ſolus, ſcilicet liberè; agere ſine nobis, ſcilicet liberè cooperantibus. Et inuenitur hic loquendi modus in ipſa Script. ad Roman. 7. *Non ego operor illud, ſed quod habitat in me peccatum*: ideſt primos motus prauos, non ego operor libero & humano modo, ſed illos operatur concupiſcentia fomes peccati (quamuis ad denotãdam realem & naturalem actionem dicat ibidem Apoſtolus, *Quod enim operor non intelligo, Quod odi malum illud facio*) Atque ad hanc rem hic ſanè loquendi modus magis conſonat Patribus & Concilijs: vt nempe dicatur homo operari ea ſolùm quæ liberè & humano modo agit: atque ita ipſi actus noſtri nõ liberi, ſpectent potiùs ad gratiam operantem quàm cooperantem. Quo tandem pacto gratia cooperans reperitur in illis ſolùm hominibus, qui pro ſua libertate conſentiunt: ad differentiam gratiæ operantis, quę reperitur in omnibus, ſiue conſentiant, ſiue non conſentiant.

Diuiſio gratiæ in præuenientẽ & ſubſequentẽ.

Iterum diuidit gratiam S. Thomas art. 3. in præuenientem & ſubſequentẽ. Ac planè diuiſionem intelligit de gratia gratum faciente communiter accepta ad iuſtificantem & auxiliantem. Et explicat penes effectus ipſius gratiæ, diſtinguens quinque effectus: primum vt anima ſanetur, ſecundum vt bonum velit, tertium vt efficaciter operetur quod vult, quartum vt perſeueret, quintum vt ad gloriam perueniat. Et ita docet, gratiam ſecundùm quemcunque priorẽ effectũ reſpectu poſterioris dici præuenientem, ſecundùm poſteriorem reſpectu prioris dici ſubſequentem. Porrò hæc diuiſio non ſolùm habetur ex D. Auguſt. lib. de Natura & grat. cap. 32. & alibi ſæpè, & ſic ex alijs Patribus: ſed etiam ex ſacra Scriptura, Pſal. 58. *Miſericordia eius præueniet me*, & Pſal. 22. *Miſericordia tua ſubſequetur me*: & ex oratione Eccleſiæ in Dominica 16. poſt

Pente-

Pentecoſt. *Tua nos Domine gratia ſemper & præueniat & ſequatur.*

Præcipuè ſpectat ad gratiā auxiliātem.

Solet & alijs modis per duas determinatas partes hęc diuiſio explicari, præſertim de gratia auxiliante. Vno modo, vt idem ſint gratia præueniens & ſubſequens, ac gratia operans & cooperans iuxta præcedentem diuiſionem: quia gratia operans præuenit noſtrum conſenſum, cooperans verò non quidem ſubſequitur eūdem conſenſum, ſed præuiam motionem dictam gratiæ operantis, & ideo vocatur etiam concomitans reſpectu noſtri conſenſus. Alio modo, vt gratia præueniens dicatur illa quæ præcedit meritum, ſubſequens verò quę conſequitur ex alio merito eius hominis cui tribuitur. Sic interdum loquutus eſt Auguſtinus: vt in Enchirid. c. 31., *Nolentem præuenit vt velit, volentem ſubſequitur ne fruſtra velit: Oramus pro inimicis noſtris vt miſericordia Dei præueniat eos, oramus autem pro nobis ut miſericordia eius ſubſequatur nos.* Item alio modo, vt gratia præueniens dicatur illa quæ pręcedit iuſtificationem, ſubſequens quæ conſequitur & datur ad perſeuerandum: Sic Fulgent. lib. 1. ad Monimum: *Præuenit impium vt fiat iuſtus, ſubſequitur iuſtum ne fiat impius; præuenit cæcum vt lumen donet, ſubſequitur videntem vt lumen teneat; præuenit eliſum vt ſurgat, ſubſequitur eleuatum ne cadat.*

Additur gratia comitans.

At verò Concil. Trident. ſeſſ. 6. c. 16. aliud tertium membrum in diuiſione gratiæ addere videtur, dicens: *Quæ virtus*, ſcilicet gratia, *iuſtorum opera ſemper antecedit, & comitatur, & ſubſequitur*: vbi diſtinctè aſſignat gratiam præuenientem, comitantem, & ſubſequentem. Quod ſic debet intelligi: vt gratia dicatur antecedere quatenus præuenit noſtrum conſenſum, & dicebatur gratia operans: dicatur comitari quatenus ei adiungitur noſter conſenſus, & dicebatur gratia cooperās: dicatur ſubſequi, quatenus Deus præbet facultatē & commoditatem perficiendi quod volumus, ſiue dat perſeuerantiam in bono, ſeu concedit illud quod petimus vel meremur. Quos etiam tres gradus indicauit Auguſt. lib. de Eccleſiaſticis dogmatibus cap. 21. dicens: *Initium ſalutis noſtræ Deo miſerante habemus, vt acquieſcamus ſalutiferæ inſpirationi noſtræ poteſtatis eſt, vt adipiſcamur quod acquieſcendo admonitioni cupimus, diuini eſt muneris.* Et ſimiliter lib. 1. ad Simplican. quæſt. 2 dum ait: *Aliter Deus præſtat vt velimus, aliter verò quod voluerimus; vt velimus enim & ſuum eſſe voluit & noſtrum, ſuum vocando*, hoc ſpectat ad gratiam præuenientem, *noſtrum ſequendo*, hoc ſpectat ad gratiam comitantem, *quod autem voluerimus ſolus præſtat, ideſt poſſe benè agere & ſemper beatè viuere*, hoc ſpectat ad gratiam ſubſequentem. Sed quia difficile apparet, ſolum Deum præſtare quod voluerimus, ſiquidem omne noſtrū velle fuit à Deo: ideo Vaſq. diſp. 185. num. 32. explicat, illud verbum, *voluerimus*, non debere accipi de præterito, ſed de futuro, vt ſenſus ſit, ſolus Deus præſtabit vt poſtea velimus, ideſt quantum ad ſuam gratiam operantem. Sed certè, cum Auguſt. dicat, *Aliter Deus præſtat vt velimus, aliter quod voluerimus*, non poteſt ſic intelligi, ſiue hoc verbum ſumatur de præterito, ſiue de futuro. Sed ſenſus apertus eſt, non accipiendo ly *quod* pro aduerbio, ſed pro relatiuo: ideſt ſolus Deus præſtat illud quod voluerimus, illud beneficiū illud, donum, quod ab eo voluimus, deſiderauimus: vt ipſe manifeſtè expreſſit, *poſſe benè agere & ſemper beatè viuere.* Atque hæc inquam in hac partitione eſt gratia ſubſequens. De qua etiam Hieronim. Dialogo 3. cont. Pelagian., *In Domini poteſtate eſt, vt id quod cupimus, quod laboramus ac nitimur, illius ope & auxilio implere valeamus.* Et Chryſoſt. homil. 12. in Epiſt. ad Hebræos, *Noſtrum eſt eligere & velle, Dei autem eſt efficere & ad perfectionē perducere.* Et Fulg. eod. lib. ad Monimum, *Deus donat gratiam, vt homo præeunte miſericordia bonū velle incipiat, & ſubſequente bonum quod vult facere valeat.*

Diuiſio gratiæ auxiliantis in excitātem & adiuuantē.

Alia celebris apud recētiores Theologos, licèt apud D. Tho. & alios antiquiores intacta, auxiliantis gratiæ diuiſio eſt, in excitantem & adiuuantem. Quamuis enim adiuuare & auxiliari in rigore verborum videantur confundi, ſicut adiutorium & auxilium: tamen in re, ſub genere auxiliantis gratiæ tales

ſpecies

ſpecies diſtinguuntur, quæ excitans & adiuuans appellantur. Habeturquè ſatis clarè ex D. Auguſt. pluribus in locis: præſertim lib. 2. de Peccator. merit. & remiſſ. cap 18., dum ait: *Quòd ad Deum nos conuertimus, niſi ipſo excitãte & adiuuante non poſſumus*. Expreſsè etiam ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. dicente: *Vt per eius excitantem & adiuuantē gratiam, ad conuertendum ſe ad ſuam iuſtificationem, eidem gratia liberè aſſentiendo & cooperando, diſponantur*. Colligi quoque videtur ex Sacra Scriptura: nam Apocal. 3. *Ego ſto ad oſtium & pulſo*, & ad Epheſ. 5. *Surge qui dormis & exurge à mortuis & illuminabit te Chriſtus*, denotatur gratia excitans: & ad Roman. 8. *Spiritus adiuuat infirmitatem noſtram*. & & ſepè in Pſalmis vbi dicitur Deus nos adiuuare, denotatur gratia adiuuans: niſi ſumatur generaliter pro gratia auxiliante complectente ſimul excitantem.

Hanc ergo diuiſioné, Vaſq. hîc d. 185. & Molina in Concord. diſp. 38. cum gratia operante & cooperante ita confundunt, vt dicant, eandem realiter gratiam, ſcilicet piam cogitationem, conſideratam priùs natura ante voluntatis conſenſum, vocari operantem & excitantem, quatenus verò ſimul cum libero arbitrio concurrentem in actu ſecundo, vocari cooperantem & adiuuantem. Probatquè Molina ex Concil. Trident., quod videtur eandem gratiam appellare excitantem & adiuuantem, ſicut etiã præuenientem. At Suarez. in Opuſc. lib. 3. de Auxilijs cap. 4. & 5., ita confundit gratiam excitã[t]em & adiuuantẽ cum operante & cooperante, vt dicat, piã cogitationem ex parte intellectus eſſe gratiam operantem & excitantem, moraliter alliciendo voluntatem ad conſenſum, auxilium verò eleuans voluntatem, & ſimul cùm ea phyſicè concurrens ad actum, eſſe gratiam cooperãtem & adiuuantem. Sed de gratia operante & cooperante nos ſatis antea diximus: modò ſupereſt ſolùm aſſignare quid per gratiam excitantem & adiuuantem intelligi debeat.

Gratia excitans ſe tenet ex Propriè ergo gratia excitans dicetur ipſa cogitatio in intellectu immiſſa à Deo: cum qua etiam debet adiungi primus motus indeliberatus voluntatis cõtingens in eodem ordine, ſiue etiam vnus actus deliberatus voluntatis quatenus inducens ad alium ſequentem, ac demum ſi quis affectus partis ſenſitiuæ immittatur à Deo ad alliciendã & inclinandam ſuauiter voluntatem. *parte intellectus, adiuuans ex parte voluntatis.* Gratia adiuuans dicetur auxilium eleuans voluntatem, ſupplens inſufficientiam eius, & concurrens phyſicè ad eliciendum actum ſalutarem ac ſupernaturalem. Hæc ſanè explicatio conſonat cum ijſdem nominibus gratiæ excitantis & adiuuantis. Videtur planè de mente D. Auguſtini, qui paſſim in ſuis libris, & ſpecialiter in allegato de Peccator. merit. & remiſſ. cap. 17. præcedenti & cap. 19. ſequenti, perſpicuè declarat neceſſitatem diuinæ gratiæ, tum penes piam cogitationem in intellectu, tum penes auxilium in voluntate: quare dum cap. 18. coniunctim nominauit gratiam excitantem & adiuuantem, planè hæc duo nomina pro his duabus partibus auxiliantis protuliſſe videtur. Congruit etiam verbis Concilij Trident., dum diſtinctè nominauit excitantem & adiuuantem gratiam, quam quidem vtranque ſub nomine præuenientis includebat, quia verè vtraque eſt præueniens. Et vtrique aptiſſimè correſpondent illa verba ſequentia, *Eidem liberè aſſentiendo & cooperando*. Quamuis enim indifferenter dici ſoleat, hominem conſentire & cooperari diuinę gratiæ, quæcumque ea ſit: tamen vocabulorum proprietatem ſpectando, vtique magis propriè dicitur quis conſentire ſuadenti & exhortanti, cooperari verò alteri phyſicè efficienti & iuuanti: hac ergo conſideratione Concil. dicere voluit, hominem conſentire gratiæ excitanti, cooperari gratiæ adiuuanti. Ac iterum cap. 6. vtranque gratiam diſtinctè repetit, *Excitati diuina gratia & adiuti*. Ac demum cùm re ipſa interueniat ac requiratur, tum pia cogitatio ex parte intellectus, tum auxilium eleuans ex parte voluntatis, optimè poteſt his duabus partibus hæc diuiſio excitantis & adiuuantis gratiæ adaptari. Et de hac excitante gratia dixit Bernard. lib. de Grat. & lib. arbit., *Excitat arbitrium dum ſeminat cogitatum*. Et Proſper. lib. 2.

de Vo-

de Vocat.gent.cap.9.aliàs 26., cùm dixiſſet, Deũ ſolere ſuadere exhortationibus, mouere exemplis, terrere periculis, incitare miraculis; ſubdit, *Voluntatem noſtram his excitari præſidijs*. De gratia autem adiuuante debent intelligi quæcumque dicuntur, quòd Deus efficiat in nobis bonam voluntatem, & quòd naturæ vires per ſe non valent exercere actum vllum ſalutarem, & quòd conferuntur à Deo virtutes infuſæ ad actus ſupernaturales. Sicut & in prima parte quæſt. 12. dicebamus, requiri & a Deo infundi lumen gloriæ in intellectu ad exercendum actum beatificæ viſionis.

Poſtremò tandem ſupereſt celeberrima auxiliantis gratiæ diuiſio in ſufficiẽtem & efficacem. Quæ quidem concernit ipſum ſummum controuerſiarũ apicem. Ad quem quia vetitum eſt calamo ſcandere, hinc declinamus, donec à ſancta Sede Apoſtolica aditus permittatur. Et interim ad aliud genus gratiæ, quod dicebatur gratis datæ, in hac quæſtione diuertimus: & ad complementum totius tractationis, ad cauſas & effectus gratiæ in alijs ſequentibus quæſtionibus gradiemur.

SECTIO TERTIA.

Quid & Quotuplex ſit Gratia gratis data, ſiue quæ ad ſalutem alienam ordinatur.

GRatia gratis data, ex dictis eſſe videtur omne donum à Deo collatum alicui homini ad vtilitatẽ aliorũ, donum ſcilicet ſpectans ad ordinem ſupernaturalẽ, abſque alia limitatione. Et ita ſentit Suarez Prologom.3.cap.5. ad finem, vbi propterea inter gratias gratis datas, præter illas quas aſſignauit Apoſtolus, recenſet etiam Characterem ordinis, qui inſtitutus eſt ob ſpiritualia miniſteria, & datur ſacris miniſtris ob vtilitatem Eccleſiæ: & ſimiliter poteſtatem iuriſdictionis, præſertim in foro interno, quæ pariter ad ſpirituale commodum fidelium ordinatur. Et Lorca diſp.22.concedit, poteſtatem miniſtrandi Sacramenta, & Officia gubernationis quæ ſunt in Eccleſia, debere inter huiuſmodi gratias computari. Verùm, licèt poſſit quidem in hac amplitudine gratia gratis data explicari, atque ita in omnibus huiuſmodi miniſtris Eccleſiæ aſſignari: Tamen certè in communi loquendi more, non hoc ipſo dicuntur habere gratiam gratis datam, omnes Clerici qui aliquo ordine initiãtur, nec etiam omnes Sacerdotes ex hoc quòd habent poteſtatẽ conſecrandi & ſacrificãdi: nec itẽ Confeſſarij ex hoc quòd habent iuriſdictionem abſoluendi: & nec etiam Epiſcopi alijuè Prælati, eo quòd habeant aliam quamcumque iuriſdictionem in Eccleſia. Et alioqui omnis etiam rerum ſupernaturalium notitia, coniuncta cum habilitate alios inſtruendi vel ad bonum inducendi, eſſet vocanda gratia gratis data: & ſic omnes Concionatores alijquè viri in rebus ſacris eruditi, & qui alios edocẽt rudimenta fidei, & paſſim Fideles qui vel multum vel parum in hoc genere valent, & omnes etiam homines quatenus ex inſtitutione Chriſti habent facultatem conferendi verum & validum ſacramentum Baptiſmi, dici deberent præditi gratia gratis data. Quod tamen ſatis patet, eſſe præter communem huius nominis intelligentiam & acceptionem.

Propriè ergo & in rigore gratia gratis data eſſe videtur donum aliquod Dei excellens & extraordinarium, quod ad aliorum vtilitatem & ſalutem alicui cõceditur, donum ſuperans & excedens ordinariam & conſuetam hominum facultatem, quod non poſſit humana induſtria & diligentia comparari & procurari, ſed ex peculiari diuina diſpoſitione aliquibus diſpenſetur. Ita quidem videntur hoc nomen accipere Theologi & Fideles communiter. Et ita planè S. Thomas hac quæſt. art. 1. expreſſit: *Huiuſmodi donum vocatur gratia gratis data, quia ſupra facultatem naturæ, & ſupra meritum perſonæ, homini conceditur*. Et conſequenter art. 4. vbi explicat ſingulas gratias gratis datas, in ſolut. ad 1. aduertit, non ſic appellari niſi illa beneficia quæ excedunt facultatem naturæ, *Sicut*, inquit, *quòd prædicator abundet*

Gratia gratis data, eſt Dei donũ excellens, & excedens humanã induſtriam

abundet ſermone ſapientia & ſcientia: & in ſolut. ad 2., non vtcunque fidem vocari gratiam gratis datam, *ſed ſecundùm hoc quòd importat quandam ſupereminentem certitudinem fidei, &c.* Atque hoc ipſum ſatis colligitur ex illis verbis Apoſtoli, dum de gratijs gratis datis dixit, *Hæc omnia operatur vnus & idem ſpiritus diuidens ſingulis prout vult*: operatur ſcilicet excellenti & extraordinario influxu, prout ipſe vult, non prout homines ſua induſtria procurare poſſunt. Itaque neque communes facultates hominum & fidelium quibus iuuare poſſunt ad aliorum ſalutem, nec ſpecialiter Character & poteſtas ordinis ad miniſtrandas res ſacras, nec poteſtas iuriſdictionis in miniſtris Eccleſiæ, vt pote in Prælatis ſæcularibus & regularibus, in Curatis, Confeſſarijs, & ſimilibus, debet propriè inter huiuſmodi gratias computari. Et ſic notauit Valentia quæſt. 3. de Gratia puncto 1., & Bellarm. lib. 1. de Grat. & lib. arb. c. 10. Aſſignantquè hanc rationem: quia hæc poteſtas poteſt noſtra induſtria comparari, dum poſſunt homines ſi velint in Eccleſia ritè ſacris initiari, & ad alios etiam gradus Hierarchiæ Eccleſiaſticæ aſpirare: & iam ab ipſa Eccleſia ſacri ordines & gradus ſucceſſiuè alijs & alijs conferuntur.

Poteſt eſſe per modũ habitus permanentis, aut motionis tranſeuntis.

Rurſus quæri poteſt etiam in communi de gratia gratis data, num ſit donum in ſubſtantia ſua ſupernaturale, vel ſolùm quoad modum & finem, detur modo ſupernaturali, & ordinetur ad finem ſupernaturalem. Item num ſit donum permanens & habituale, vel ſolùm per modum tranſeuntis & actualis motionis. Et pro vtroque extremo referri poſſent ſuæ opiniones. Sed certè nullum ex his extremis verificatur. Nã nec oportet, omnem gratiam gratis datam eſſe donum in ſubſtantia ſupernaturale, nec eſſe ſolùm quoad modum aut finem. Non oportet, omnem eſſe donum habituale, nec eſſe ſolùm per modum tranſeũtis motionis. Sed cùm variæ & valde diuerſæ ſint inter ſe, huiuſmodi gratiæ gratis datæ, benè poteſt eſſe, vt quædam vno, quædam alio pacto ſe habeant. Quod proinde pro earũ varietate & conditione diſcernendum erit.

Nouẽ gratiæ gratis datæ ab Apoſtolo recenſentur.

Iam ergo vt determinentur quot & quæ ſint gratiæ gratis datæ: deſumuntur ex Apoſtolo 1. ad Corinth. 12., & à S. Thoma art. 4. alijſquè Theologis communiter explicantur. Cùm itaque præmiſiſſet Apoſtolus, *Diuiſiones gratiarum ſunt, idem autem Spiritus*, & addidiſſet, *Vnicuique datur manifeſtatio Spiritus ad vtilitatem*, in hoc aſſignans rationem & finem harum gratiarum, ſcilicet ſalutem proximi, illas conſequenter enumerat dicens: *Alij quidem per Spiritum datur ſermo ſapientiæ, alij autem ſermo ſcientiæ ſecundùm eundem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu, alij gratia ſanitatum in vno Spiritu, alij operatio virtutum, alij prophetia, alij diſcretio ſpirituum, alij genera linguarum, alij interpretatio ſermonum.* Vbi diſtinguũtur nouem huiuſmodi dona. Cuius diuiſionis ſufficientiam, & ſingularum partium ſenſum, ſic explicat S. Thomas art. 4. Tria requiruntur ad hoc vt vnus poſſit alios in via ſalutis inſtruere ac dirigere: nempe quòd habeat plenam notitiam diuinorum, quòd poſſit conuenienter exprimere & proferre quæ nouit, quòd poſſit efficaciter probare & confirmare quę dicit. Debet autem in cognoſcendo ante omnia ſcire principia, & ad hoc ponitur fides: debet ſcire principales concluſiones, quæ ſunt de rebus diuinis, & ad hoc ponitur ſermo ſapiẽtiæ: debet etiam ſcire effectus & exẽpla in rebus humanis, & ad hoc ponitur ſermo ſcientiæ. Debet rurſus in loquendo poſſidere idioma in quo poſſit intelligi, & ad hoc ponitur donum linguarum: debet manifeſtare ſenſum eorum quæ dicit, & ad hoc ponitur interpretatio ſermonum. Tandem ad comprobandum ea quæ dicit, debet facere opera miraculoſa in curandis corporibus, & ad hoc ponitur gratia ſanitatum: vel alia miracula demonſtrantia diuinam potentiam, & ad hoc ponitur operatio virtutum: debet manifeſtare quæ à ſolo Deo ſciuntur, vt pote futura contingentia, & ad hoc ponitur prophetia: vel occulta cordium, & ad hoc ponitur diſcretio ſpirituum.

Poſtea in 2. 2. tractãs S. Thomas de ſingulis his gratijs gratis datis in ſpecie, nempe quæſt. 171. & quibuſdam ſequẽ-

tibus

tibus, aliter diſtribuit: nempe ſub prophetia includit omnem gratiam ſpectantem ad cognitionem, fidem, ſapientiã, & ſcientiam, diſcretionẽ quoque ſpirituum. Pro gratia in loquendo, præter genera linguarum, reponit ſub vno genere ſermonem ſcientiæ & ſapientiæ, prætermiſſa interpretatione ſermonum, quam quæſt.76.art.2.ad 4.reducit etiam ad prophetiam. Pro gratia in probando per opera quæ dicuntur, ſub vno miraculorum genere includit gratiam ſanitatum & operationem virtutum.

Videtur aſſignatio adæquata. Medina verò hac q.art.4.dubitat,nũ diuiſio & enumeratio Apoſtoli ſit adęquata,quæ omnes gratias gratis datas penitus complectatur. Vnde ait: *Quanquam diligentiam & acumen D. Thomæ in hac parte veneror & exoſculor; ſuſpicor tamen, quòd D. Pauli propoſitum non fuit, omnes gratias gratis datas enumerare; ſed ſatis habuit, præcipuas commonſtrare.* Et ita Suarez, vt vidimus, alias gratias ſub hoc genere addebat. Benè tamen defendi poteſt, diuiſionem & aſſignationem Apoſtoli eſſe adæquatam. Non enim videtur inueniri aliud donum huius generis, quod non in illis numeratis ab Apoſtolo includatur. Et quæ Lorca & Suarez addebant, iam diximus non debere inter huiuſmodi gratias computari. Potiùs admittendum eſt, potuiſſe diuiſionem illam per pauciora membra tradi, colligendo plura ex illis nominibus in vnum caput: vt fecit D. Thomas in 2.2. At ex alia parte poterat etiam diuiſio in plura membra tradi, diuidendo vnum ex illis nominibus ſeu generibus in plures partes. Inter hæc autem, ſatis commoda & opportuna eſt, diuiſio eo modo quo ab Apoſtolo tradita fuit. Et ideo eam per ſingula membra aliquanto exactiùs operepretium eſt explicare: eodemque ordine quo ab Apoſtolo hæc gratiarum genera propoſita ſunt.

SECTIO QVARTA.

De Singulis Gratijs gratis datis.

Sermo ſapientiæ & Sermo ſcientiæ. SErmo ſapientiæ & ſermo ſcientiæ accipiuntur hoc loco à D.Thoma pro dono cognitionis internæ, quod Deus confert certis hominibus de rebus ſacris, intelligendo vtique inſignem & excellentem cognitionem, & intelligendo quatenus talis cognitio à Deo confertur & ordinatur ad finem vtilitatis & ſalutis aliorum, qui inſtruendi ac dirigendi erunt. At 2.2. q.177. accipiuntur potiùs pro dono loquutionis externæ, quod ſcilicet Deus quibuſdam in excellenti gradu confert ad hoc vt aptè & efficaciter alijs imprimãtur & perſuadeantur, quæ ad eorum ſpectant ſalutem. Sed optimè dici poterit, vtraque partem, ſcilicet cognitionis & loquutionis, ſub hoc gratiæ genere comprehendi. Ed id totum planè denotatur illis terminis complexis, quibus Apoſtolus hanc rem nominauit, *Sermo ſapientiæ, Sermo ſcientiæ*: vbi coniungitur loquutio ſimul & cognitio. Et ſic etiam S. Tho. hoc loco accepit cognitionem vt refertur ad loquutionem, & alio loco loquutionẽ vt procedit ex cognitione. Et quidem hoc totum eſt donum quod requiritur ad aliorum vtilitatem: quia ſola cognitio iuuaret ſolum illum cui ineſt, non autem alios: apta autem & idonea loquutio, non niſi per vim cognitionis haberi poteſt.

Quomodo differant. Diſcrimen verò inter ſermonem ſapientiæ & ſermonem ſcientiæ, ſic videtur aſſignare Chryſoſtomus in Epiſt.1. ad Corinth. homil.6., vt ſermo ſcientiæ ſpecialiter denotet donum cognitionis internæ, & ſermo ſapientiæ donum loquutionis exernæ. Sed hic diſtinguendi modus, nec conſonat ipſis nominibus, nec ſufficienter diſcernit duas gratias. S. Thomas ergo hoc loco diſtinguit, referendo ſapientiam ad res ſublimiores ac diuinas, ſcientiam verò ad res inferiores & humanas, penes effectus & exempla: prout nempè aliàs

apud Philoſophos ipſos diſtingui ſolent ſignificata horum nominum, ſapientiæ & ſcientiæ. At in alio loco 2.2. non videtur hæc duo diſtinguere, ſed veluti ſub vna ſermonis gratia ſapientiam & ſcientiam coniungere. Sed tamen in ipſo diſcurſu articuli primi conſiderauit, loquutionem doctoris poſſe conferre, vel ad inſtruendum intellectum alterius, vel ad mouendum affectum per delectationem & amorem. Sic ergo poterunt hæc duo diſtingui, vt ſermo ſcientiæ per ſe referatur ad inſtruendum intellectum audientium, & ſermo ſapientiæ ad mouendum affectum. Simili nempe modo, quo antea quæſt. 68. inter dona Spiritus ſancti in vnoquoque diſtinguebamus, ſcientiam ex parte intellectus, & ſapientiam ex parte voluntatis. Et ita facto ipſo conſtat, quoſdam magis excellere ac præualere ad edocendam ac inſtruendam mentem, quoſdam magis ad alliciendam & inclinandam voluntatem: illos ad illuminandum intellectum, hos ad inflammandum affectum.

Quomodo conſiſtat in habitu permanẽte & motione trãſeũte. Et debet vtraque hæc gratia conſtitui, partim in dono permanenti habituali indito menti doctoris, tum in cognoſcendo res tum in habilitate & promptitudine loquendi & exprimendi quæ nouit; partim in præſentanea & actuali aſſiſtentia Spiritus ſancti per modum auxilij & motionis tranſeuntis, tum in dirigendo & gubernando mentem ac linguam eius, tum etiam in illuſtrando & inflectendo animum audientium ad doctrinam & perſuaſionem miniſtri loquentis: Totum hoc enim poteſt includi ſub huiuſmodi gratia gratis data, in qua aliqui ex Dei dono excellunt. Sic etiam dicetur hoc donum partim conſiſtere in aliquo Dei effectu in ſubſtantia ſua ſupernaturali; & partim in aliquo effectu, quamuis in ſubſtantia naturali, tamen collato modo quodam ſupernaturali, & relato ad finem ſupernaturalem.

Gratia fidei explicatur per quandam eius excellentiam. Gratia fidei explicatur hoc loco à D.Thoma in corpore & ad 2. articuli 4. penès excellentem ac supereminentem certitudinem de myſterijs fidei, qua certitudine redditur homo valde idoneus & promptus ad inſtruendos alios de rebus fidei. Et ſic diſtinguit fidem quatenus gratiam gratis datam, à fide quatenus virtute Theologica ſpectante ad ordinem gratiæ gratum facientis. Quia autem abſolutè ex ratione ſua fides infuſa eſt certiſſima ex parte obiecti: debet intelligi hæc excellentia certitudinis ſpecialis in quibuſdam hominibus, quoad certitudinem quæ vocatur ex parte ſubiecti, hoc eſt de inſigni quadam alacritate in credendo, & tali firmitudine mentis, vt nec per modum motus indeliberati aut cuiuſuis tentationis vlla vacillatione aut formidine perturbetur. Multum enim confert hæc fidei veluti fortitudo, ad feruenter & validè prædicandam alijs fidem. Sic etiam Caietanus 2.2. quæſt. 178. art. 2. circa ſolut. ad 5., & Anſelmus & Gloſa interlinealis ſuper locum Pauli, fidem explicant fidei conſtantiam: qua ſcilicet quis, ſiue in occaſione confeſſionis fidei, ſiuè alias factis & verbis, mente imperterrita, & vultu adamantino, vt dixit olim Dominus ad Ezechielem, audacter & animosè profiteatur & extollat fidem: ſicut legimus præſertim de tot ſanctis Martyribus. Licet enim perſeuerantia fidei, quatenus vnicuique neceſſaria ad ſalutem, ſpectet ad ordinem gratiæ gratum facientis: tamen talis conſtantia, quatenus multum valet ad perſuadendam alijs fidem, vt ſæpè factum eſt, rectè computari poteſt inter gratias gratis datas, ad aliorum ſalutem ordinatas. Vel etiam addi poteſt, intelligi euidentiam diuinæ reuelationis, quæ quidem euidentia dici præſertim poteſt fuiſſe conceſſa quibuſdam primis fidei prædicatoribus & Eccleſiæ principibus, vt Apoſtolis in lege gratiæ, Moyſi in lege ſcripta, & Adamo in lege naturæ, vt tractabimus 2.2. ſuo loco de fide. Et in Chriſto, præter ſcientiam beatam, huius loco fuit ſcientia infuſa, prorſus euidens, vt tractabimus 3. par. de ſcientia Chriſti. Maximè enim conferebat illa euidentia apud primos illos quibus fiebat diuina reuelatio, ad inducendos alios ad fidem. Sicut dicebat Ioannes Epiſt. 1. cap. 1., *Quòd fuit ab initio, quod audiuimus, quod vidimus oculis noſtris, quod perſpeximus, & manus noſtra contrectauerunt de verbo vitæ, teſtamur*

mur & annunciamus vobis &c. Atque ita patet, hanc gratiam fidei importare tum auxilia & motiones actuales, tum habitum permanentem, ordinis in ſubſtantia ſupernaturalis.

Ab alijs explicatur per ſermonem fidei.

Aliqui etiam explicant hanc gratiam fidei, ſimili modo quo gratiam ſapientiæ & ſcientiæ, ſcilicet per excellentem habilitatem & promptitudinem ad explicandas & perſuadendas res fidei. Et approbat Suarez Prol.3. de Grat.c.5. Verùm hoc pacto debuiſſet potiùs vocari ſermo fidei, ſicut vocabatur ſermo ſapiētiæ & ſermo ſciētiæ. Sed hæc ipſa habilitas ad explicādas & perſuadēdas res fidei, includebatur ſub dicta gratia ſermonis. Et ita quidem expreſsè notauit D. Thom.2.2.q.177.art.1.ad 4. *Quòd aliquis fidem ſuā alijs cōmunicet, fit per ſermonem ſcientiæ ſiue ſapientiæ.* Idquè Auguſtini auctoritate confirmat. Et concludit, *Ideo non oportuit quòd Apoſtolus poneret ſermonem fidei, ſed ſufficit ponere ſermonem ſcientiæ vel ſapientiæ.*

Vel per fidem miraculorum.

Rurſus aliqui explicant per fidem quæ dicitur fides miraculorum, & eſt fiducia quam habent Sancti ad facienda miracula. De qua dictum videtur Matth.21., *Si habueritis fidem & non hæſitaueritis, & monti huic dixeritis tolle & iacta te in mare, ita fiet*, & 1.Cor.13. *Si habuero omnem fidem ita vt montes transferam.* Et hanc explicationem approbat Vaſquez hoc loco art.4. Et aliqui tribuunt D. Thomæ 2.2.q.178. art.1.ad 5. Verùm fides in hac acceptione videbatur potiùs includi in alia gratia gratis data, nempe operatiua miraculorum. Neque D. Thomas ibi ab hac gratia diſtinguit fidem miraculorum, ſed potiùs ipſam fidem myſteriorum, quam quidem inter gratias gratis datas, vtroque loco conſtituit penes cognitionem.

Vel per fidem particularium reuelationum.

Aliqui demum explicant gratiam gratis datam fidei, penes priuatas reuelationes, quæ interdum aliquibus fiunt, vt reuelationes factæ B. Birgittæ, & aliæ plurimæ. Datur enim à Deo gratis pro ſuo beneplacito hæc reuelationum gratia. Et ad vtilitatem Eccleſiæ ſolent ordinari, & non ſpectant ad fidem Catholicam vniuerſalem, ſed ad fidem quandam priuatam; & ſic erit quædam gratia gratis data. Sed tamen concedendo hoc totum, videbatur hæc tota gratia includi ſub gratia prophetiæ; nam prophetia fit per huiuſmodi reuelationes diuinas: vel ex parte ſub alia etiam gratia quæ nominatur diſcretio ſpirituum, iuxta explicationem infra tradendam.

Gratia ſanitatū & Operatio virtutum.

Sequitur Gratia ſanitatū, & Operatio virtutum, quæ quidem tanquam diſtinctæ ab Apoſtolo numerātur, vt ſatis patet illo modo loquendi, *Alij gratia ſanitatum, alij operatio virtutum.* Et ita quidem diſtinctè explicat D. Thomas hoc loco. Sed per modum vnius gratiæ operatiuæ miraculorum. de illa tractat 2.2. q.178. Non tamen negat diſtinctionem quam hoc loco aſſignauit: quinimò, eam denuo confirmat ibi art.1.ad 4. Explicat ergo, per vtranque partem intelligi poteſtatē faciendi miracula: quæ ſanè eſt inſignis Dei gratia gratis data, ad vtilitatem hominum ordinata.

Non conſiſtit in poteſtate propria, ſed in aſſiſtentia Dei.

In communi autem de hac poteſtate faciendi miracula, putandum non eſt, eſſe facultatem infuſā à Deo, intrinſecam in homine, qua homo poſſit talia opera ſupra ſuam naturam efficere. Quinimò D. Thomas 2.2. quæſt.178. art.1. ad 1. ita de hoc pronunciauit: *Impoſſibile eſt, quòd principium operandi miracula, ſit aliqua qualitas habitualiter manens in anima.* Sed ſatis eſt aſſiſtentia diuina, qua in ſingulis caſibus quando expedit miracula fiant. Item neceſſe non eſt, vt homo per modum cauſæ phyſicæ, ſiue tanquam inſtrumentum eleuatum a Deo, vera ſua actione efficiat miraculum. Sed ſatis eſt, quòd homo ſit tantùm cauſa moralis, ſcilicet ad cuius nutum Deus ipſe immediatè miracula faciat. Siue hic hominis nutus ſit ſolùm per modum petitionis ad Deū, ſiue etiam per modum imperij & iuſſionis erga res ipſas creatas. Quod quidem partim patet ex dictis à nobis 1. par. quæſt.47., & totum patebit magis 3.par. quæſt.13. circa miracula Chriſti.

Quomodo hæc duplex gratia differat.

Iam, ad diſtinctionem illius duplicis gratiæ, ſanitatum & virtutum, Vel miracula conſiſtunt in ſanandis corporibus, in quo ſanè genere ſunt frequentiora & ab indigentibus exoptata: & circa hæc nominatur gratia ſanitatum, & iterum in eodē capite Apoſtoli gratia curationum. Vel conſiſtunt in alijs prodigioſis operibus, vt cùm Moyſes

diuiſit mare, Ioſue fecit ſtare ſolem, Petrus morti dedit Ananiam & Saphirã, Gregorius Thaumaturgus montem tranſtulit: & circa hæc nominatur operatio virtutum. Redditquè rationem diſtinctionis inter has duas gratias S. Thomas: quia cùm gratiæ gratis datæ ordinentur ad vtilitatem & ſalutem hominum, prior affert vtilitatem & ſalutem corporibus, altera verò oſtendit ſolùm diuinam potentiam, & ſic valet ad confirmandam fidem, & ad vtilitatẽ ac ſalutem animæ. Vbi non vtique negat, priorem etiam valere ad hunc effectum, ſed addit potiùs illam aliam vtilitatem. Imò, quia gratiæ gratis datę maximè aſſignantur ad vtilitatem & ſalutem ſpiritualem hominum: intelligendum adhuc erit, quòd gratia ſanitatum non ſolùm iuuat ad ſalutem ſpiritualem cõfirmando fidem & oſtendendo diuinam potentiam: ſed etiam quatenus confert corporalem illam vtilitatem, multum valet ad animos demulcendos & inclinandos, mediante tali beneficio, ad Dei obſequium & amorem, & ita ad vtilitatem & ſalutem ſpiritualem animæ. Sed nec etiam ex alia parte negare potuit S. Thomas, operationem quoque virtutum ſæpè multum conferre ad vtilitatẽ & incolumitatem corporalem. Nam cum Moyſes diuiſit mare, liberauit totũ populum de perſequutione Pharaonis: & cùm eduxit aquam de petra, & impetrauit manna de cœlo, nutriuit potu & cibo populum: & ita paſſim inuenitur in alijs huiuſmodi miraculis. Itaq. ad sũmũ in priori gratia conſideratur illa ſpecialis vtilitas curationis à morbo corporali. Et conuenienter potuit diſtinctè nominari, quia vt dicebamus, res eſt frequentior, & ſolet ab hominibus exoptari ac poſtulari.

Alia quædam differentia proponitur.

Aliam differentiam cogitauit Suarez Prologom. 3. de Grat. cap. 5., quòd gratia ſanitatum ſolet interdum permanenter & per modum habitus aliquibus cõcedi, operatio verò aliarum virtutum ſolùm tranſeũter pro certis occaſionibus. Permanenter tamen explicat, non per formam phyſicam, ſed per moralẽ promiſſionem Dei, qua ſtatuit ſẽper ad pręces vel iuſſionem alicuius conferre ſanitatem. Sed quia hoc modo, etiam operatio virtutum videtur fuiſſe conceſſa Apoſtolis, ſicut & antea Moyſi. differentiam reducit ad hoc; quòd non fuerit ſic deinceps conceſſa alijs Sanctis in Eccleſia, ſcilicet poſt ſufficienter fundatam fidem; ſed benè gratia ſanitatum, ſcilicet ad ſubſidium humanæ indigentiæ. Verùm, cùm adhuc conſtet, ſucceſſiuè ab alijs Sãctis facta eſſe inſignia miracula, non ſolùm in conferenda ſanitate, ſed in patrandis alijs operibus prodigioſis; non ſatis apparet quare hæc gratia dicatur tantùm data per modum tranſitus, gratia verò ſanitatum per modum permanentiæ. Ad ſummum ergo hæc differentia reduci poteſt ad hoc, quòd frequentiùs facta ſunt miracula in conferenda ſanitate, quàm in alijs operibus: quod iam in ſuperiori differentia appoſitum erat. Et hoc non ſolùm verificatur apud alios Sanctos deinceps exiſtentes in Eccleſia, ſed etiam apud ipſos Apoſtolos & primos prędicatores fidei, vt ex Eccleſiaſticis hiſtorijs ſatis compertum eſt.

Alia melior differentia additur.

Alia tamen differentia ſic poſſet aſſignari: Quòd Sancti ſuis præcibus & meritis non ſolent impetrare ſolùm ea quæ ſint expreſsè miracula, ſed plurima etiam Dei beneficia, quæ ſine expreſſo miraculo poſſunt ac ſolent à Deo concedi. Et ſic ſæpè nos ipſi ſub Sanctorum inuocatione petimus à Deo ſanitatem nobis aut alijs ægrotis, & piè confidimus illorum interceſſione obtinere, ac putamus obtinuiſſe, abſque eo quòd appareat expreſſum miraculum: quia nẽpe poteſt Deus cauſas ipſas naturales ita attemperare & combinare, ita etiam mouere mentes hominum ad ſic vel aliter operandum, vt inde conſequatur cõcupitus effectus. Hinc in informationibus quæ capiuntur pro canonizatione Sanctorum, ſolerter diſcutitur, quæ ſint vera miracula, & quæ ſint beneficia illorum præcibus obtenta, quę communi vocabulo appellantur gratiæ receptę. Et pro huiuſmodi etiam gratijs ac non ſolùm pro expreſſis miraculis, appenduntur tabellæ aliuè ſigna apud Sanctorum imagines, in teſtimonium beneficij & monumẽtum gratitudinis. Dumquè aliquis Sanctus eſt valde efficax apud Deum ad impetranda huiuſmodi bene-

beneficia, & in hoc videatur excellere; rectè hæc eius efficacia & poteſtas dici poterit quædam gratia gratis data. Et aliqui particulares Sācti a Fidelibus reputantur velut ſpecialiter aduocati ad certos morbos depellēdos, & certas ſanitatis gratias obtinendas. Hoc ergo pacto diſtingui poterit vna gratia gratis data ad operanda miracula, quæ dicitur operatio virtutum; & altera ad impetranda dicto modo talia beneficia, quæ dicatur gratia ſanitatum. Fatendumquè vltro eſt, hanc impetrationem non ſolùm valere ad ſanitatem in morbis, ſed ad alia etiam beneficia, vtpote ad ſedandas tēpeſtates in mari, ad auertēdas procellas in aere, ad abundantiā frugum in terra, ad proſperitatē in itinere alijſq. negotijs, ad euadendaquè alia pericula. Sed tamen à parte principaliori & notiori nūcupari potuit gratia ſanitatū.

Prophetia pluribus modis cōmunicatur à Deo.

De prophetia notauit hoc ſolùm S. Thomas hoc loco, eſſe manifeſtationem de contingentibus futuris, quam Deus alicui concedit, vt ſcilicet ipſe Propheta in ſe cognoſcat, & alijs prædicere valeat, quæ contingenter futura ſunt, quæ alioqui per naturæ vires & ordinaria media præſciri non poterant. At poſtea 2. 2. copiosè ſatis de prophetia diſſeruit, nempe quæſt.71. & quinque ſequentibus. Sumitquè ibi prophetiam magis amplè quàm hoc loco, vt ſupra notauimus. Quantum autem ſufficit ad præſentem tractationē de gratijs gratis datis, poteſt pluribus modis à Deo cómunicari prophetica cognitio. Vno modo per euidentiam rei, quæ dicetur ſciētia infuſa: & hoc ſanè modo Chriſtus futura cognouit, & habuit excellentiſſimam gratiam prophetiæ. Alio modo per ſuā reuelationē & atteſtationē cum euidētia talis reuelationis: & hoc modo dicetur Propheta habere euidentiam rei in atteſtante: & putamus fuiſſe interdum prophetiam hoc modo conceſſam. Alio tandem modo per reuelationem cum obſcuritate eiuſdem reuelationis, ſicut communiter habetur ipſa fides: & tunc oportet, vt Propheta diſpiciat ſigna ſaltem credibilitatis, ad hoc vt prudenter credat reuelari ſibi rem à Deo, & tutò poſſit alijs nomine Dei annuntiare quæ nouit.

Non tamē per modū habitus ad cognoſcēda omnia futura.

Non oportet autem, vt Deus ab initiò manifeſtet prophetæ, vel habituale lumē infūdat, quo is vel ex tunc vel deinceps poſſit futura cognoſcere & prædicere. Quin potiùs nulli hoc modo Deus donum prophetiæ conceſſit, niſi ſoli Chriſto, qui ab initio habuit ſcientiam infuſā omnium rerum, vt nunc ſupponimus. Sed alijs Prophetis, iuxta rerum occurentiā & opportunitatem Deus manifeſtabat quæ volebat. In hoc ſenſu S. Thomas ibi 2.2. quæſt.171. art.2. & alij Theologi pro certo docent, donum prophetiæ non eſſe habitum permanentem, ſed eſſe motionem tranſeuntem. Et patet manifeſtè ex ipſa Scriptura, in qua pro rerum occurrentia dicitur factum eſſe verbum Domini ad aliquem prophetam, factam eſſe manum Domini ſuper eum, Deū eſſe illi loquutum, & varijs modis manifeſtaſſe quæ volebat. Et Eliſeus 4. Reg.4. fatebantur, *Dominus celauit à me, & non indicauit mihi.* Erant tamen olim aliqui, quos alij viri conſulebant pro ſciendis rebus occultis, & propterea appellabant Videntes, & veluti profeſſione Prophetas, eo quod per miniſterium illorum, vel ad præces eorum, Deus frequenter ſoleret occulta manifeſtare: non verò quaſi illi habitualiter & permanenter præhaberent talium rerum occultarum notitiam. Quando autem Prophetæ fiebat à Deo reuelatio & manifeſtatio certarum rerum, benè fieri poterat per habituale ac permanens lumen: & ſine dubio Propheta deinceps retinebat cognitionem rerum ſibi manifeſtatarum.

Extenditur prophetia ad omnes res occultas.

Verè autem hæc gratia prophetię, nō ſolùm attingit futura, ſed extenditur quoque ad alias res occultas, quæ alioqui naturaliter cognoſci non poterant, ſed à Deo manifeſtantur: vtpote res antea præteritas ſed ignotas, res præſentes tempore ſed abſentes loco, & ſic etiam occultas. Hoc pacto Eliſeus prophetico ſpiritu & diuina illuſtratione cognouit, quòd Giezi in eius abſentia geſſerat 4. Regum.5., vnde illi dixit, *Nonne cor meum in præſenti erat quando reuerſus eſt homo de curru ſuo in occurſum tui, nunc ergo accepiſti argentum & accepiſti veſtes.* Et Saul perrexit ad Samuelem prophetam 1. Reg.9., vt inueniret aſinas

quas quærebat, & Samuel ei indicauit, *De aſinis quas perdidiſti ne ſolicitus ſis quia inuentæ ſunt*. Et ſimiliter Apoſtolus Petrus prophetico ſpiritu cognouit quicquid Ananias & Saphira geſſerant de prætio agri venditi: Ideo S. Thomas 2. 2. quæſt. 171. art. 3. optimè obſeruat, quędam eſſe occulta quidē vni homini, quæ tamē nota ſint alijs hominibus, vtpote quę contingunt in abſentia illius ſed in præſentia aliorum; quædam verò eſſe per ſe occulta omnibus hominibus, qualia ſunt futura contingentia, de quibus ait etiam S. Tho. non eſſe in ſe ipſis cognoſcibilia, quia eorum veritas non eſt determinata, quod tamen ad ſuum locum remittimus. Hinc ait, ad prophetiam propriiſſimè pertinere reuelationē futurorum, & inde ſumptum eſſe nomen ipſum prophetiæ, iuxta illud Gregorij homil. 1. in Ezechiel., *Cùm ideo prophetia dicta ſit quòd futura prædicat, quando de præterito vel præſenti loquitur, rationem ſui nominis amittit*. At quoad rem attinet, ſine dubio hæc etiam reuelatio & cognitio ſpectat ad hanc gratiam gratis datam, quæ vocatur prophetia. Et quia demum huius etiam generis eſt reuelatio & cognitio de ſecretis cordiū, ideſt de arcanis cogitationibus & affectibus aliorum, de quibus notauit idem S. Tho. eo art. 1. *Cogitationes cordis vnius, alteri prophetice manifeſtantur, vt dicitur 1. Cor. 14.* Ideo vel hæc pars non includitur ſub nomine prophetiæ inter gratis gratis datas, ſi ſpecialiter penes illam aſſignetur & explicetur alia gratia quæ vocatur diſcretio ſpirituum: vel ſi hæc diſcretio alio modo explicetur, illa quoque pars ſub prophetiæ gratia includetur:

Diſcretio ſpirituum vno modo explicatur, quà cognoſcuntur ſecreta cordiū.

Diſcretio ergo ſpirituum explicatur à S. Thoma hoc loco per cognitionē occultarū cogitationū alterius, qua ſcilicet vnus diſcernat quidnā vertetur in ſpiritu & corde alterius. Quæ ſanè eſt gratia diuinitùs interdū data, vtique ad vtilitatem & ſalutem aliorum. Addit autem Suarez eo cap. 5. in Prologom. 3., de Grat. diſcrimen quoddam inter hanc gratiam & gratiam prophetiæ: quòd prophetia cùm ſit de rebus futuris, non poteſt haberi per euidentiam rerum; ſed ad ſummum per euidentiā in teſtificante, & ita nec etiā poteſt haberi per modū facultatis habitualis ad cognoſcenda quęcumq. euentura ſint, cùm ſemper dependeat ex præſentanea reuelatione & loquutione Dei: at diſcretio ſpirituum, cùm ſit de cogitationibus præſentibus in corde alterius, poteſt à Deo communicari per euidentiam rerum in ſe, & per modum facultatis habitualis ad cognoſcēda quæcumque in aliorū cordibus obuerſentur. Verùm, de poſſibili quidem, poteſt pariter communicari à Deo notitia futurorum per euidentiam ipſarum rerum & per proprias ſpecies. De facto tamen ſoli Chriſto communicata fuit huiuſmodi ſcientia infuſa euidens per modum facultatis habitualis, tàm de ſecretis cordium, quàm de futuris contingentibus: alijs tamen puris hominibus, nec de ijs ſecretis, nec de futuris, tali modo communicata fuit, ſed ſolùm per ſingulas illuſtrationes pro certis particularibus caſibus quando expediebat.

Alio modo, quo cognoſcūtur boni & mali ſpiritus.

Alio modo explicatur diſcretio ſpirituum pro virtute & exercitio dignoſcendi, à quonam ſpiritu, bono vel prauo, veridico an fallaci, proueniant quidam inſtinctus interni, aut apparitiones & inſtigationes ac perſuaſiones, ſiue internæ, ſiue externæ, quæ per Angelos aut etiam per homines adminiſtrari poſſunt. Et hanc explicationem huius gratiæ indicauit idem S. Thomas in alio loco 2. 2. quæſt. 171. in præfat. dicens, *Eſt etiam prophetica reuelatio de ijs quæ pertinent ad ſpirituales ſubſtantias, à quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad diſcretionem ſpirituum.* Et ita clariùs explicant S. Thomas ipſe & alij Patres ac Interpretes ſuper locum Pauli. Et paſſim in hoc ſenſu ſolet apud ſacros Doctores appellari diſcretio ſpirituum. Et poteſt vel per hanc ſolam partem conſtitui hæc gratia inter gratis datas, relinquendo cognitionem de ſecretis cordium ad alteram gratiam vocatam prophetiæ: vel per vtranque partem dicetur hæc diſcretionis gratia integrari.

Eſt vtilis ac neceſſaria hæc cognitio.

Ac certè vtile & neceſſariū eſt, diſcernere inter bonum & malum ſpiritum, ſalutarem & noxium. Ideoquè Ioannes Epiſt. 1. cap. 4. admonuit, *Nolite omni ſpiritui credere, ſed probate ſpiritus an ex Deo*

ex Deo ſint, quoniam multi Pſeudoprophetæ exierunt in mundum. Et Paulus 1. Corin. 11., *Ipſe enim Sathanas transfigurat ſe in Angelum lucis, non eſt ergo magnū ſi miniſtri eius transfigu rarentur velut miniſtri iuſtitiæ.* Et ipſe Chriſtus ſolicitè ſuos fideles admonuit Matth. 24., *Videte ne quis vos ſeducat, multi enim venient in nomine meo &c.* Et rurſus, *Surgent enim Pſeudochriſti & Pſeudoprophetæ, & dabunt ſigna magna & prodigia, ita vt in errorem inducantur ſi fieri poteſt etiam electi.* Eſt ergo valde vtilis ac neceſſaria, huiuſmodi vera & ſincera diſcretio ſpirituū. Poteſt autem & debet vnuſquiſque iuxta directionem prudentiæ conari ad diſcernendum, quo ſpiritu ſibi aliquid proponatur, bono an prauo, veridico an fallaci, diuino an diabolico vel humano, vt probè iudicet quid amplecti & quid reſpuere debeat. Sed vſquequo pertingit ordinaria prudentia, non vocabitur gratia gratis data, ſicut nunc intelligitur. At aliquibus concedit Deus excellentem & inſignem vim diſcernēdi huiuſmodi ſpiritus, & præſertim in rebus magis ambiguis & perplexis, aut magis grauibus & neceſſarijs. Quod donum maximè iuuat ad communem vtilitatem Eccleſiæ & inſtructionem aliorum, tum quoad ſanam doctrinam in credendo, tum quoad probos mores in operando. Et quoad hoc aſſignatur hæc gratia gratis data, quæ dicitur diſcretio ſpirituum.

Poteſt haberi cum certitudine & euidentia per diuinam motionē.

Et interdum per hanc gratiam concedit Deus, vt cum omnimoda certitudine, aut etiam cum euidentia, cognoſcatur qualitas ſpiritus, ſicut diximus de prophetia: quamuis in hoc etiam contradicat Suarez Prologom. 3. cap. 5. Etenim quādo Paulus fuit vocatus à Chriſto, & remiſſus ad Ananiam, & Ananias fuit admonitus vt illum inſtrueret; & quando Cornelius Centurio fuit iuſſus ab Angelo vt accerſeret Petrum eiquè crederet & obediret, & Petrus per viſionem fuit admonitus vt ad illum iret & Gentiles admitteret; vtique habuerūt omnimodam certitudinem, ſe bono & diuino ſpiritu duci, & fortaſſe euidentiam quòd illa reuelatio eſſet a Deo. Et quando B. Virgo fuit ab Angelo ſalutata, & B. Ioſeph ab Angelo admonitus, vtique certiſſimè diſcernebant, & fortaſſe euidenter cognoſcebant, quòd ille erat cœleſtis & beatus ſpiritus, & quòd verè miſſus erat à Deo. Et ſic in alijs huiuſmodi caſibus. Vnde demum non oportet, hoc donum diſcretionis eſſe infuſum per modum habitus pro omnibus occurrentijs: ſed ſatis eſt, dicere, Deum in ſingulis occaſionibus aſſiſtere & illuminare ad veram ſpirituum diſcretionem & cognitionem. Niſi quod in Chriſto erat habitualiter ſcientia beata, & ſcientia infuſa, ad hæc omnia ſe extendens.

Donū linguarū erat etiam neceſſarium.

Superſunt aliæ duæ ex gratijs gratis datis, illæ nempe quæ à S. Thoma hoc loco per ſe aſſignantur in expreſſione & loquutione externa, quæ ab Apoſtolo vocantur, genera linguarum & interpretatio ſermonum. Genera linguarum ſatis manifeſtè denotat facultatem in tali lingua & idiomate loquendi, vt percipi & intelligi poſſint ab audientibus, quæ à Doctore & prædicatore dicuntur. Et alludit ſine dubio Apoſtolus ad illud donum linguarum, quod Deus contulit Apoſtolis in die Pentecoſtes. Et contulit etiā alijs in primitiua Eccleſia, vt de Cornelio & ſocijs gentilibus ad fidem conuerſis & baptizatis à Petro narratur Actor. 10., & de alijs qui Epheſi baptizati fuerūt a Paulo narratur cap. 19. Et Paulus de ſe ipſo 1. Cor. 14. dixit, *Gratias ago Deo meo, quòd omnium veſtrum lingua loquor:* & ſupponit frequens fuiſſe hoc donum inter fideles. Eratquè ſanè vtile & neceſſarium, vt citius & commodiùs prædicaretur fides apud tot varias nationes. Atque, vt ponderauit S. Thomas 2. 2. quæſt. 176. art. 1., *Sicut Gentibus ad Idololatriam declinantibus introducta eſt diuerſitas linguarum, ita quando erant Gentes ad cultum vnius Dei reuocandæ, neceſſe erat contra huiuſmodi diuerſitatem remedium adhiberi per donum linguarum.*

Erat habitualis linguarū peritia in loquente.

Quia verò dupliciter poterat hoc remediū adhiberi: vno modo faciēdo quòd audientes perciperent idioma loquētis, ſiuè quòd in eorum auribus inſonaret proprium idioma: alio modo quod prædicator fidei verè loqueretur quocunque idiomate audientiū: ideo S. Thomas eod. art. ad 2., & alij Theologi & in-

terpretes communiter docent, datum fuiſſe donum linguarum ipſis prædicatoribus, vt ſcirent & poſſent varijs linguis loqui. Et ita dictum eſt Actor. 2., *Et cœperunt loqui varijs linguis*: & Paulus ſupra dicebat, *Omnium veſtrum lingua loquor*. Redditquè rationem S. Thomas. Tum quia prædicatores fidei debebant etiam intelligere, quæ alij eis reſponderent, aut ab eis interrogarent. Tum quia alioqui, vel linguarum ſcientia fuiſſet in auditoribus, vel in ijs fuiſſet quædam illuſio, dū prædicationis verba aliter in eorum auribus inſonarent quàm à loquente proferebantur. Quare hoc donum linguarum erat permanens & habitualis peritia alieni idiomatis in eo cui dabatur. Et dici debebit fuiſſe eiuſdem generis & ordinis naturalis, ſicut talis peritia quæ humano ſtudio & exercitatione comparatur, infuſa tamen à Deo: ad inſtar aliorum habituum intellectualium & moralium, qui de ſuo genere acquiſiti, poſſunt per accidens infundi, & interdum de facto infuſi ſunt a Deo.

An interdū ſpecialis intelligentia in auditoribus. Adhuc tamen contendunt aliqui, in aliquo ſaltem caſu factum eſſe, vt prædicatore loquente in proprio idiomate, auditores perciperēt in alio ſuo diuerſo idiomate. Et ita factum fuiſſe in die Pentecoſtes, explicauit Carthuſian. ſuper Actor. 2., & indicauit Cyprian. lib. de Cardinalibus Chriſti operib. c. vltimo; ſic accipientes, *Audiebat vnuſquiſque lingua ſua illos loquentes*: quòd loquentibus Apoſtolis hebraico ſolùm idiomate, alij ſinguli audirent in ſuis varijs loquendi generibus. Imò deinceps narrantur alia quędam huiuſmodi exempla, vt refert Lorinus in cap. 2. Actor. verſ. 4. Nempe D. Antonium de Padua prædicantem pro expeditione terræ ſanctæ, fuiſſe à varijs nationibus intellectum: & D. Bernardinum in Concil. Florent. latinè loquentem, fuiſſe a Græcis quoque intellectum. Verùm in loco illo Scripturæ, non oportet id admittere: quinimò potiùs putari debet, Apoſtolos ipſos loquutos fuiſſe variis illorum nationum linguis, & ſic fuiſſe ab iis in propria lingua intellectos. De aliis verò hiſtoriis & exemplis, fides ſit penès Auctores. Quòd ſi id vnquam accidit, non vtique fiebat per donum aliquod habituale vel intrinſecè infuſum in loquente, ſed ſolum per operationem Dei tranſeuntem in audiente ad prædicationem loquentis. Et ideo diceretur ſpectare ad gratiam linguarum gratis datam loquenti, quia ad loquelam eius ſupernaturali modo fieret, vt alii ita audirent quòd intelligerent quæ dicuntur.

Interpretatio ſermonū vno modo referri poteſt ad verba. Altera & tandem vltima gratia eſt, Interpretatio ſermonum. Quæ non ſignificat ſolùm materialem & verbalem verſionem ex vno idiomate in aliud. Nam vel Doctor fidei prædicabat in eodem idiomate audientium: & ſic non requirebatur talis interpretatio. Vel prædicabat in diuerſo idiomate: & tunc ſi Interpres humano ſtudio habebat peritiam vtriuſque linguæ, hoc non ſpectabat ad gratias gratis datas, de quibus loquimur: ſicut de facto in humano commercio, inter homines diuerſi idiomatis adhibetur interpres. Si autem interpres diuina infuſione habebat linguarum peritiam, hoc ſpectabat ad idem donum linguarum, ac proinde non debebat diſtingui alia gratia interpretationis. Hæc ergo gratia ſignificare poteſt excellentem facultatem, & præſertim infallibilem ſecuritatem, in verſione diuini verbi, ſiue ſacrarum ſcripturarum, ex vno idiomate in aliud, vt retineatur & aptè exprimatur verus ſenſus intentus a Spiritu ſancto. Siquidem, quamuis aliquis poſſideat vtranque linguam, difficile adhuc eſt, ſincerè & exactè reddere eundem ſenſum, & poteſt in hoc aliqua interſeri varietas, vt ſatis compertum eſt. Quare poterit in hoc Spiritus ſanctus ſua aſſiſtentia ita dirigere interpretem, vt nihil aberret, aut a legitimo ſenſu & debita expreſſione deflectat. Et hæc erit gratia interpretationis. Quæ præſertim erit neceſſaria in interprete, qui alioqui humano ſtudio, & non per donum linguarum infuſum à Deo, habeat vtriuſque linguę peritiam: & in hoc apparebit magis diſtinctio huius gratiæ a dono linguarū. Et hęc gratia locum habebat in Septuaginta interpretibus ſacræ ſcripturæ, qui alioqui humano ſtudio græcam linguam ſimul cum hebręa callebant.

Et

Et multo magis fuit in Interprete vulgatæ noſtræ editionis, qui ex hebræo vel græco originali traduxit libros ſacræ Scripturæ. Adhuc tamen ſe habet hæc gratia tanquam pars quædam doni linguarum.

Alio præcipuè modo refertur ad res & myſteria.

Alio modo interpretatio ſermonum ſignificat excellentem & infallibilem facultatem penetrandi & depromendi ſenſus & myſteria rerum ſub littera verborum. Etenim quantumuis calleat quis linguam & idioma, adhuc difficile ſæpè eſt, percipere ſenſum rerum: quia eadem verba poſſunt adhuc plura in re ſignificare, & plura myſteria abſcondere. Sic patet in humanis ipſis colloquiis & ſcientiis: & notum eſt quot interpretes & quantum laborauerint in percipienda & exponenda doctrina Ariſtotelis aliorumquè ſimilium Auctorum. Maximè autem diuinũ verbũ & ſacra Scriptura, etiam apud illos qui callent idioma, indiget ſolerti interpretatione, vt percipiantur veri ſenſus rerum, & vera myſteria, quæ in illa continentur. Vt fanè compertiſſimum eſt. Vnde Actor. 8. narratur factum illud, quãdo Eunuchus legebat Iſaiam Prophetam, & Philippus eum interrogauit, *Putas ne intelligis quæ legis?* & ille reſpondit, *Quomodo poſſum ſi non aliquis oſtenderit mihi?* Et alioqui ex praua interpretatione Scripturarum, Hęretici ſua peruerſa dogmata ſumunt: & Iudæi in interpretatione ſuę & noſtræ veteris ſcripturæ, toto cœlo aberrant. Ad hunc ergo effectum veræ & legitimæ interpretationis, erat vtile ac neceſſarium quoddam Dei donum & lumen per ſpecialem aſſiſtentiã Spiritus ſancti. Et hoc donum inter gratias gratis datas vocatur Interpretatio ſermonum. Et non ſolùm conceſſum fuit primis fidei Doctoribus & prædicatoribus: ſed ſemper etiã deinceps præſto eſt in Eccleſia, vt nunquam errare poſſit in vera intelligentia & interpretatione Scripturæ. Hoc quidem pacto S. Thomas hoc loco explicat, & à linguarũ dono diſtinguit, hanc gratiam interpretationis. Et ſimiliter 2.2. quæſt. 176. art. 2. ad 4. Vbi propterea docet, & ex Apoſt. 1. Cor. 14. confirmat, potiorem gratiam eſſe interpretationem ſermonum dono linguarũ. Addit autem, poſtponi ipſam interpretationem ſermonum dono linguarum, quia ad interpretanda genera linguarũ ſe extendit interpretatio ſermonum, ideſt quia explanat ſenſum verborum quæ variis linguis pronunciantur. Et poſtponi intelligit ordine numerationis, dum Apoſtolus poſt donum linguarum vltimo loco poſuit interpretationem ſermonum, dicendo, *Alij genera linguarum, alij interpretatio ſermonum.*

QVÆSTIO CENTESIMADVODECIMA

De Cauſis Gratiæ,

Præſertim effectiua & ſubiectiua.

EX quatuor cauſarum generibus, facilè conſtat, quænam ſit cauſa finalis gratiæ: tum ex eo quod dicitur Roman. 6., *Habentes fructum in ſanctificationem, finem verò vitam æternam*: tum ex eo quod declarauit Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 9., Iuſtificationis cauſam finalem eſſe gloriam Dei & Chriſti, ac vitam æternam. Neque quicquam ampliùs circa huiuſmodi cauſam tractandum occurrit. Patet etiam, cauſam formalem non conuenire ipſi gratiæ: cùm nimirum ipſa ſit forma & cauſa formalis reſpectu hominis. Concilium verò eodem illo loco inquit, cauſam formalem iuſtificationis eſſe iuſtitiam ipſam qua iuſti reddimur: ſumendo nempe iuſtificationem pro effectu formali gratiæ, de quo agemus quæſt. ſequenti. Tractandum hic ergo maximè eſt, tum de cauſa effectiua, tum de cauſa materiali, ſiue ſubiectiua gratiæ. Et ita quoque

S. Tho.

S. Tho. præſenti quæſt. agit de cauſa effectiua gratiæ, & de diſpoſitione cum aliis annexis ſpectantibus ad hominem ſubiectum gratiæ. Sed extat etiam cauſa moralis gratiæ, hoc eſt meritoria, quam Concilium eodem loco declarauit in vniuerſum eſſe Chriſtum Dominum: ſed de merito Chriſti agendum erit 3. parte. Præterea tamen ipſemet homo poteſt eſſe cauſa meritoria ſuæ gratiæ: Sed de merito noſtro agemus poſtea quæſt. 114., nónihil etiam hac quæſt. attingemus ſub nomine diſpoſitionis, per reductionem ad dictas cauſas effectiuam & ſubiectiuam.

S. Thomas in quinque articulos ſuam diſtribuit quæſtionem. Primò docet, ſolum Deum eſſe cauſam effectiuã gratiæ: quia nempe gratia eſt donũ ſupernaturale, excedens virtutem omnis naturæ creatæ: intelligit autem de cauſa principali. Vnde in ſolutione argumentorum addit, humanitatem Chriſti & Sacramenta inſtrumẽtaliter cõcurrere ad efficiendã gratiã. Secundò docet, ad gratiã habitualẽ requiri aliquam diſpoſitionem & præparationem, quia nulla forma poteſt recipi in materia niſi benè diſpoſita: ad gratiam verò actualem auxiliantem non requiri, quaſi homo præuenire debeat diuinum auxilium; ſed potiùs quamcumque hominis præparationem prouenire ex auxilio Dei. Tertiò docet, præparationem ſpectatam prout eſt à libero arbitrio hominis, non habere neceſsitatem ad conſequendam gratiam, quia nimirum gratia excedit omnem præparationem humanæ virtutis: ſpectatam verò prout eſt a Deo mouente, habere neceſſitatem infallibilitatis, quia homo ſe præparans obtinebit infallibiliter gratiam, ſi ex intentione Dei mouentis eſt, quòd conſequatur gratiam. Quartò docet, gratiam ex parte obiecti eſſe æqualem, quia coniungit hominem cum ſummo bono, quod vnum & idem eſt: eſſe verò inæqualem ex parte ſubiecti in diuerſis hominibus; & hanc inæqualitatem prouenire ex diuerſitate præparationis ad gratiam, ipſam tamen diuerſitatem præparationis prouenire primariò à Deo, qui diuerſimodè ſua dona & auxilia diſpenſat. Quintò tandem docet, poſſe hominem ſcire per reuelationem à Deo, ſe habere gratiam: ſecluſa autem reuelatione non poſſe id certò ſcire, quoniam principium & obiectum ipſius gratiæ ob ſui excellentiam eſt nobis ignotum: poſſe tamen id cognoſcere coniecturaliter per aliqua ſigna, inquantum ſcilicet percipit quis, ſe delectari in Deo, & contemnere res mundi, nec eſt ſibi conſcius vllius peccati mortalis.

SECTIO PRIMA.

Quodnam Agens efficiat Gratiam.

Deus efficit omnem gratiam.

CErtum prorſus eſt, omnem gratiam eſſe à Deo tanquã primo auctore, in ipſomet inquam ordine gratiæ, ſumendo hunc ordinẽ vt ſuperadditur ordini naturæ, iuxta illud Pſalmi 83. quod adducit D. Thomas art. 1. in argumento *Sed contra, Gratiam & gloriam dabit Dominus*. Et patet ea ratione: quia cùm homo per gratiam dirigatur ad finem ſupernaturalem, non niſi ab agente & auctore ſupernaturali dirigi poteſt ad talem finem: atque adeo gratia per quã homo dirigitur, omnino debet principaliter eſſe à Deo.

Rurſus, ex dictis ſupponimus, illam gratiam auxiliantẽ quæ in aliquo ipſius hominis actu conſiſtit, verè ſimul prouenire ab eodem homine mediantibus ſuis potentijs: illam verò quæ non in aliquo noſtro actu conſiſtit, adæquatè eſſe à Deo, vt de gratia habituali dicemus.

Solus Deus efficit habituale gratiam.

Certum ergò vlterius eſt, gratiam habitualem effici à ſolo Deo tanquam a cauſa principali. Quod manifeſtè ex ſacra Scriptura colligitur, in qua ſæpè noſtra iuſtificatio peccatorumq. remiſſio adſcribitur ſoli Deo. Patet etiam ea peculiari ratione: quia huiuſmodi gratia eſt ſublimis quædam participatio diuinæ naturæ, excedens proinde omnem naturam & vim cuiuſcumque cauſę creatæ, atque adeo non poteſt principapaliter eſſe, niſi à ſolo Deo. Ità vt cõmunior & vera opinio ſit, implicare prorſus, etiam de potentia abſoluta Dei, fieri vllam creaturam, quæ ſuapte natura haberet vim per modum cauſæ princi-

palis

palis efficiendi gratiam. Admittit tamen D. Thomas hoc art. 1., creaturā aliquam poſſe eleuari à Deo tanquam inſtrumentum ad efficiendam gratiam: ſed hoc tàm de ſacramentis, quàm de humanitate Chriſti domini, 3. par. ex profeſſo examinandum erit. Nunc conſtat, eandem rationem quæ eſt de gratia iuſtificante, eſſe quoquè de alijs habitibus ſupernaturalibus: niſi quòd opinari quis poſſet, hos habitus immediatè emanare ab ipſa gratia, & ità remotè eſſe à Deo qui eſt auctor gratiæ, vt commemorauimus q. 110. ſect. 4. Et neque etiā actus ipſos ſupernaturales eſſe cauſā effectiuam & productiuam habituum infuſorum, communis eſt Theologorum ſententia, vt attingemus infra ſect. 5.

SECTIO SECVNDA.

Quodnam ſubiectum recipiat gratiam.

Homo recipit omnē internā gratiam.

IN primis manifeſtum eſt, gratiam propriè dictam, hoc eſt internam, recipi in homine: dico internam; quia alioqui reperiuntur beneficia Diuinæ protectionis externæ, quæ ſunt extra hominem. Quia autem homo ex corpore & anima conſtat, concedendum eſt, aliquam gratiam recipi in corpore, nempe in potentia aliqua ſenſitiua, quæ eſt corporea, & iuxtà noſtram ſententiam traditam in tractatu de Anima, proximè in corpore ſubiectatur. Hæc autem gratia aſſignari poteſt qualitas quædam in appetitu ſenſitiuo, vel in ſenſibus internis, ſiuè permanens, ſiuè tranſiens, ſubdens partem ſenſitiuā parti rationali. At gratia magis propriè ſumpta, & maximè quæ eſt ordinis ſupernaturalis, omnino recipitur in anima: quòd quidem de ſe ſatis notum eſt.

Sed quia rurſus in anima diſtinguimus eſſentiam & potentias: certè gratia auxilians, quæ confertur ad operandū, debet immediatè recipi in potentijs ſpiritualibus animæ, nempè in intellectu & voluntate: atquè in hoc ordine ſine dubio includuntur habitus virtutum infuſarum. At loquendo de gratia habituali iuſtificante, pariter ij qui illam cum charitatis habitu confundebant, conſequenter eam in voluntate, in qua planè eſt charitas, proximè conſtituere debuerunt. Adhuc tamen, eorum aliqui opinantes ſolùm ratione diſtingui potentias ab eſſentia animæ, & ſimiliter concedentes diſtinctionē rationis inter charitatem & gratiam; conati inquam ſunt defendere, gratiam formaliter eſſe in eſſentia animæ, & charitatem formaliter in potentia. Et ita præſertim indicauit Henric. Quodl. 4. quæſt. 10. Atque ex aduerſo aliqui ex ijs qui diſtinguebant gratiam & charitatē, adhuc gratiam collocarunt in voluntate ſimul cum habitu charitatis. Et ita præſertim opinatus eſt Bonau. in 2 diſt. 26. art. 1. quæſt. 5. Sed omnino cohærenter cum ſententia D. Thomæ de diſtinctione gratiæ à charitate, quam ſupra q. 110. ſect. 3. ſequuti ſumus, & ſupponendo etiam diſtinctionem realē potentiarum ab eſſentia animæ, vt ſuo loco in Philoſophia tractauimus, dicendum modò eſt cum S. Doctore eadem quæſt. 110. art. 4., gratiam iuſtificantem immediatè inhærere & recipi in eſſentia animæ, quamuis virtutes omnes in potentijs ſubiectentur.

Gratia habitualis recipitur immediatè in eſſentia animæ.

Idquè perſuadetur facilè ex ea ipſa ſimilitudine, quòd gratia ſe habet ad virtutes, ſicut eſſentia ad potentias cùm enim ipſi animæ habenti eſſentiam & potentias infundantur hæc ſupernaturalia dona, debent eadem proportione ei inhærere in eſſentia & potentijs. Tum præterea, gratia ſanctificans non ordinatur immediatè ad operandum ſimul cum potentia vlla animæ: ergo non eſt cur debeat in potentia aliqua reſidere: nec eſſet maior ratio de vna vel altera potentia. Tum demū per comparationē ad Deum, gratia ſanctificans reddit hominem conſortem diuinæ naturæ, eſtquè participatio quædam eſſentiæ Dei; per virtutes autem ſpectantes ad intellectum & voluntatem, homo fit quodāmodo particeps perfectionis intellectus & voluntatis Dei: ſicut ergo virtutes reſident in potētijs, ità gratia immediatè reſidere debet in eſſentia animæ. Non tamen per hoc excludimus, quominùs, ipſamet eſſentia dicatur habere potentiam obedientialem reſpectu gratiæ: ſed

tantùm

tantùm intendimus, quòd anima nō recipiat gratiam mediante aliqua potentia naturali, nempè intellectu & voluntate.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Gratia à Deo creetur, vel de Animæ potentia educatur.

Explicare nunc oportet modum cauſalitatis, quo gratia à Deo efficitur & quo in anima recipitur. Quod quidem proponi maximè ſolet de gratia habituali iuſtificante: quamuis ſpectare etiam poteſt ad gratiam auxiliantem ordinis ſupernaturalis. Sed commodius ſanè erit, loqui de gratia iuſtificante, ex qua tamen vniuerſalis reſolutio de omni gratia ſupernaturali conſtabit.

Antiquiores Scholaſtici, & Thomiſtæ, vt plurimum dicebant, gratiam à Deo creari, non verò educi de potentia animæ: eò quòd cùm ſit forma ſpiritualis & ſupernaturalis, non continetur in potentia ſubiecti, ſed potiùs deforis aduenit, vt dixit Ariſt. de anima ipſa rationali, quæ certè non educitur de potentia materiæ, ſed creatur à Deo. Aliqui autem dixerunt, gratiam non creari ſimpliciter, ſed concreari animæ. Caietanus verò hac quæſt. art. 1. docet, gratiam nec creari nec educi de potentia ſubiecti, neque propriè fieri. Idemquè ſignificat D. Thomas ipſe quæſt. 110. art. 2. ad 3., ſcilicet gratiam non propriè fieri vel corrumpi ſecundùm ſe. Alij demum Theologi aſſerunt, verè gratiam non creari: ſed educi de potentia animæ.

Gratia propriè producitur. In hac re magis poteſt eſſe controuerſia de nomine quam de re. Diſtinguendum ergo eſt. Vno modo ſumitur productio pro ea quæ terminatur ad ens ſubſiſtens, ad terminum per ſe exiſtentē. Sic gratia propriè non producitur: ſola enim ſubſtantia hoc pacto producitur, gratia verò eſt forma accidentalis. Et hoc voluit D. Thomas eo loco, vbi vniuerſaliter de omni accidente loquitur, aitquè, non fieri propriè ipſum accidens, ſed potiùs ſubiectum ſub accidenti. Sed quia iam in communi modo loquendi, ipſum quoque accidens ſimpliciter vocatur ens, ità ſimpliciter admittenda eſt realis productio attingens accidens: atque adeo dici debet verè & propriè gratia fieri atque produci, vel per creationem, vel per eductionem.

Non propriè creatur. Sumendo autem creationem rigorosè & phyſicè, ſic vtique gratia non creatur. Quod manifeſtè patet ex doctrina D. Thomæ 1. par. quæſt. 45. art. 4., vbi ait, rem ſubſiſtentem eſſe quæ propriè creatur: certè autem gratia non eſt ſubſtantia per ſe exiſtens, ſed eſt forma accidentalis, inhærens animæ, ab eaquè dependens: ſic enim Concil. Trident inquit, gratiam inhærere animæ. Et rurſus, quando homo per peccatum amittit gratiam, ſimpliciter deſinit eſſe ipſa gratia, nec permanet ſeparata extra animam, ſicut ſeparatur & permanet anima rationalis in morte hominis. Sumendo tamen creationem moraliter per ſimilitudinem quandam, dici poteſt gratia creari: quia ſicut quod creatur fit ex nihilo, ità gratia fit in homine non ex merito hominis. Et hoc expreſſit D. Thomas. Et conſonat etiam ille modus loquēdi ſacræ Scripturę, Pſal. 50. *Cor mundū crea in me Deus*, & ab Epheſ. 2. *Creati in Chriſto Ieſu in operibus bonis*. Non per hoc tamen excluditur omne meritum ante iuſtificationem: ſed vel intelligitur excludi meritum ante totam gratiam & vocationem: vel ſpecialiter meritū de condigno ante iuſtificationē, iuxta ea quæ poſtea tractabimus.

Non educitur de potentia naturali, ſed obedientiali animæ. Deinde, ſi ſumatur eductio pro ea quę exercetur ex potentia naturali ſubiecti ad formam eidem ſubiecto connaturalē, ſic vtiquè gratia non educitur de potentia animæ: cùm nempe ſit forma omnino ſupernaturalis. Et hoc tantùm voluerunt priores Theologi. Sumendo tamen eductionem pro quacūquè productione cum dependentia a ſubiecto, quamuis per ſolam potentiam obedientialem, ſic planè affirmandum eſt, gratiam educi de potentia obedientiali animæ: & admittendum quoque eſt, contineri in potentia obedientiali animæ. Quod quidem indicauit Auguſt. lib. de

Prædeſt.

Prædeſt. Sanctor. cap. 5. dicens, *Poſſe habere fidem, ſicut & poſſe habere charitatem, natura eſt hominum*. Atquè hic loquendi modus, eſt iam ſatis communis & receptus apud Theologos.

Propriè dicitur infundi à Deo in anima. Si quis tandem petat; ad quamnam eductionis ſpeciem hæc pertineat, an ſit generatio, vel alteratio, vel alterius rationis: dicendum eſt, poſſe quodammodo vocari generationem, iuxta eum loquendi modum quo in ſacris Litteris homo per gratiam baptiſmalem dicitur generari & renaſci: quia nimirũ per ipſam gratiam homo conſtituitur in ordine ſupernaturali, & recipit primum eſſe ſupernaturale, quod ſe habet quaſi eſſentiale in hoc ordine. Rurſus autem, ſi alteratio dicatur omnis productio terminata ad qualitatem, ſic eductio gratię vocanda eſſet alteratio. Attamen, quia philoſophicè loquendo, generatio dicitur reſpectu formæ ſubſtantialis, & alteratio reſpectu qualitatum eidem generationi ſubſeruientium; alio proprio nomine hæc eductio gratiæ optimè appellatur, nempe infuſio, quo vtuntur Concilia & Theologi, & cõmune eſt ad omnes habitus ſupernaturales. Et hinc demum patet, qualiter loquendum ſit de amiſſione gratiæ: quæ quidem poteſt in quodam ſenſu appellari corruptio, quatenus eſt deſitio formæ in ſubiecto. Si tamen hic modus loquẽdi diſpliceat, ſatis erit communi nomine appellare deſitionem.

SECTIO QVARTA.

An & quæ diſpoſitio requiratur in homine vt ei Gratia infundatur à Deo.

Ante primam gratiam auxiliantem nulla poteſt præcedere diſpoſitio. IN primis, ante totum ordinem gratiæ, nullam præcedere diſpoſitionem ſeu præparationem in homine, atquè adeo primam gratiam actualem auxiliantem cõferri nobis à Deo abſquè præuia noſtra diſpoſitione, docet optimè S. Tho. art. 2., & nos ſupponimus ex prima parte quæſt. 23., vbi aduerſus Maſſilienſes & quoſdam Scholaſticos hanc veritatem ex profeſſo demonſtrauimus. Reſpectu tamen vlterioris gratię, dari poſſe diſpoſitionem ex præcedentibus auxilijs, pariter ex eodem loco ſupponimus, & plura dicemus poſtea quæſt. 114.

Ad gratiã iuſtificantem ſemper præcedũt habitus fidei & ſpei, nõ ſemper actus proprij hominis. Secundò. In ordine ad gratiam habitualem iuſtificantem, de qua maximè procedit præſens diſceptatio, facilè cõcedendum eſt, habitus fidei & ſpei ſe habere tamquam præuias diſpoſitiones, naturæ ordine præcedentes, etiam tunc cùm in baptiſmo omnia ſimul hæc dona ſupernaturalia infunduntur, vt notauimus ſupra quæſt. 110. ſect. 4. Loquendo verò de diſpoſitione cõſiſtẽte in noſtris actibus, manifeſtum quoque eſt, ad gratiam per Sacramentum infundendam paruulis, non requiri in ipſis diſpoſitionem vllam præcedentem, vt notauit S. Thomas quæſt. ſequenti art. 3. ad 1., ſiquidem paruuli pro eo ſtatu incapaces ſunt deliberationis. Eademquè ratio eſt de perpetuis amentibus, qui nunquam rationis vſum habuere. Sed Caiet. hac quæſt. art. 2. ait, actus & merita Chriſti Domini ſe habere veluti diſpoſitionem ad gratiam in huiuſmodi hominibus. Attamen hæc diſpoſitio eſt extrinſeca, & eſt communis reſpectu omnium hominum. Abſolutè ergo fatendum eſt, non requiri in his hominibus præuiam diſpoſitionem, ſcilicet propriam & internam: atquè adeo in vniuerſum ad gratiam habitualem non ſemper & neceſſariò prærequiri diſpoſitionem propriorum actuum in hominibus quibus eſt infundenda. Rurſus, eadem ratione plerįquè docent, etiam in iis adultis qui non ſupponantur in ſtatu peccati, non prærequiri aliam propriam diſpoſitionẽ eorum: atquè ita, infra Chriſtum & Beatam Virginem, etiam primis parentibus omnibuſquè Angelis, infuſam fuiſſe gratiam ſanctificantem in prima eorum creatione, abſquè alia præuia diſpoſitione. Alii tamen ſunt qui contendunt, in his ſaltem priùs natura præceſiſſe actũ aliquem dilectionis Dei ſuper omnia ex diuino auxilio, & intuitu huius actus in eodem inſtanti temporis collatam fuiſſe gratiam habitualem. Sed

de hoc

de hoc propriis in locis prima parte tractauimus.

In omnibus poſſet hæc gratia à Deo infundi abſquè noſtra præuia diſpoſitione.

Tertiò. Dubium non eſt, omnibus hominibus adultis ratione vtentibus, & peccato vel originali vel etiam mortali infectis, poſſe Deum de potentia abſoluta infundere habitualem gratiam, abſquè alia actuali diſpoſitione eorum. Ita aduertit Caietanus hic art. 2. Et per ſe patet, cùm nulla appareat implicantia in contrarium reſpectu abſolutæ potentiæ Dei. Opinantur autem aliqui Theologi, homini qui propria voluntate deliquit, nullatenus poſſe remitti peccatum abſquè voluntaria deteſtatione peccati, quę ab eodē homine exerceatur. Sed adhuc certè negare non poſſunt, poſſe à Deo infundi habitum gratiæ abſquè præuia deteſtatione peccati: vnde dicerent, per gratiam habitualem, ſine hac deteſtatione, non remittendum fore homini peccatum, atquè adeo eum ſimul permanſurum in gratia & in peccato. Sed hoc refellemus quæſtione ſequenti.

De facto in omnibus adultis requiritur propria diſpoſitio.

Quartò. In hoc ferè conſpirant Recentiores Hæretici vt dicant, de facto nō requiri diſpoſitionē in homine propriè dictam per actum liberum eius, vt conſequatur à Deo iuſtificantem gratiam; ſed ad ſummum requiri fidem, quam ſolus Deus efficiat in homine concurrente tantùm paſſiuè, vel ſimul homo ipſe eliciat, cum neceſſitate tamen & abſque libertate. Dicunt quoque, ipſam fidem non eſſe propriè diſpoſitionem, cuius intuitu Deus gratiam largiatur, quaſi propter meritum hominis: ſed eſſe conditionem quamdam applicatiuam iuſtitiæ Dei aut Chriſti, qua homo formaliter reddatur iuſtus: eamquè proinde vocant veluti manum, qua homo apprehēdit iuſtitiā Dei aut Chriſti, eo modo quo pauper apprehendit eleemoſinam quam à diuite accipit. Explicant verò, hanc fidem conſiſtere in fiducia, qua homo ſibi abſque formidine perſuadeat dimiſſa ſibi eſſe peccata. Ita refert latè Bellarm. lib. 1 de Iuſtificatione. In hac autem Hæreticorum doctrina, plures inuoluuntur errores, tum contra hominis libertatem, tum contra verum modum noſtræ iuſtificationis per iuſtitiam inhærentem, tum quoad nunc ſpectat, contra veram hominis diſpoſitionem requiſitam ad gratiam. Iiquè omnes errores damnati ſunt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. Aliaquè plurima contra ipſos videri poſſunt apud Bellarminum. Certum ergo de fide eſt, requiri diſpoſitionem aliquam actualem, per liberam cooperationem hominis, ad hoc vt iuſtificantem gratiam conſequatur à Deo: quod quidem intelligitur de hominibus adultis ratione vtentibus. Idquè non alia ratione probari debet, niſi quia Deus ita ſtatuit, vt homo ipſe ad ſuam ſalutem & iuſtificationem liberè ſe præparet & cooperetur. Quod diuinum ſtatutum conſtat ex doctrina Scripturæ & definitione Eccleſiæ. Eſtquè hæc Dei ordinatio prorſus conſentanea rebus ipſis: nimirum vt homo qui eſt ſui compos, non niſi volens & operans admittatur ad diuinam amicitiam: cumquè conſtitutus fuerit in peccato, ei non infundantur gratia remittens peccatum & reconcilians Deo, niſi præmiſſo actu auerſionis à peccato & conuerſionis ad Deum, liberè elicito ab eodem peccatore.

Non oportet vt ſit actu præſens in infuſione gratiæ.

Quintò. Caietanus quæſt. ſequenti art. 3. adeo rigoroſè cenſet de neceſſitate huius diſpoſitionis, vt velit requiri tunc præſentem, quando homini conferenda eſt gratia; atquè adeo in ſuſceptione Sacramentorum neceſſariã eſſe actualem deuotionē in ipſo tempore quo ſuſcipitur Sacramentum, ad hoc vt gratia ſiue eius augmentum homini conferatur. Hæc tamen obſeruatio Caietani, non recipitur ab alijs Theologis: qui rectè docent, ſufficere poſſe diſpoſitionem præcedentem, licèt non actualiter præſentem in ipſo exercitio ſuſceptionis, ſed quæ veluti virtualiter adſit ex præuia ordinatione ad Sacramentum. Quod quidem magis oſtendemus 3. par. in propria materia de Sacramentis.

Alia diſpoſitio requiritur extra ſacramentũ, & alia cũ ſacramento.

Sextò demum. Ad aſſignandum quęnam diſpoſitio requiratur ad gratiam: diſtinguendum eſt de homine iam antea iuſtificato cui conferendum ſit augmentum habitualis gratiæ, ac de homine exiſtente in peccato cui conferenda eſt prima iuſtificationis gratia. Dicendumquè eſt, in homine iuſto ſatis eſſe quemcumquè actum bonum ordinis ſupernaturalis,

turalis, habentem omnes conditiones neceſſarias ad meritū, de quibus q. 114. agemus: & hoc quidem ad aſſequendam gratiam abſque Sacramento. Ad aſſequendam verò gratiam per Sacramentum, ſatis eſſe per ſe loquendo, intentionem ſuſcipiendi ipſum Sacramentum: dico per ſe loquendo, quia alioqui poteſt peculiari ratione requiri alius actus qui ſit materia alicuius Sacramenti, vt nempe actus aliquis pœnitentiæ in ordine ad Sacramentalem abſolutionē. In homine autem peccatore, plures actus quibus diſponi debeat ad iuſtificationē, enumerat Concil. Trid. ſeſſ. 6. citata c. 6. præcipuè actus fidei, ſpei, charitatis, & pœnitentiæ. Sed abſolutè, quo pacto ad conſequendam primam gratiam per Sacramentum pœnitentiæ, homini fideli baptizato, ſufficiens ſit ac neceſſarius actus ſaltem attritionis, extra Sacramētum vero actus perfectæ contritionis aut dilectionis Dei ſuper omnia, tractandum erit 3. parte in materia de Pœnitentia.

SECTIO QVINTA.

Quonammodo dicta diſpoſitio ſe habeat ad gratiam.

Diſpoſitio ſufficiens, ſecum infallibiliter affert gratiam.

IN primis, exploratum eſt, diſpoſitionem vltimam in ſuo genere infallibiliter habere adiunctam infuſionem gratiæ. Diſpoſitio vltima intelligitur, ea quæ eſt per ſe ſufficiens ad conſequēdam gratiam, etiam abſque Sacramento: quia alioqui ea diſpoſitio quæ expectat Sacramentum, non ſufficit homini ad conſequendam gratiam niſi accedére Sacramento: ita vt ſi homo non recipiat Sacramentum, non conſequatur gratiam ex vi illius diſpoſitionis. Sed in hoc etiam dici poteſt, ſuſceptionem Sacramēti cum debita præparatione, eſſe vltimam diſpoſitionem ad gratiam. Atquè ita in vniuerſum infallibile eſt, quod homo vltimò diſpoſitus ad gratiam, recipiat ipſam gratiam cum remiſſione peccatorum. Idquè totum expreſſum eſt in Sacris litteris. Et in hoc ſenſu D. Thomas hic art. 3. ad 1. exponit dictum illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam*: facienti ſcilicet quod debet ex auxilio gratiæ, Deus non denegat habitum gratiæ.

Secundò addendum eſt, in eodem ipſo inſtanti in quo completur diſpoſitio hominis, infundi gratiam à Deo. Ita ſignificat D. Thomas quæſtione ſequenti art. 7. Et patet: tum ex eo quòd nulla eſt ratio quare expectari debeat mora temporis: tum exemplo formæ naturalis, quæ vtique eodem inſtanti introducitur in ſubiecto, quo completur apta diſpoſitio.

Et gratia proportionatur diſpoſitioni.

Tertiò certum quoquè eſt, diſpoſitionem hominis iuxta ſuā inæqualitatē obtinere gratiam inæqualem, vel maiorem vel minorem. Ita D. Thomas hic art. 4. Et definiuit Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. Et plura videri poſſunt apud Bellarm. lib. 3. de Iuſtificat. cap. 16., vbi refellit errorem Iouiniani & Lutheri, qui dixerunt omnes iuſtos eſſe pares.

Diſpoſitio concurrit in genere cauſæ moralis.

Quartò dicendum eſt, huiuſmodi diſpoſitionem concurrere ad ipſam gratiā in genere cauſæ moralis, hoc eſt meritoriæ ſeu impetratoriæ: quatenus nempe Deus intuitu ipſius bonæ diſpoſitionis infundit gratiam iuſtificantem, vt magis infra confirmabimus. Qualiter verò tale meritum non ſit de condigno, ſed tantùm de congruo, poſtea q. 114. tractabimus.

Et reducitur in genere cauſæ materialis.

Quintò. In genere cauſalitatis phyſicæ, communiter docent, hanc diſpoſitionem reduci ad genus cauſæ materialis reſpectu gratiæ, ſicut diſpoſitiones naturales materię ad formam naturalē. Diſcrimen tamen eſt, quòd diſpoſitio ad gratiam non ita requiritur ex natura rei ad ipſam gratiam, ſicut requiri ſolet diſpoſitio naturalis ad formam naturalem. Etenim hæc diſpoſitio ad gratiam, non perſeuerat deinceps cum ipſa gratia permanente in ſubiecto. Imò ſolet etiam tempore præcedere, vt patet de actu attritionis in ordine ad iuſtificationem conſequendam per Sacramentum. Et rurſus, non ſemper & in omnibus requiritur, vt patet in paruulis qui abſquè vllo proprio actu recipiunt gratiam per baptiſmum. Itaquè hæc diſpoſitio ad gratiam, requiritur potiùs ex òrdinatione diuina, quatenus Deus ſtatuit non

conferre

de hoc propriis in locis prima parte tractauimus.

In omnibus poſſet hæc gratia à Deo infundi abſquè noſtra praeuia diſpoſitione.

Tertiò. Dubium non eſt, omnibus hominibus adultis ratione vtentibus, & peccato vel originali vel etiam mortali infectis, poſſe Deum de potentia abſoluta infundere habitualem gratiam, abſquè alia actuali diſpoſitione eorum. Ita aduertit Caietanus hic art. 2. Et per ſe patet, cùm nulla appareat implicantia in contrarium reſpectu abſolutæ potentiæ Dei. Opinantur autem aliqui Theologi, homini qui propria voluntate deliquit, nullatenus poſſe remitti peccatum abſquè voluntaria deteſtatione peccati, quę ab eodē homine exerceatur. Sed adhuc certè negare non poſſunt, poſſe à Deo infundi habitum gratiæ abſquè praeuia deteſtatione peccati: vnde dicerent, per gratiam habitualem, ſine hac deteſtatione, non remittendum fore homini peccatum, atquè adeo eum ſimul permanſurum in gratia & in peccato. Sed hoc refellemus quæſtione ſequenti.

De facto in omnibus adultis requiritur propria diſpoſitio.

Quartò. In hoc ferè conſpirant Recentiores Hæretici vt dicant, de facto nō requiri diſpoſitionē in homine propriè dictam per actum liberum eius, vt conſequatur à Deo iuſtificantem gratiam; ſed ad ſummum requiri fidem, quam ſolus Deus efficiat in homine concurrente tantùm paſſiuè, vel ſimul homo ipſe eliciat, cum neceſſitate tamen & abſque libertate. Dicunt quoque, ipſam fidem non eſſe propriè diſpoſitionem, cuius intuitu Deus gratiam largiatur, quaſi propter meritum hominis: ſed eſſe conditionem quamdam applicatiuam iuſtitiæ Dei aut Chriſti, qua homo formaliter reddatur iuſtus: eamquè proinde vocant veluti manum, qua homo apprehēdit iuſtitiā Dei aut Chriſti, eo modo quo pauper apprehendit eleemoſinam quam à diuite accipit. Explicant verò, hanc fidem conſiſtere in fiducia, qua homo ſibi abſquè formidine perſuadeat dimiſſa ſibi eſſe peccata. Ita refert latè Bellarm. lib. 1 de Iuſtificatione. In hac autem Hæreticorum doctrina, plures inuoluuntur errores; tum contra hominis libertatem, tum contra verum modum noſtræ iuſtificationis per iuſtitiam inhærentem, tum quoad nunc ſpectat, contra veram hominis diſpoſitionem requiſitam ad gratiam. Iique omnes errores damnati ſunt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. Aliaquè plurima contra ipſos videri poſſunt apud Bellarminum. Certum ergo de fide eſt, requiri diſpoſitionem aliquam actualem, per liberam cooperationem hominis, ad hoc vt iuſtificantem gratiam conſequatur à Deo: quod quidem intelligitur de hominibus adultis ratione vtentibus. Idquè non alia ratione probari debet, niſi quia Deus ita ſtatuit, vt homo ipſe ad ſuam ſalutem & iuſtificationem liberè ſe præparet & cooperetur. Quod diuinum ſtatutum conſtat ex doctrina Scripturæ & definitione Eccleſiæ. Eſtquè hæc Dei ordinatio prorſus conſentanea rebus ipſis: nimirum vt homo qui eſt ſui compos, non niſi volens & operans admittatur ad diuinam amicitiam: cumquè conſtitutus fuerit in peccato, ei non infundantur gratia remittens peccatum & reconcilians Deo, niſi præmiſſo actu auerſionis à peccato & conuerſionis ad Deum, liberè elicito ab eodem peccatore.

Non oportet vt ſit actu præſens in infuſione gratiæ.

Quintò. Caietanus quæſt. ſequenti art. 3. adeo rigoroſè cenſet de neceſſitate huius diſpoſitionis, vt velit requiri tunc præſentem, quando homini conferenda eſt gratia; atquè adeo in ſuſceptione Sacramentorum neceſſariā eſſe actualem deuotionē in ipſo tempore quo ſuſcipitur Sacramentum, ad hoc vt gratia ſiue eius augmentum homini conferatur. Hæc tamen obſeruatio Caietani, non recipitur ab alijs Theologis: qui rectè docent ſufficere poſſe diſpoſitionem præcedentem, licèt non actualiter præſentem in ipſo exercitio ſuſceptionis, ſed quæ veluti virtualiter adſit ex præuia ordinatione ad Sacramentum. Quod quidem magis oſtendemus 3. par. in propria materia de Sacramentis.

Alia diſpoſitio requiritur extra Sacramentū, & alia cū Sacramento.

Sextò demum. Ad aſſignandum quęnam diſpoſitio requiratur ad gratiam: diſtinguendum eſt de homine iam antea iuſtificato cui conferendum ſit augmentum habitualis gratiæ, ac de homine exiſtente in peccato cui conferenda eſt prima iuſtificationis gratia. Dicendumquè eſt, in homine iuſto ſatis eſſe quemcumquè actum bonum ordinis ſupernaturalis,

turalis, habentem omnes conditiones neceſſarias ad meritũ, de quibus q.114. agemus: & hoc quidem ad aſſequendam gratiam abſquè Sacramento. Ad aſſequendam verò gratiam per Sacramentum, ſatis eſſe per ſe loquendo, intentionem ſuſcipiendi ipſum Sacramentum: dico per ſe loquendo, quia alioqui poteſt peculiari ratione requiri alius actus qui ſit materia alicuius Sacramenti, vt nempe actus aliquis pœnitentiæ in ordine ad Sacramentalem abſolutionẽ. In homine autem peccatore, plures actus quibus diſponi debeat ad iuſtificationẽ, enumerat Concil. Trid. ſeſſ.6. citata c. 6. præcipuè actus fidei, ſpei, charitatis, & pœnitentiæ. Sed abſolutè, quo pacto ad conſequendam primam gratiam per Sacramentum pœnitentiæ, homini fideli baptizato, ſufficiens ſit ac neceſſarius actus ſaltem attritionis, extra Sacramẽtum vero actus perfectæ contritionis aut dilectionis Dei ſuper omnia, tractandum erit 3. parte in materia de Pœnitentia.

SECTIO QVINTA.

Quonammodo dicta diſpoſitio ſe habeat ad gratiam.

Diſpoſitio ſufficiens, ſecum infallibiliter affert gratiam;

IN primis, exploratum eſt, diſpoſitionem vltimam in ſuo genere infallibiliter habere adiunctam infuſionem gratiæ. Diſpoſitio vltima intelligitur, ea quæ eſt per ſe ſufficiens ad conſequẽdam gratiam, etiam abſque Sacramento: quia alioqui ea diſpoſitio quæ expectat Sacramentum, non ſufficit homini ad conſequendam gratiam niſi accedẽte Sacramento: ita vt ſi homo non recipiat Sacramentum, non conſequatur gratiam ex vi illius diſpoſitionis. Sed in hoc etiam dici poteſt, ſuſceptionem Sacramẽti cum debita præparatione, eſſe vltimam diſpoſitionem ad gratiam. Atquè ita in vniuerſum infallibile eſt, quòd homo vltimò diſpoſitus ad gratiam, recipiat ipſam gratiam cum remiſſione peccatorum. Idquè totum expreſſum eſt in Sacris litteris. Et in hoc ſenſu D. Thomas hic art.3. ad 1. exponit dictum illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam*: facienti ſcilicet quod debet ex auxilio gratiæ, Deus non denegat habitum gratiæ.

Secundò addendum eſt, in eodem ipſo inſtanti in quo completur diſpoſitio hominis, infundi gratiam à Deo. Ita ſignificat D.Thomas quæſtione ſequenti art.7. Et patet: tum ex eo quòd nulla eſt ratio quare expectari debeat mora temporis: tum exemplo formæ naturalis, quæ vtiquè eodem inſtanti introducitur in ſubiecto, quo completur apta diſpoſitio.

Et gratia proportionatur diſpoſitioni.

Tertiò certum quoquè eſt, diſpoſitionem hominis iuxtà ſuã inæqualitatẽ obtinere gratiam inæqualem, vel maiorem vel minorem. Ita D.Thomas hic art.4. Et definiit Trident. ſeſſ.6. cap.7. Et plura videri poſſunt apud Bellarm. lib.3. de Iuſtificat. cap.16., vbi refellit errorem Iouiniani & Lutheri, qui dixerunt omnes iuſtos eſſe pares.

Diſpoſitio concurrit in genere cauſa moralis;

Quartò dicendum eſt, huiuſmodi diſpoſitionem concurrere ad ipſam gratiã in genere cauſæ moralis, hoc eſt meritoriæ ſeu impetratoriæ: quatenus nempe Deus intuitu ipſius bonæ diſpoſitionis infundit gratiam iuſtificantem, vt magis infra confirmabimus. Qualiter verò tale meritum non ſit de condigno, ſed tantùm de congruo, poſtea q.114. tractabimus.

Reuoluitur in genere cauſæ materialis;

Quintò. In genere cauſalitatis phyſicæ, communiter docent, hanc diſpoſitionem reduci ad genus cauſæ materialis reſpectu gratiæ, ſicut diſpoſitiones naturales materię ad formam naturalẽ. Diſcrimen tamen eſt, quod diſpoſitio ad gratiam non ita requiritur ex natura rei ad ipſam gratiam, ſicut requiri ſolet diſpoſitio naturalis ad formam naturalem. Etenim hæc diſpoſitio ad gratiam, non perſeuerat deinceps cum ipſa gratia permanente in ſubiecto. Imò ſolet etiam tempore præcedere, vt patet de actu attritionis in ordine ad iuſtificationem conſequendam per Sacramentum. Et rurſus, non ſemper & in omnibus requiritur, vt patet in paruulis qui abſquè vllo proprio actu recipiunt gratiam per baptiſmum. Itaquè hæc diſpoſitio ad gratiam, requiritur potiùs ex ordinatione diuina, quatenus Deus ſtatuit non conferre

de hoc propriis in locis prima parte tractauimus.

In omnibus poſſet hæc gratia à Deo infundi abſquè noſtra præuia diſpoſitione.

Tertiò. Dubium non eſt, omnibus hominibus adultis ratione vtẽtibus, & peccato vel originali vel etiam mortali infectis, poſſe Deum de potentia abſoluta infundere habitualem gratiam, abſquè alia actuali diſpoſitione eorum. Ita aduertit Caietanus hîc art. 2. Et per ſe patet, cùm nulla appareat implicantia in contrarium reſpectu abſolutæ potentiæ Dei. Opinantur autem aliqui Theologi, homini qui propria voluntate deliquit, nullatenus poſſe remitti peccatum abſquè voluntaria deteſtatione peccati, quę ab eodẽ homine exerceatur. Sed adhuc certè negare non poſſunt, poſſe à Deo infundi habitum gratiæ abſquè præuia deteſtatione peccati: vnde dicerent, per gratiam habitualem, ſine hac deteſtatione, non remittendum fore homini peccatum, atquè adeo eum ſimul permanſurum in gratia & in peccato. Sed hoc refellemus quæſtione ſequenti.

De facto in omnibus adultis requiritur propria diſpoſitio.

Quartò. In hoc ferè conſpirant Recentiores Hæretici vt dicant, de facto nõ requiri diſpoſitionẽ in homine propriè dictam per actum liberum eius, vt conſequatur a Deo iuſtificantem gratiam; ſed ad ſummum requiri fidem, quam ſolus Deus efficiat in homine concurrente tantùm paſſiuè, vel ſimul homo ipſe eliciat, cum neceſſitate tamen & abſque libertate. Dicunt quoque, ipſam fidem non eſſe propriè diſpoſitionem, cuius intuitu Deus gratiam largiatur, quaſi propter meritum hominis: ſed eſſe conditionem quamdam applicatiuam iuſtitiæ Dei aut Chriſti, qua homo formaliter reddatur iuſtus: eamquè proinde vocant veluti manum, qua homo apprehẽdit iuſtitiã Dei aut Chriſti, eo modo quo pauper apprehendit eleemoſinam quam à diuite accipit. Explicant verò, hanc fidem conſiſtere in fiducia, qua homo ſibi abſque formidine perſuadeat dimiſſa ſibi eſſe peccata. Ita refert latè Bellarm. lib. 1 de Iuſtificatione. In hac autem Hæreticorum doctrina, plures inuoluuntur errores, tum contra hominis libertatem, tum contra verum modum noſtræ iuſtificationis per iuſtitiam inhærentem, tum quoad nos nunc ſpectat, contra veram hominis diſpoſitionem requiſitam ad gratiam. Iique omnes errores damnati ſunt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. Aliaquè plurima contra ipſos videri poſſunt apud Bellarminum. Certum ergo de fide eſt, requiri diſpoſitionem aliquam actualem, per liberam cooperationem hominis, ad hoc vt iuſtificantem gratiam conſequatur à Deo: quod quidem intelligitur de hominibus adultis ratione vtentibus. Idquè non alia ratione probari debet, niſi quia Deus ita ſtatuit, vt homo ipſe ad ſuam ſalutem & iuſtificationem liberè ſe præparet & cooperetur. Quod diuinum ſtatutum conſtat ex doctrina Scripturæ & definitione Eccleſiæ. Eſtquè hæc Dei ordinatio prorſus conſentanea rebus ipſis: nimirum vt homo qui eſt ſui compos, non niſi volens & operans admittatur ad diuinam amicitiam: cumquè conſtitutus fuerit in peccato, ei non infundantur gratia remittens peccatum & reconcilians Deo, niſi præmiſſo actu auerſionis à peccato & conuerſionis ad Deum, liberè elicito ab eodem peccatore.

Non oportet vt ſit actu præſens in infuſione gratia.

Quintò. Caietanus quæſt. ſequenti art. 3. adeo rigoroſè cenſet de neceſſitate huius diſpoſitionis, vt velit requiri tunc præſentem, quando homini conferenda eſt gratia; atquè adeo in ſuſceptione Sacramentorum neceſſariã eſſe actualem deuotionẽ in ipſo tempore quo ſuſcipitur Sacramentum, ad hoc vt gratia ſiue eius augmentum homini conferatur. Hæc tamen obſeruatio Caietani, non recipitur ab alijs Theologis: qui rectè docent, ſufficere poſſe diſpoſitionem præcedentem, licèt non actualiter præſentem in ipſo exercitio ſuſceptionis, ſed quæ veluti virtualiter adſit ex præuia ordinatione ad Sacramentum. Quod quidem magis oſtendemus 3. par. in propria materia de Sacramentis.

Alia diſpoſitio requiritur extra ſacramentũ, & alia cũ ſacramento.

Sextò demum. Ad aſſignandum quęnam diſpoſitio requiratur ad gratiam: diſtinguendum eſt de homine iam antea iuſtificato cui conferendum ſit augmentum habitualis gratiæ, ac de homine exiſtente in peccato cui conferenda eſt prima iuſtificationis gratia. Dicendumquè eſt, in homine iuſto ſatis eſſe quemcumquè actum bonum ordinis ſupernaturalis,

turalis, habentem omnes conditiones neceſſarias ad meritũ, de quibus q. 114. agemus: & hoc quidem ad aſſequendam gratiam abſquè Sacramento. Ad aſſequendam verò gratiam per Sacramentum, ſatis eſſe per ſe loquendo, intentionem ſuſcipiendi ipſum Sacramentum: dico per ſe loquendo, quia alioqui poteſt peculiari ratione requiri alius actus qui ſit materia alicuius Sacramenti, vt nempe actus aliquis pœnitentiæ in ordine ad Sacramentalem abſolutionẽ. In homine autem peccatore, plures actus quibus diſponi debeat ad iuſtificationẽ, enumerat Concil. Trid. ſeſſ. 6. citata c. 6. præcipuè actus fidei, ſpei, charitatis, & pœnitentiæ. Sed abſolutè, quo pacto ad conſequendam primam gratiam per Sacramentum pœnitentiæ, homini fideli baptizato, ſufficiens ſit ac neceſſarius actus ſaltem attritionis, extra Sacramẽtum vero actus perfectæ contritionis aut dilectionis Dei ſuper omnia, tractandum erit 3. parte in materia de Pœnitentia.

SECTIO QVINTA.

Quonammodo dicta diſpoſitio ſe habeat ad gratiam.

Diſpoſitio ſufficiens, ſecum infallibiliter affert gratiam;

IN primis, exploratum eſt, diſpoſitionem vltimam in ſuo genere infallibiliter habere adiunctam infuſionem gratiæ. Diſpoſitio vltima intelligitur, ea quæ eſt per ſe ſufficiens ad conſequẽdam gratiam, etiam abſque Sacramento: quia alioqui ea diſpoſitio quæ expectat Sacramentum, non ſufficit homini ad conſequendam gratiam niſi accedẽte Sacramento: ita vt ſi homo non recipiat Sacramentum, non conſequatur gratiam ex vi illius diſpoſitionis. Sed in hoc etiam dici poteſt, ſuſceptionem Sacramẽti cum debita præparatione, eſſe vltimam diſpoſitionem ad gratiam. Atquè ita in vniuerſum infallibile eſt, quòd homo vltimò diſpoſitus ad gratiam, recipiat ipſam gratiam cum remiſſione peccatorum. Idquè totum expreſſum eſt in Sacris litteris. Et in hoc ſenſu D. Thomas hic art. 3. ad 1. exponit dictum illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam:* facienti ſcilicet quod debet ex auxilio gratiæ, Deus non denegat habitum gratiæ.

Secundò addendum eſt, in eodem ipſo inſtanti in quo completur diſpoſitio hominis, infundi gratiam à Deo. Ita ſignificat D. Thomas quæſtione ſequenti art. 7. Et patet: tum ex eo quòd nulla eſt ratio quare expectari debeat mora temporis: tum exemplo formæ naturalis, quæ vtiquè eodem inſtanti introducitur in ſubiecto, quo completur apta diſpoſitio.

Et gratia proportionatur diſpoſitioni.

Tertiò certum quoquè eſt, diſpoſitionem hominis iuxtà ſuã inæqualitatẽ obtinere gratiam inæqualem, vel maiorem vel minorem. Ita D. Thomas hic art. 4. Et definiuit Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. Et plura videri poſſunt apud Bellarm. lib. 3. de Iuſtificat. cap. 16., vbi refellit errorem Iouiniani & Lutheri, qui dixerunt omnes iuſtos eſſe pares.

Diſpoſitio concurrit in genere cauſæ moralis.

Quartò dicendum eſt, huiuſmodi diſpoſitionem concurrere ad ipſam gratiã in genere cauſæ moralis, hoc eſt meritoriæ ſeu impetratoriæ: quatenus nempe Deus intuitu ipſius bonæ diſpoſitionis infundit gratiam iuſtificantem, vt magis infra confirmabimus. Qualiter verò tale meritum non ſit de condigno, ſed tantùm de congruo, poſtea q. 114. tractabimus.

Et reducitur in genere cauſæ materialis.

Quintò. In genere cauſalitatis phyſicæ, communiter docent, hanc diſpoſitionem reduci ad genus cauſæ materialis reſpectu gratiæ, ſicut diſpoſitiones naturales materię ad formam naturalẽ. Diſcrimen tamen eſt, quod diſpoſitio ad gratiam non ita requiritur ex natura rei ad ipſam gratiam, ſicut requiri ſolet diſpoſitio naturalis ad formam naturalem. Etenim hæc diſpoſitio ad gratiam, non perſeuerat deinceps cum ipſa gratia permanente in ſubiecto. Imò ſolet etiam tempore præcedere, vt patet de actu attritionis in ordine ad iuſtificationem conſequendam per Sacramentum. Et rurſus, non ſemper & in omnibus requiritur, vt patet in paruulis qui abſquè vllo proprio actu recipiunt gratiam per baptiſmum. Itaquè hæc diſpoſitio ad gratiam, requiritur potiùs ex ordinatione diuina, quatenus Deus ſtatuit non

conferre

de hoc propriis in locis prima parte tractauimus.

In omnibus poſſet hæc gratia à Deo infundi abſquè noſtra præuia diſpoſitione.

Tertiò. Dubium non eſt, omnibus hominibus adultis ratione vtẽtibus, & peccato vel originali vel etiam mortali infectis, poſſe Deum de potentia abſoluta infundere habitualem gratiam, abſquè alia actuali diſpoſitione eorum. Ita aduertit Caietanus hic art. 2. Et per ſe patet, cùm nulla appareat implicantia in contrarium reſpectu abſolutæ potentiæ Dei. Opinantur autem aliqui Theologi, homini qui propria voluntate deliquit, nullatenus poſſe remitti peccatum abſquè voluntaria deteſtatione peccati, quę ab eodẽ homine exerceatur. Sed adhuc certè negare non poſſunt, poſſe à Deo infundi habitum gratiæ abſquè præuia deteſtatione peccati: vnde dicerent, per gratiam habitualem, ſine hac deteſtatione, non remittendum fore homini peccatum, atquè adeo eum ſimul permanſurum in gratia & in peccato. Sed hoc refellemus quæſtione ſequenti.

De facto in omnibus adultis requiritur propria diſpoſitio.

Quartò. In hoc ferè conſpirant Recentiores Hæretici vt dicant, de facto nõ requiri diſpoſitionẽ in homine propriè dictam per actum liberum eius, vt conſequatur à Deo iuſtificantem gratiam; ſed ad ſummum requiri fidem, quam ſolus Deus efficiat in homine concurrente tantùm paſſiuè, vel ſimul homo ipſe eliciat, cum neceſſitate tamen & abſque libertate. Dicunt quoque, ipſam fidem non eſſe propriè diſpoſitionem, cuius intuitu Deus gratiam largiatur, quaſi propter meritum hominis: ſed eſſe conditionem quamdam applicatiuam iuſtitiæ Dei aut Chriſti, qua homo formaliter reddatur iuſtus: eamquè proinde vocant veluti manum, qua homo apprehẽdit iuſtitiã Dei aut Chriſti, eo modo quo pauper apprehendit eleemoſinam quam à diuite accipit. Explicant verò, hanc fidem conſiſtere in fiducia, qua homo ſibi abſquè formidine perſuadeat dimiſſa ſibi eſſe peccata. Ita refert latè Bellarm. lib. 1 de Iuſtificatione. In hac autem Hæreticorum doctrina, plures inuoluuntur errores, tum contra hominis libertatem, tum contra verum modum noſtræ iuſtificationis per iuſtitiam inhærentem, tum quoad nos nunc ſpectat, contra veram hominis diſpoſitionem requiſitam ad gratiam. Iſque omnes errores damnati ſunt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. Aliaquè plurima contra ipſos videri poſſunt apud Bellarminum. Certum ergo de fide eſt, requiri diſpoſitionem aliquam actualem, per liberam cooperationem hominis, ad hoc vt iuſtificantem gratiam conſequatur à Deo: quod quidem intelligitur de hominibus adultis ratione vtentibus. Idquè non alia ratione probari debet, niſi quia Deus ita ſtatuit, vt homo ipſe ad ſuam ſalutem & iuſtificationem liberè ſe præparet & cooperetur. Quod diuinum ſtatutum conſtat ex doctrina Scripturæ & definitione Eccleſiæ. Eſtquè hæc Dei ordinatio prorſus conſentanea rebus ipſis: nimirum vt homo qui eſt ſui compos, non niſi volens & operans admittatur ad diuinam amicitiam: cumquè conſtitutus fuerit in peccato, ei non infundantur gratia remittens peccatum & reconcilians Deo, niſi præmiſſo actu auerſionis à peccato & conuerſionis ad Deum, liberè elicito ab eodem peccatore.

Non oportet vt ſit actu præſens in infuſione gratiæ.

Quintò. Caietanus quæſt. ſequenti art. 3. adeo rigoroſè cenſet de neceſſitate huius diſpoſitionis, vt velit requiri tunc præſentem, quando homini conferenda eſt gratia; atquè adeo in ſuſceptione Sacramentorum neceſſariã eſſe actualem deuotionẽ in ipſo tempore quo ſuſcipitur Sacramentum, ad hoc vt gratia ſiue eius augmentum homini conferatur. Hæc tamen obſeruatio Caietani, non recipitur ab alijs Theologis: qui rectè docent, ſufficere poſſe diſpoſitionem præcedentem, licèt non actualiter præſentem in ipſo exercitio ſuſceptionis, ſed quæ veluti virtualiter adſit ex præuia ordinatione ad Sacramentum. Quod quidem magis oſtendemus 3. par. in propria materia de Sacramentis.

Alia diſpoſitio requiritur extra ſacramentũ, & alia eſt ſacramento.

Sextò demum. Ad aſſignandum quęnam diſpoſitio requiratur ad gratiam: diſtinguendum eſt de homine iam antea iuſtificato cui conferendum ſit augmentum habitualis gratiæ, ac de homine exiſtente in peccato cui conferenda eſt prima iuſtificationis gratia. Dicendumquè eſt, in homine iuſto ſatis eſſe quemcumquè actum bonum ordinis ſupernaturalis,

turalis, habentem omnes conditiones neceſſarias ad meritũ, de quibus q.114. agemus: & hoc quidem ad aſſequendam gratiam abſquè Sacramento. Ad aſſequendam verò gratiam per Sacramentum, ſatis eſſe per ſe loquendo, intentionem ſuſcipiendi ipſum Sacramentum: dico per ſe loquendo, quia alioqui poteſt peculiari ratione requiri alius actus qui ſit materia alicuius Sacramenti, vt nempe actus aliquis pœnitentiæ in ordine ad Sacramentalem abſolutionẽ. In homine autem peccatore, plures actus quibus diſponi debeat ad iuſtificationẽ, enumerat Concil. Trid. ſeſſ.6. citata c. 6. præcipuè actus fidei, ſpei, charitatis, & pœnitentiæ. Sed abſolutè, quo pacto ad conſequendam primam gratiam per Sacramentum pœnitentiæ, homini fideli baptizato, ſufficiens ſit ac neceſſarius actus ſaltem attritionis, extra Sacramẽtum vero actus perfectæ contritionis aut dilectionis Dei ſuper omnia, tractandum erit 3. parte in materia de Pœnitentia.

SECTIO QVINTA.

Quonammodo dicta diſpoſitio ſe habeat ad gratiam.

Diſpoſitio ſufficiens, ſecum infallibiliter affert gratiam;

IN primis, exploratum eſt, diſpoſitionem vltimam in ſuo genere infallibiliter habere adiunctam infuſionem gratiæ. Diſpoſitio vltima intelligitur, ea quæ eſt per ſe ſufficiens ad conſequẽdam gratiam, etiam abſque Sacramento: quia alioqui ea diſpoſitio quæ expectat Sacramentum, non ſufficit homini ad conſequendam gratiam niſi accedẽte Sacramento: ita vt ſi homo non recipiat Sacramentum, non conſequatur gratiam ex vi illius diſpoſitionis. Sed in hoc etiam dici poteſt, ſuſceptionem Sacramẽti cum debita præparatione, eſſe vltimam diſpoſitionem ad gratiam. Atquè ita in vniuerſum infallibile eſt, quod homo vltimò diſpoſitus ad gratiam, recipiat ipſam gratiam cum remiſſione peccatorum. Idquè totum expreſſum eſt in Sacris litteris. Et in hoc ſenſu D. Thomas hic art.3. ad 1. exponit dictum illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam*: facienti ſcilicet quod debet ex auxilio gratiæ, Deus non denegat habitum gratiæ.

Secundò addendum eſt, in eodem ipſo inſtanti in quo completur diſpoſitio hominis, infundi gratiam à Deo. Ita ſignificat D. Thomas quæſtione ſequenti art.7. Et patet: tum ex eo quòd nulla eſt ratio quare expectari debeat mora temporis: tum exemplo formæ naturalis, quæ vtiquè eodem inſtanti introducitur in ſubiecto, quo completur apta diſpoſitio.

Tertiò certum quoquè eſt, diſpoſitionem hominis iuxtà ſuã inæqualitatẽ obtinere gratiam inæqualem, vel maiorem vel minorem. Ita D. Thomas hîc art.4. Et definiuit Trident. ſeſſ.6. cap.7. Et plura videri poſſunt apud Bellarm. lib.3. de Iuſtificat. cap.16., vbi refellit errorem Iouiniani & Lutheri, qui dixerunt omnes iuſtos eſſe pares. *Et gratia proportionatur diſpoſitioni.*

Quartò dicendum eſt, huiuſmodi diſpoſitionem concurrere ad ipſam gratiã in genere cauſæ moralis, hoc eſt meritoriæ ſeu impetratoriæ: quatenus nempe Deus intuitu ipſius bonæ diſpoſitionis infundit gratiam iuſtificantem, vt magis infra confirmabimus. Qualiter verò tale meritum non ſit de condigno, ſed tantùm de congruo, poſtea q.114. tractabimus. *Diſpoſitio concurrit in genere cauſa moralis.*

Quintò. In genere cauſalitatis phyſicæ, communiter docent, hanc diſpoſitionem reduci ad genus cauſæ materialis reſpectu gratiæ, ſicut diſpoſitiones naturales materię ad formam naturalẽ. Diſcrimen tamen eſt, quod diſpoſitio ad gratiam non ita requiritur ex natura rei ad ipſam gratiam, ſicut requiri ſolet diſpoſitio naturalis ad formam naturalem. Etenim hæc diſpoſitio ad gratiam, non perſeuerat deinceps cum ipſa gratia permanente in ſubiecto. Imò ſolet etiam tempore præcedere, vt patet de actu attritionis in ordine ad iuſtificationem conſequendam per Sacramentum. Et rurſus, non ſemper & in omnibus requiritur, vt patet in paruulis qui abſquè vllo proprio actu recipiunt gratiam per baptiſmum. Itaquè hæc diſpoſitio ad gratiam, requiritur potiùs ex ordinatione diuina, quatenus Deus ſtatuit non conferre *Reuelur in genere cauſa materialis,*

tantùm intendimus, quòd anima nō recipiat gratiam mediante aliqua potentia naturali, nempè intellectu & voluntate.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Gratia à Deo creetur, vel de Animæ potentia educatur.

EXplicare nunc oportet modum cauſalitatis, quo gratia à Deo efficitur & quo in anima recipitur. Quod quidem proponi maximè ſolet de gratia habituali iuſtificante: quamuis ſpectare etiam poteſt ad gratiam auxiliantem ordinis ſupernaturalis. Sed commodius ſanè erit, loqui de gratia iuſtificante, ex qua tamen vniuerſalis reſolutio de omni gratia ſupernaturali conſtabit.

Antiquiores Scholaſtici, & Thomiſtæ, vt plurimum dicebant, gratiam à Deo creari, non verò educi de potentia animæ: eò quòd cùm ſit forma ſpiritualis & ſupernaturalis, non continetur in potentia ſubiecti, ſed potiùs deforis aduenit, vt dixit Ariſt. de anima ipſa rationali, quæ certè non educitur de potentia materiæ, ſed creatur à Deo. Aliqui autem dixerunt, gratiam non creari ſimpliciter, ſed concreari animæ. Caietanus verò hac quæſt art.1. docet, gratiam nec creari nec educi de potentia ſubiecti, nequè propriè fieri. Idemquè ſignificat D. Thomas ipſe quæſt. 110. art.2. ad 3., ſcilicet gratiam non propriè fieri vel corrumpi ſecundùm ſe. Alij demum Theologi aſſerunt, verè gratiam non creari: ſed educi de potentia animæ.

Gratia propriè producitur. In hac re magis poteſt eſſe controuerſia de nomine quam de re. Diſtinguendum ergo eſt. Vno modo ſumitur productio pro ea quæ terminatur ad ens ſubſiſtens, ad terminum per ſe exiſtentē. Sic gratia propriè non producitur: ſola enim ſubſtantia hoc pacto producitur, gratia verò eſt forma accidentalis. Et hoc voluit D. Thomas eo loco, vbi vniuerſaliter de omni accidente loquitur, aitquè, non fieri propriè ipſum accidens, ſed potiùs ſubiectum ſub accidenti. Sed quia iam in communi modo loquendi, ipſum quoque accidens ſimpliciter vocatur ens, ità ſimpliciter admittenda eſt realis productio attingens accidens: atque adeo dici debet verè & propriè gratia fieri atque produci, vel per creationem, vel per eductionem.

Non propriè creatur. Sumendo autem creationem rigorosè & phyſicè, ſic vtique gratia non creatur. Quod manifeſtè patet ex doctrina D. Thomæ 1. par. quæſt. 45. art. 4., vbi ait, rem ſubſiſtentem eſſe quæ propriè creatur: certè autem gratia non eſt ſubſtantia per ſe exiſtens, ſed eſt forma accidentalis, inhærens animæ, ab eaquè dependens: ſic enim Concil. Trident inquit, gratiam inhærere animæ. Et rurſus, quando homo per peccatum amittit gratiam, ſimpliciter definit eſſe ipſa gratia, nec permanet ſeparata extra animam, ſicut ſeparatur & permanet anima rationalis in morte hominis. Sumendo tamen creationem moraliter per ſimilitudinem quandam, dici poteſt gratia creari: quia ſicut quod creatur fit ex nihilo, ità gratia fit in homine non ex merito hominis. Et hoc expreſſit D. Thomas. Et conſonat etiam ille modus loquēdi ſacræ Scripturę, Pſal. 50. *Cor mundū crea in me Deus*, & ab Epheſ. 2. *Creati in Chriſto Ieſu in operibus bonis*. Non per hoc tamen excluditur omne meritum ante iuſtificationem: ſed vel intelligitur excludi meritum ante totam gratiam & vocationem: vel ſpecialiter meritū de condigno ante iuſtificationē, iuxta ea quæ poſtea tractabimus.

Non educitur de potentia naturali, ſed obedientiali animæ. Deinde, ſi ſumatur eductio pro ea quę exercetur ex potentia naturali ſubiecti ad formam eidem ſubiecto connaturalē; ſic vtiquè gratia non educitur de potentia animæ: cùm nempe ſit forma omnino ſupernaturalis. Et hoc tantùm voluerunt priores Theologi. Sumendo tamen eductionem pro quacūquè productione cum dependentia à ſubiecto, quamuis per ſolam potentiam obedientialem, ſic planè affirmandum eſt, gratiam educi de potentia obedientiali animæ: & admittendum quoque eſt, contineri in potentia obedientiali animæ. Quod quidem indicauit Auguſt. lib. de

Prædeſt.

Prædeſt. Sanctor. cap.5. dicens, *Poſſe habere fidem, ſicut & poſſe habere charitatem, natura eſt hominum*. Atquè hic loquendi modus, eſt iam ſatis communis & receptus apud Theologos.

Propriè dicitur infundi à Deo in anima. Si quis tandem petat; ad quamnam eductionis ſpeciem hæc pertineat, an ſit generatio, vel alteratio, vel alterius rationis: dicendum eſt, poſſe quodammodo vocari generationem, iuxta eum loquendi modum quo in ſacris Litteris homo per gratiam baptiſmalem dicitur generari & renaſci: quia nimirū per ipſam gratiam homo conſtituitur in ordine ſupernaturali, & recipit primum eſſe ſupernaturale, quod ſe habet quaſi eſſentiale in hoc ordine. Rurſus autem, ſi alteratio dicatur omnis productio terminata ad qualitatem, ſic eductio gratię vocanda eſſet alteratio. Attamen, quia philoſophicè loquendo, generatio dicitur reſpectu formæ ſubſtantialis, & alteratio reſpectu qualitatum eidem generationi ſubſeruientium; alio proprio nomine hæc eductio gratiæ optimè appellatur, nempe infuſio, quo vtuntur Concilia & Theologi, & cōmune eſt ad omnes habitus ſupernaturales. Et hinc demum patet, qualiter loquendum ſit de amiſſione gratiæ: quæ quidem poteſt in quodam ſenſu appellari corruptio, quatenus eſt deſitio formæ in ſubiecto. Si tamen hic modus loquēdi diſpliceat, ſatis erit communi nomine appellare deſitionem.

SECTIO QVARTA.

An & quæ diſpoſitio requiratur in homine vt ei Gratia infundatur à Deo.

Ante primam gratiam auxiliantem nulla poteſt præcedere diſpoſitio. IN primis, ante totum ordinem gratiæ, nullam præcedere diſpoſitionem ſeu præparationem in homine, atquè adeo primam gratiam actualem auxiliantem cōferri nobis a Deo abſquè præuia noſtra diſpoſitione, docet optimè S. Tho. art. 2., & nos ſupponimus ex prima parte quæſt.23., vbi aduerſus Maſſilienſes & quoſdam Scholaſticos hanc veritatem ex profeſſo demonſtrauimus. Reſpectu tamen vlterioris gratię, dari poſſe diſpoſitionem ex præcedentibus auxilijs, pariter ex eodem loco ſupponimus, & plura dicemus poſtea quæſt.114.

Ad gratiā iuſtificantem ſemper præcedūt habitus fidei & ſpei, nō ſemper actus proprij hominis. Secundò. In ordine ad gratiam habitualem iuſtificantem, de qua maximè procedit præſens diſceptatio, facilè cōcedendum eſt, habitus fidei & ſpei ſe habere tamquam præuias diſpoſitiones, naturæ ordine præcedentes, etiam tunc cùm in baptiſmo omnia ſimul hæc dona ſupernaturalia infunduntur, vt notauimus ſupra quæſt.110. ſect.4. Loquendo verò de diſpoſitione cōſiſtēte in noſtris actibus, manifeſtum quoque eſt, ad gratiam per Sacramentum infundendam paruulis, non requiri in ipſis diſpoſitionem vllam præcedentem, vt notauit S. Thomas quæſt. ſequenti art.3. ad 1., ſiquidem paruuli pro eo ſtatu incapaces ſunt deliberationis. Eademquè ratio eſt de perpetuis amentibus, qui nunquam rationis vſum habuere. Sed Caiet. hac quæſt. art.2. ait, actus & merita Chriſti Domini ſe habere veluti diſpoſitionem ad gratiam in huiuſmodi hominibus. Attamen hæc diſpoſitio eſt extrinſeca, & eſt communis reſpectu omnium hominum. Abſolutè ergo fatendum eſt, non requiri in his hominibus præuiam diſpoſitionem, ſcilicet propriam & internam: atquè adeo in vniuerſum ad gratiam habitualem non ſemper & neceſſariò prærequiri diſpoſitionem propriorum actuum in hominibus quibus eſt infundenda. Rurſus, eadem ratione plerìquè docent, etiam in iis adultis qui non ſupponantur in ſtatu peccati, non prærequiri aliam propriam diſpoſitionē eorum: atquè ita, infra Chriſtum & Beatam Virginem, etiam primis parentibus omnibuſque Angelis, infuſam fuiſſe gratiam ſanctificantem in prima eorum creatione, abſquè alia præuia diſpoſitione. Alij tamen ſunt qui contendunt, in his ſaltem priùs natura præceſiſſe actū aliquem dilectionis Dei ſuper omnia ex diuino auxilio, & intuitu huius actus in eodem inſtanti temporis collatam fuiſſe gratiam habitualem. Sed

de hoc

de hoc propriis in locis prima parte tractauimus.

In omnibus poſſet hæc gratia à Deo infundi abſquè noſtra præuia diſpoſitione.

Tertiò. Dubium non eſt, omnibus hominibus adultis ratione vtētibus, & peccato vel originali vel etiam mortali infectis, poſſe Deum de potentia abſoluta infundere habitualem gratiam, abſquè alia actuali diſpoſitione eorum. Ita aduertit Caietanus hic art. 2. Et per ſe patet, cùm nulla appareat implicantia in contrarium reſpectu abſolutæ potentiæ Dei. Opinantur autem aliqui Theologi, homini qui propria voluntate deliquit, nullatenus poſſe remitti peccatum abſquè voluntaria deteſtatione peccati, quę ab eodē homine exerceatur. Sed adhuc certè negare non poſſunt, poſſe à Deo infundi habitum gratiæ abſquè præuia deteſtatione peccati: vnde dicerent, per gratiam habitualem, ſine hac deteſtatione, non remittendum fore homini peccatum, atquè adeo eum ſimul permanſurum in gratia & in peccato. Sed hoc refellemus quæſtione ſequenti.

De facto in omnibus adultis requiritur propria diſpoſitio.

Quartò. In hoc ferè conſpirant Recentiores Hæretici vt dicant, de facto nō requiri diſpoſitionē in homine propriè dictam per actum liberum eius, vt conſequatur a Deo iuſtificantem gratiam; ſed ad ſummum requiri fidem, quam ſolus Deus efficiat in homine concurrente tantùm paſſiuè, vel ſimul homo ipſe eliciat, cum neceſſitate tamen & abſque libertate. Dicunt quoque, ipſam fidem non eſſe propriè diſpoſitionem, cuius intuitu Deus gratiam largiatur, quaſi propter meritum hominis: ſed eſſe conditionem quamdam applicatiuam iuſtitiæ Dei aut Chriſti, qua homo formaliter reddatur iuſtus: eamquè proinde vocant veluti manum, qua homo apprehēdit iuſtitiā Dei aut Chriſti, eo modo quo pauper apprehendit eleemoſinam quam à diuite accipit. Explicant verò, hanc fidem conſiſtere in fiducia, qua homo ſibi abſque formidine perſuadeat dimiſſa ſibi eſſe peccata. Ita refert latè Bellarm. lib. 1 de Iuſtificatione. In hac autem Hæreticorum doctrina, plures inuoluuntur errores; tum contra hominis libertatem, tum contra verum modum noſtræ iuſtificationis per iuſtitiam inhærentem, tum quoad nos nunc ſpectat, contra veram hominis diſpoſitionem requiſitam ad gratiam. Iiquè omnes errores damnati ſunt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. Aliaquè plurima contra ipſos videri poſſunt apud Bellarminum. Certum ergo de fide eſt, requiri diſpoſitionem aliquam actualem, per liberam cooperationem hominis, ad hoc vt iuſtificantem gratiam conſequatur à Deo: quod quidem intelligitur de hominibus adultis ratione vtentibus. Idquè non alia ratione probari debet, niſi quia Deus ita ſtatuit, vt homo ipſe ad ſuam ſalutem & iuſtificationem liberè ſe præparet & cooperetur. Quod diuinum ſtatutum conſtat ex doctrina Scripturæ & definitione Eccleſiæ. Eſtquè hæc Dei ordinatio prorſus conſentanea rebus ipſis: nimirum vt homo qui eſt ſui compos, non niſi volens & operans admittatur ad diuinam amicitiam: cumquè conſtitutus fuerit in peccato, ei non infundantur gratia remittens peccatum & reconcilians Deo, niſi præmiſſo actu auerſionis à peccato & conuerſionis ad Deum, liberè elicito ab eodem peccatore.

Non oportet vt ſit actu præſens in infuſione gratia.

Quintò. Caietanus quæſt. ſequenti art. 3. adeo rigoroſè cenſet de neceſſitate huius diſpoſitionis, vt velit requiri tunc præſentem, quando homini conferenda eſt gratia; atquè adeo in ſuſceptione Sacramentorum neceſſariā eſſe actualem deuotione in ipſo tempore quo ſuſcipitur Sacramentum, ad hoc vt gratia ſiue eius augmentum homini conferatur. Hæc tamen obſeruatio Caietani, non recipitur ab alijs Theologis: qui rectè docent, ſufficere poſſe diſpoſitionem præcedentem, licèt non actualiter præſentem in ipſo exercitio ſuſceptionis, ſed quæ veluti virtualiter adſit ex præuia ordinatione ad Sacramentum. Quod quidem magis oſtendemus 3. par. in propria materia de Sacramentis.

Alia diſpoſitio requiritur extra Sacramentū, & alia cū Sacramento.

Sextò demum. Ad aſſignandum quęnam diſpoſitio requiratur ad gratiam: diſtinguendum eſt de homine iam antea iuſtificato cui conferendum ſit augmentum habitualis gratiæ, ac de homine exiſtente in peccato cui conferenda eſt prima iuſtificationis gratia. Dicendumquè eſt, in homine iuſto ſatis eſſe quemcumquè actum bonum ordinis ſupernaturalis,

turalis, habentem omnes conditiones neceſſarias ad meritū, de quibus q. 114. agemus: & hoc quidem ad aſſequendam gratiam abſquè Sacramento. Ad aſſequendam verò gratiam per Sacramentum, ſatis eſſe per ſe loquendo, intentionem ſuſcipiendi ipſum Sacramentum: dico per ſe loquendo, quia alioqui poteſt peculiari ratione requiri alius actus qui ſit materia alicuius Sacramenti, vt nempe actus aliquis pœnitentiæ in ordine ad Sacramentalem abſolutionē. In homine autem peccatore, plures actus quibus diſponi debeat ad iuſtificationē, enumerat Concil. Trid. ſeſſ.6. citata c. 6. præcipuè actus fidei, ſpei, charitatis, & pœnitentiæ. Sed abſolutè, quo pacto ad conſequendam primam gratiam per Sacramentum pœnitentiæ, homini fideli baptizato, ſufficiens ſit ac neceſſarius actus ſaltem attritionis, extra Sacramētum vero actus perfectæ contritionis aut dilectionis Dei ſuper omnia, tractandum erit 3. parte in materia de Pœnitentia.

SECTIO QVINTA.

Quonammodo dicta diſpoſitio ſe habeat ad gratiam.

Diſpoſitio ſufficiens, ſecum infallibiliter affert gratiam;

IN primis, exploratum eſt, diſpoſitionem vltimam in ſuo genere infallibiliter habere adiunctam infuſionem gratiæ. Diſpoſitio vltima intelligitur, ea quæ eſt per ſe ſufficiens ad conſequēdam gratiam, etiam abſque Sacramento: quia alioqui ea diſpoſitio quæ expectat Sacramentum, non ſufficit homini ad conſequendam gratiam niſi accedēte Sacramento: ita vt ſi homo non recipiat Sacramentum, non conſequatur gratiam ex vi illius diſpoſitionis. Sed in hoc etiam dici poteſt, ſuſceptionem Sacramēti cum debita præparatione, eſſe vltimam diſpoſitionem ad gratiam. Atquè ita in vniuerſum infallibile eſt, quod homo vltimò diſpoſitus ad gratiam, recipiat ipſam gratiam cum remiſſione peccatorum. Idquè totum expreſſum eſt in Sacris litteris. Et in hoc ſenſu D. Thomas hic art.3. ad 1. exponit dictum illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam:* facienti ſcilicet quod debet ex auxilio gratiæ, Deus non denegat habitum gratiæ.

Secundò addendum eſt, in eodem ipſo inſtanti in quo completur diſpoſitio hominis, infundi gratiam à Deo. Ita ſignificat D. Thomas quæſtione ſequenti art.7. Et patet: tum ex eo quòd nulla eſt ratio quare expectari debeat mora temporis: tum exemplo formæ naturalis, quæ vtiquè eodem inſtanti introducitur in ſubiecto, quo completur apta diſpoſitio.

Et gratia proportionatur diſpoſitioni.

Tertiò certum quoquè eſt, diſpoſitionem hominis iuxtà ſuā inæqualitatē obtinere gratiam inæqualem, vel maiorem vel minorem. Ita D. Thomas hic art.4. Et definiuit Trident. ſeſſ.6. cap.7. Et plura videri poſſunt apud Bellarm. lib.3. de Iuſtificat. cap.16., vbi refellit errorem Iouiniani & Lutheri, qui dixerunt omnes iuſtos eſſe pares.

Diſpoſitio concurrit in genere cauſa moralis.

Quartò dicendum eſt, huiuſmodi diſpoſitionem concurrere ad ipſam gratiā in genere cauſæ moralis, hoc eſt meritoriæ ſeu impetratoriæ: quatenus nempe Deus intuitu ipſius bonæ diſpoſitionis infundit gratiam iuſtificantem, vt magis infra confirmabimus. Qualiter verò tale meritum non ſit de condigno, ſed tantùm de congruo, poſtea q.114. tractabimus.

Et velut in genere cauſa materialis.

Quintò. In genere cauſalitatis phyſicæ, communiter docent, hanc diſpoſitionem reduci ad genus cauſæ materialis reſpectu gratiæ, ſicut diſpoſitiones naturales materię ad formam naturalē. Diſcrimen tamen eſt, quod diſpoſitio ad gratiam non ita requiritur ex natura rei ad ipſam gratiam, ſicut requiri ſolet diſpoſitio naturalis ad formam naturalem. Etenim hæc diſpoſitio ad gratiam, non perſeuerat deinceps cum ipſa gratia permanente in ſubiecto. Imò ſolet etiam tempore præcedere, vt patet de actu attritionis in ordine ad iuſtificationem conſequendam per Sacramentum. Et rurſus, non ſemper & in omnibus requiritur, vt patet in paruulis qui abſquè vllo proprio actu recipiunt gratiam per baptiſmum. Itaquè hæc diſpoſitio ad gratiam, requiritur potiùs ex ordinatione diuina, quatenus Deus ſtatuit non conferre

conferre gratiam adulto niſi prius ritè diſpoſito.

An etiam in generæ cauſæ effectiuæ.

Sextò vlterius, hanc diſpoſitionem, quæ ſtatim & infallibiliter ſecum fert gratiam, effectiuè cōcurrere producendo ipſam gratiam, opinati ſunt Andreas de Vega lib.8. ſup. Concil. cap.9. & Stapletonus lib.4. de Iuſtificat. cap.2., quamuis ille lib.6. cap.5., & hic eodem lib.4. cap.7., videantur dicere oppoſitum. Indicat etiam D.Tho.3. parte quæſt.85. art.2. ad 3. vbi ait, pœnitentiam expellere omne peccatū effectiuè. Cùm ergo forma expellens peccatum ſit gratia, & intantum aliqua cauſa dicatur effectiuè expellere vnum contrariū, inquantum effectiuè cauſat alterum cōtrarium; ſequitur, actum pœnitentiæ efficere gratiam. Verùm ipſemet S. Doctor ſe declarauit dicens, pœnitentiam expellere peccatum effectiuè, inquantum operatur ad deſtructionē peccati, & alia addit, ex quibus planè apparet, loquutum fuiſſe non de actu pœnitentiæ, ſed de habitu, ſiue de alio auxilio ſupplente vicem habitus, ac verè efficiente actum, per quem conſequenter expellitur peccatū, quatenus talis actus impetrat à Deo gratiam delentem peccata.

Verè non concurrit effectiuè ad producendā gratiam.

Itaquè negandum potiùs eſt cum ipſo S. Thoma quæſt.28 de Verit. art.8. ad 7. & 8. alijſquè Theologis communiter, diſpoſitionem præuiam concurrere effectiuè ad gratiam. Probaturquè ex eo quod in Concil. Trident. ſeſſ.6. c.7. aſſignatur cauſa efficiens iuſtificationē, principalis quidem Deus, inſtrumentalis verò Sacramentum: & cùm ibi loquatur etiam Concilium de diſpoſitione ad iuſtificationē, videtur ſupponere eā non concurrere effectiuè, ſed tantùm diſpoſitiuè. Et paulò poſt ſubiungit, Spiritum Sanctum tribuere ſingulis iuſtificationē iuxta diſpoſitionem eorum: qui loquendi modus ſimiliter denotat, non ipſammet diſpoſitionem efficere gratiā. Probatur etiam ratione: quia gratia habitualis diſtinguitur ab omnibus virtutum habitibus: ſed certè quicumquè actus virtutis ad ſummum efficere poſſet habitum ſibi correſpondentem, non verò alios habitus, nequè habitum gratiæ: cùm tamen hi omnes habitus homini ritè diſpoſito conferantur. Quòd ſi gratia habitualis eſſet idem cum habitu charitatis, ad ſummum poſſet effici à ſolo actu charitatis; ſed tamen, conſtat, hominem conſequi gratiam per alios quoquè actus: ergo non poteſt abſolutè dici diſpoſitio ad gratiam efficere gratiam. Ac demum, nequè habitus ipſos infuſos effici ab actibus quamuis ſupernaturalibus, ſed immediatè à ſolo Deo conferri, & idcirco vocari infuſos, atquè contradiſtingui ab acquiſitis, ſupponimus ex materia de virtutibus.

SECTIO SEXTA.

An Diſpoſitio ad gratiam ab eadem gratia effectiuè procedat.

Sententia affirmans.

PLeriquè Thomiſtæ hoc loco q.113. art.8., quibus conſentiunt Valent. quæſt.5. de Grat. puncto 4.§.2., & Vaſq. diſ.211., Ferrarienſ.4. cont.Gent. c.53. Sotus lib.2. de Nat.& grat.cap.18., Canus in Relect. de Pœnit. parte prima, volunt, diſpoſitionem ipſam vltimam, nempe actum cōtritionis vel dilectionis Dei ſuper omnia, produci effectiuè ab ipſamet gratia habituali, reſpectu cuius eſt diſpoſitio. Inducti ſunt auctoritate D. Thomæ quæſtione ſequenti art.8. dicentis, primum quod in iuſtificatione impij interuenit, eſſe infuſionem gratiæ, & poſtea duos motus liberi arbitrij, vnum conuerſionis in Deum & alterum auerſionis à peccato; ac tandem vltimū eſſe remiſſionem culpæ. Atquè in ſolutione ad primum adiungit, infuſionem gratiæ eſſe priorem ex parte Dei efficientis, conſequutionem verò gratiæ eſſe poſteriorem ex parte hominis recipientis. Vnde Thomiſtæ, vt defenderent, actum contritionis ſimul eſſe diſpoſitionem ad gratiam, & effici ab ipſa gratia, varios dicendi modos excogitarunt. Vel nempe, infuſionem quidem gratiæ eſſe priorem actu contritionis, receptionem verò eiuſdem gratiæ eſſe poſteriorem eodem actu. Vel, eandem gratiam eſſe priorem & poſteriorē actu cōtritionis in diuerſis generibus cauſæ: videlicet eſſe priorem in genere cauſæ effectiuæ,

effectiuæ, poſteriorem in genere cauſę materialis. Vel, duplicem eſſe ordinem in hac re, vnum ex parte Dei efficientis, & alterum ex parte ſubiecti recipientis: & illo quidem ordine gratiam eſſe priorem, alio verò ordine eſſe poſteriorem libera hominis diſpoſitione. Vel, actum ipſum diſponentem debere conſiderari dupliciter, & prout eſt à libero arbitrio, & prout eſt à gratia ſcilicet habituali; primoquè modo eſſe natura priorem ipſa gratia, ſecundo modo eſſe poſteriorem tamquam eius effectum.

Conclusio negans. Dicendum tamen ſimpliciter eſt, omnem diſpoſitionem, etiam proximam & vltimam ad gratiam habitualem, non procedere effectiuè ab ipſamet gratia ad quam diſponit, ſed tantùm ab auxilio Dei præmouentis & adiuuantis. Hæc concluſio non ſolùm eſt antiquorum, Alen. 3 par. quæſt. 73. memb. 4., Scot. in 4. diſt. 14. quæſt. 2., Bonau. diſt. 17. par. 1. art. 2. quæſt. 2., Durandi ead. diſt. quæſt. 1. num. 8, Riccardi diſt. 14. art. 6. quæſt. 1., Gabriel. ead. diſt. quæſt. 1., & aliorum: ſed defenditur etiam à quibuſdam Thomiſtis, & prælertim approbatur à Capreolo in 4. diſt. 14. quæſt. 2. art. 3. ad 1. Henrici, & indicatur à Caiet. 3. parte quæſt. 39. art. 1., & vt aliqui cenſent etiam hic quæſtione ſequenti art. 8. Eandem ſequuntur Andræas de Vega lib. 6. ſuper Concil. cap. 28. & duobus ſequētibus, Stapleton. lib. 4. de Iuſtif. cap. 2., Corduba lib. 1. quæſt. 2. opinione 4., Molina in Concord diſp. 44., Suar. to. 4. in 3. partem diſp. 4. ſect. 7. & lib. 8. de Grat. cap. 12., Zumel & Curiel. q. 113. art. 8., Lorca diſp. 38., Monteſin. diſp. 34. q. 4, Granad. tract. 10. diſp. 2., Conink lib. 1. de Virtutibus diſp. 6. dub. 7., Becanus tract. de Grat. cap. 4. q. 10., alijquè magis cōmuniter. Imò Thomiſtæ ipſi qui priorem opinionem defendunt, fatētur, ſuam ſententiam eſſe ſatis difficilem; ideoquè varios modos eam defendendi adinuenire conati ſunt, quibus tamen rem magis ac magis difficilem & inintelligibilem reddiderunt.

Suadetur ex D. Thoma. Primò ergo probatur concluſio de mente S. Thomæ. Etenim ſupra q. 109. art. 6. agens de præparatione hominis ad gratiam, ait, vt homo ſe pręparet ad ſuſceptionem gratiæ habitualis, non indigere alio dono habituali, ſed auxilio gratuito Dei mouentis animam. Vbi S. Doctor videtur planè ſupponere, ipſam pręparationem non prodire ab eadem gratia habituali ad quam ordinatur. Idem docuerat prima parte q. 62. art. 2. ad 7. Et rurſus 3. parte quæſt. 89. ad 1. ad 2. ait, primum actum pœnitentis, ſcilicet contritionem, ſe habere vt vltimam diſpoſitionem ad conſequēdam gratiam, alios verò ſequentes actus pœnitentiæ, procedere iam ex gratia & virtutibus: per quod ſatis apertè ſignificat, actum illum præcedentem non procedere ab ipſa gratia habituali.

Explicatur mens D. Thomæ. Loco autem in oppoſitū præmiſſo ex quæſtione ſequenti, exponi debet: non quidem gratiam ipſam habitualem, ſed gratiam actualem auxiliantem, eſſe primum quod in iuſtificatione interuenit, & ab hac gratia procedere effectiuè actus liberi arbitrij. Quæ expoſitio ex contextu ipſo non obſcurè colligitur. Tum quia alioqui S. Doctor prætermittere non poterat gratiam actualem, quam Thomiſtæ ipſi ante infuſionē gratię habitualis omnino prærequirunt. Tum quia ea ratione probat, primum quod interuenit in iuſtificatione impij eſſe infuſionem gratiæ, *Quia in quolibet motu*, inquit, *prius eſt motio ipſius mouentis*, & rurſus, *Ipſa igitur Dei mouentis motio eſt gratia infuſio.* Quæ ratio vtique non probat niſi de auxilio gratiæ: & paſſim ſolet S. Doctor nomine diuinæ motionis hoc auxilium intelligere, & præſertim conſpicuum eſt quæſt. 109., atquè ita diſtinguit auxilium gratiæ à dono habituali. Tum etiam ait, remiſſionem culpæ eſſe vltimum in iuſtificatione impij, & eſſe finem ad quem tota tranſmutatio per motus liberi arbitrij ordinatur. Hoc autem non niſi de ipſa gratia habituali formaliter remittente culpam verificari poteſt. Ac proinde hanc habitualem gratiam S. Doctor vltimo loco conſtituit, quam & in eodem articulo appellat iuſtitiam. Tum etiam ait, inter infuſionem gratiæ & remiſſionem culpæ mediare motus liberi arbitrij: quod falſum eſſet de infuſione gratiæ habitualis, & contra doctrinam eiuſdem S. Thomæ quæſt. 28. de Verit.

art.8., vbi ex profeſſo docet, inter infuſionem gratiæ habitualis & remiſſionem culpæ, non poſſe aliquid mediare, neque motus ipſos liberi arbitrij. Tum etiam quæſtione ſequenti art.5. ad 2. S. Doctor ait, diſpoſitionem ſubiecti conſequi actionem agentis, per quam ipſummet ſubiectum diſponitur: & ita inquit, motus liberi arbitrij conſequi infuſionem gratiæ. Neque verò dixit, nec rectè dicere potuiſſet, diſpoſitionē ſubiecti conſequi actionem agentis, per quam introducitur forma, ad quam ordinatur diſpoſitio. Omnino ergo per infuſionem gratiæ ibi non intellexit introductionem formæ iuſtificantis, ſed collationem auxilij diſponentis animā ad talem formam.

Defenditur hac mens D. Thomæ. Fateor tamen, S. Thomam in progreſſu eiuſdem quæſtionis 113. dicere nonnulla de infuſione gratiæ, quæ ſanè verificantur de infuſione gratiæ habitualis. Quare videtur S. Doctor eo nomine non ſemper ac determinatè intellexiſſe certum genus gratiæ, ſed potiùs indefinitè non determinando gratiam actualem vel habitualem: atque ità quædam dixiſſe quæ verificantur de gratia habituali, & quædam de actuali. Ac ſpecialiter in ea ſolutione ad primum art.8. videtur accepiſſe infuſionem gratiæ habitualis, licèt in corpore art. aliud intellexiſſet: quia nimirum ad ſatisfaciendum illi primo argumento in quo ſumebatur gratia pro habituali, ipſe quoque eandem acceptionem retinuit. Sed tamen ibi non comparat infuſionem gratiæ ad motus liberi arbitrij, de qua comparatione loquutus fuerat in corpore; ſed tantùm ad remiſſionem ipſam culpæ: vnde non loquitur de eadem illa infuſione gratiæ, inter quam & remiſſionem culpæ dixerat mediare motus liberi arbitrij. Præterea, poſt eam ſolutionem ſtatim D. Thomas aliam ſubiūgit, fortaſſe aduertens inſufficientiam prioris: Quæ ſecunda ſolutio manifeſtè fauet noſtræ concluſioni: ait enim, in iuſtificatione culpam eſſe terminum à quo, iuſtitiam eſſe terminum ad quem, gratiam verò eſſe cauſam remiſſionis culpæ & adeptionis iuſtitiæ: vbi planè diſtinguit gratiam à iuſtitia, & iuſtitia vtique eſt gratia iuſtificans habitualis, quare per gratiam intellexit auxilium præuium, cuius infuſionem collocauerat ante motus liberi arbitrij in corpore articuli.

Neque obſtat quod antea quæſt. 112. art.2. ad 1. dixit, præparationem hominis ad gratiam non eſſe meritoriam ipſius gratiæ quæ iam habetur, ſed eſſe meritoriam gloriæ. Non enim per hoc docere voluit, ipſam gratiam habitualē haberi priùs ante præparationem. Sed vel loquutus eſt de merito condigno, iuxta doctrinam quæſt. 114. tradendam: vel loquutus eſt de merito reſpectu præmij conſiderati tantùm in ſpe, non verò reſpectu præmij quod ſimul cum ipſo merito coniungatur in re. Neque etiam obſtat quod 3. parte quæſt. 89. art. 1. ad 1. ait, pœnitentiam inquantum eſt Sacramentum eſſe cauſam gratiæ, inquantum autem eſt virtus magis eſſe effectū gratiæ, vbi loquitur de gratia habituali: tantùm enim voluit, pœnitentiam vt Sacramentum, hoc eſt actum pœnitentiæ, eſſe cauſam gratiæ; pœnitentiam verò vt virtutem, hoc eſt habitum pœnitentiæ, eſſe effectum gratiæ habitualis, quatenus habitus pœnitentiæ ſimul cū habitibus aliarum virtutum infunditur conſequenter ad habitum gratiæ: nuſquam ergo voluit, eundem actum pœnitentiæ qui eſt diſpoſitio ad habitualē gratiam, effici ab eadem gratia.

Probatur præcipuè concluſio ex Scriptura & Concil. Trident. Secundò probatur noſtra concluſio ex Sacra Scriptura, in qua frequenter homines admonentur ad veram pœnitentiam & conuerſionem, vt conſequātur à Deo remiſſionem peccatorum, ipſique pœnitentiæ & conuerſioni facta eſt promiſſio remiſſionis peccatorum: per remiſſionem autem ſine dubio intelligitur, gratia iuſtificans formaliter peccata remittens: ipſa ergo pœnitentia præexigitur ante ipſam gratiam, ita vt ſimpliciter præſupponi debeat ex parte hominis, ad hoc vt Deus tribuat gratiā: non ergo ipſamet gratia præcedit eandem conuerſionem vt ſit principium eius; ſic enim potiùs præire debuiſſet gratia ipſa remiſſionis peccatorum ad hoc vt homo conuerteretur. Et perſpicuè in Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 7., poſt deſcriptam diſpoſitionem neceſſariam ad iuſtificationem dicitur: *Hanc*

diſpo-

diſpoſitionem ſeu præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed ſanctificatio &c. Ac rurſus infra, *Quam iuſtitiam Spiritus ſanctus partitur ſingulis prout vult, & ſecundùm propriam vniuſcuiſquè diſpoſitionem & cooperationem.*

Comprobatur mēs Concilij. Nequè ſatisfacit Vaſq. cap. 5. reſpondens, Concilium non loqui de diſpoſitione vltima, ſed de diſpoſitione non vltima quæ tempore præcedit ipſam iuſtificationem: non inquam benè reſpondet. Tum quia Concilium cap. 4. dixerat, iuſtificationem homini contingere, aut per baptiſmum, aut per eius votum: diſpoſitio autem quæ cum ſolo voto baptiſmi ſufficit ad iuſtificationem, vtiquè eſt vltima diſpoſitio: & de huiuſmodi diſpoſitione in vniuerſum deinceps Cōcilium tractat. Tum etiam, quia alioqui non haberemus ex Concilio, ad iuſtificationem quæ contingit extra Sacramentum requiri voluntariam diſpoſitionem hominis: quod eſt contra mentem omnium Catholicorum. Et ſimiliter non eſſet definitum, iuſtitiam noſtram eſſe inæqualem iuxtà inæqualitatem diſpoſitionis, loquendo de diſpoſitione vltima, ſi inquam Concilium non loqueretur de diſpoſitione vltima. Tum præterea can. 3. definit, hominem non poſſe abſque præueniente Spiritus ſancti inſpiratione & adiutorio, credere, ſperare, diligere, aut pœnitere, ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur. Et ſtatim can. 4. definit, liberum arbitrium à Deo motum & excitatum cooperari Deo, quo ad obtinendam iuſtificationis gratiam ſe diſponat ac præparet: vbi ſanè nullus dicere poterit, Concilium non eſſe loquutū de talibus actibus, qui ſint vltima diſpoſitio ad gratiā: planè ergo Concilium declarauit, hanc quoquè diſpoſitionem eſſe quidē ex gratia præueniente & adiuuante, in ordine tamen ad conſequendam graaiam iuſtificantem.

Et defenditur aduerſus priorem ſententiam. Atquè hinc ex auctoritate Concilij refelli poſſunt omnes illi modi dicendi quos in priori ſententia recitauimus. Etenim Concilium planè ſignificat, ordinari diſpoſitionem noſtram, non ſolùm ad hoc vt homo recipiat, ſed etiam ad hoc vt Deus infundat iuſtificantem gratiam: ergo infuſio quoquè gratiæ eſt hominis diſpoſitione poſterior. Dum etiam ſimpliciter ait, quòd iuſtificatio conſequitur hominis diſpoſitionē, prorſus intellexit ſimpliciter conſequi, ità vt non è conuerſo æquè dicere valeat, quòd diſpoſitio ipſa conſequatur iuſtificationem, quod tamen dicere tenentur ij qui volebant diſpoſitionem eſſe poſteriorem infuſione gratiæ in genere cauſæ effectiuæ. Rurſus, cùm Concil. can. 3. diſtinguat gratiam præuenientem & adiuuantem a gratia iuſtificante, dicatquè hominis præparationem prouenire à gratia præueniente & adiuuāte, ad conſequendam iuſtificantem; planè denotat, ipſam diſpoſitionem non prouenire ab eadem gratia iuſtificante. Et ita debet Concilium intelligi de omni ordine, ſiue ex parte Dei agentis, ſiue ex parte hominis recipientis, ſiue quocumquè modo dicatur. Ac demum, cùm Concilium definiat, præparationē hominis non poſſe eſſe ex eius viribus, ſed debere eſſe ex gratia: nullatenus dici poterit, diſpoſitionem vt procedentem ex libero arbitrio eſſe priorem, quàm prout eſt à gratia; & ſub illa præciſè ratione eſſe præparationem ac diſpoſitionem ad gratiam.

Tertiò. Vt rationibus etiam arguamus, actus contritionis qui eſt diſpoſitio ad gratiam, eſt ſaltem in genere cauſæ materialis prior reſpectu gratiæ, vt omnes concedunt: ergo non poteſt eſſe poſterior in genere cauſæ effectiuæ, taliter vt ab eadem gratia eliciatur. *Probatur ex eo quod diſpoſitio præcedit gratiam.* Conſequentia apud nos eſt manifeſta, ex doctrina quam tradidimus in Philoſ. quæſt. 16. ſect. 6. Et breuiter declaratur: quia diſpoſitio ad formam eſt ita prior, vt debeat intelligi præire antequam adueniat forma: in eo ergo priori exiſtit independenter à forma: igitur non indiget concurſu effectiuo eiuſdem formæ: vel è conuerſo ſi effectus aliquis producitur à quadam forma, talis forma debet intelligi ſimpliciter præexiſtere: ergo non poteſt idem effectus eſſe diſpoſitio prærequiſita ad exiſtentiam & aduentum talis formæ.

Quartò præterea. Actus contritionis habet rationem aliquam meriti ſaltem de congruo, ſeu dicamus rationem *Et habet rationem meriti reſpectu eius.*

impetrationis, reſpectu gratiæ iuſtificantis; ita vt dicere valeat, Deum conferre gratiam intuitu ipſius contritionis, hoc eſt quia homo eſt contritus: ergo non poteſt ipſemet actus effectiuè dependere ab eadem gratia. Vaſq. diſp. cit. c. 5. n. 31. & cap. 6. num. 44. ac magis ex profeſſo diſput. 119. negat antecedens, & expreſsè ait, non poſſe dici, Deum dare gratiam homini quia contritus eſt, ſed debere dici dare gratiam homini vt conteratur. Sed ſanè antecedens illud eſt prorſus certum. Tum quia communiter à Theologis approbatur: quorum licèt aliqui non concedant rationē & nomen meriti propriè dicti, concedunt ſaltem rationem aliquam impetrationis, qua dicere valeat, ideo hominem iuſtificari à Deo quia contritus eſt. Tum id ex Scriptura planè conſtat: & ita præſertim ab omnibus intelligitur illud Lucæ 7. *Dimittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum*: quamuis Vaſq. eo cap. 5. in alium ſenſum hunc locum detorquere conetur. Coſtat etiam ex Concil. Trident. præſertim can. 3. & 4., vt ſupra adduximus. Tum certè non apparet, quonam modo actus contritionis ſit diſpoſitio ad gratiā, niſi hoc modo ad eam ſe habeat: non enim aliter diſponere poteſt hominem, niſi quatenus impetrat a Deo ipſam gratiam. Ac etiam ſi negetur nomen impetrationis, adhuc admittendo ſaltem nomen diſpoſitionis, nullatenus negari poteſt, ideo Deum conferre homini iuſtificantem gratiam, quia homo diſpoſitus eſt per cōtritionem.

Et habet rationem meriti reſpectu eius. Tum præterea, alioqui nō magis actus contritionis eſſet diſpoſitio ad ipſam gratiam habitualem à quā dicitur procedere, quàm quicumquè actus bonus ſit diſpoſitio ad auxiliū Dei actuale à quo procedit. Tum etiam, actus contritionis qui in eodem inſtanti coniungitur cum infuſione, perinde ſe haberet ad ipſam gratiam, atquè alius actus contritionis qui tempore ſequēti ex illa eliciatur. Tum rurſus negari non poteſt, pœnitentiam eſſe medium ad conſequendam & obtinendam gratiam iuſtificationis, vt patet ex Trident. ſeſſ. 6. cap. 14., non ſolùm de pœnitentia imperfecta, ſed etiam perfecta quæ continet Sacramentum in voto: & certè non aliter poteſt eſſe medium, niſi vt impetrans ipſam gratiam, ita vt Deus det homini gratiam quia homo pœnitentiam agit. Et ſimiliter non poteſt aliter verificari, id quod omnes dicunt, & habetur ex eodē Concil. ſeſſ. 14. cap. 4., contritionem eſſe homini neceſſariā ad impetrandam veniam peccatorum: & in eodem capite Concilium diſtinguit contritionem perfectam ab attritione quam vocat contritionem imperfectam. Tum inſuper quia alioqui nulla eſſet ratio, quòd Deus potiùs huic homini quàm illi, vtriquè peccatori, det gratiam iuſtificantem, ſed ita pro ſuo mero arbitrio, daret aut negaret gratiam iuſtificantē, ſicut auxiliantem, abſquè intuitu noſtræ diſpoſitionis: quod eſt prorſus alienum à mente omnium Theologorum, & à veritate rei. Tum demum, extat præceptum contritionis ad obtinendam iuſtificantē gratiam, vt patet in Sacerdote exiſtente in mortali, & habēte neceſſitatem celebrandi, nec habente copiam confeſſarij: quòd ſi è conuerſo prærequireretur gratia iuſtificans ad eliciendum actum contritionis, vtiquè non poſſet præcipi actus contritionis ad conſequendam iuſtificātem gratiam.

Deinde probatur conſequentia primi argumenti, ex communi pronunciato Theologorum dicentium, principium meriti non cadere ſub meritum, ideſt illud quod eſt homini principium ad eliciendum actum meritorium, non dependere vt obtineatur per meritum eiuſdem actus. Probatur etiam ratione: quia certè principium meriti præcedit antequam homo mereatur: illud verò quod cadit ſub meritum, cōſequitur poſt meritum. Et, vt notauit ipſe Vaſquez, non poſſunt coniungi ſimul hæc duo, vt dicamus, ideo Deus dat gratiā quia homo fecit talem actum, & rurſus Deus dat talem gratiam vt homo faciat eundem actum. Declaratur quoquè exemplo primi auxilij actualis mouentis hominē ad operandum: nullatenus enim intelligi poteſt, vt idem auxilium cadat ſub meritum eiuſdem bonæ operationis ab ipſo procedentis: & nullatenus poteſt hæc bona operatio eſſe diſpoſitio ad impetrandum ſeu recipiendū idem auxilium.

Quintò

Præcedit etiam remiſſionem peccati. Quintò vlteriùs. Si gratia habitualis infundatur à Deo priùs natura quàm homo actum contritionis eliciat; vel in eodem priori remittit peccatum homini, vel non niſi poſt contritionis actum. Primum dici non poteſt: quia ſic ſequeretur, quòd non ideo Deus remittit peccatum homini quia homo conteritur, ſed quòd ideo homo conteritur quia Deus remittit ei peccatum: quod quàm ſit abſurdum nemo non videt. Nequè ſecundum: quia cùm gratia habitualis ſit forma expellens peccatum in genere cauſæ formalis, hoc ipſo quòd infunditur, expellit peccatum. Nequè expectari poteſt alius hominis actus; & nequè inter ipſam infuſionem gratię & remiſſionem peccati, poteſt aliquid huiuſmodi mediare, vt docuit S.Thom.quæſt.28.de Verit. art.8., & eſt manifeſtum: ſicut ergo remiſſio peccatorum non poteſt in alio ſigno quàm poſt actum contritionis collocari, ita etiam infuſio gratiæ.

Poteſtquè exerceri abſquè prauia gratia habituali. Sextò. Iuxta oppoſitam ſententiam non benè poteſt ſaluari vſus libertatis humanæ. Si enim verum eſt quod aliqui Autores eius ſententiæ dicunt, ſuppoſito quòd homini pecccatori gratia habitualis infundatur, non poſſe ipſum hominem non elicere actum contritionis in eodem inſtanti: ſic cùm ipſa infuſio gratiæ in genere principij effectiui præcedat actum hominis, ſequitur, hominem non liberè, ſed necaſſariò neceſſitate antecedenti, elicere actum contritionis. Et ex alia parte, ſi verum eſt quod Autores illius ſententiæ dicunt, gratiam habitualem eſſe neceſſariam ad eliciendum actum contritionis: ſic dum homo qui nondum conteritur, non habuit hanc gratiam, ſequitur, quòd non potuit exercere contritionis actum. Quare, ſicut Deo denegante cuipiam auxilium ſufficiens & neceſſarium ad obſeruationem præcepti, non imputaretur homini ad culpam violatio talis præcepti, eo quòd non eſſet libera: ita pariter omiſſio actus contritionis non eſſet libera.

Et ſic etiã ſe habent alij actus ad alios gradus gratiæ. Septimò. Homo iuſtus proficiens in gratia habituali, elicit actus meritorios maioris gratiæ habitualis, quæ proinde magis ac magis accreſcit: ſed certè quicumquè ex his actibus, non procedit effectiuè ab eo gradu gratiæ quem homo eodem actu meretur: ergo nequè primus contritionis actus quo ſe homo diſponit ad primam gratiam iuſtificantẽ, procedit ab ipſa gratia. Antecedens conceditur à Thomiſtis. Sequela probatur: quia planè eadem videtur ratio. Nam ſi actus contritionis ſimpliciter procedere debet ab habitu gratiæ, actus intenſior procedere deberet ab intenſiori habitu: vnde ſi iuſtus habens gratiã vt vnum, eliciat actum intenſum vt duo, hic actus procedere deberet etiam à ſecundo gradu gratiæ, quem eodem actu homo meretur. Vel, ſi Deus ſupplet auxilio actuali concurſum ſecundi gradus gratiæ habitualis; ſic dici quoquè debebat in homine peccatore, Deũ huiuſmodi auxilio ſupplere concurſum habitus: atquè adeo non oportere, hunc actum ab habitu gratiæ effectiuè procedere.

Octauò demum ex eo confirmatur noſtra concluſio: quia cùm oppoſita ſententia ſit adeo difficilis, nullam præſefert neceſſitatis rationem, quare vltima diſpoſitio ad gratiam debeat ab ipſa gratia effici & procedere, vt mox ex argumentorũ ſolutione conſtabit. Admittit autem Molina ad finẽ illius diſp.44., & ex profeſſo defendit Conink illa diſp.6. dub.8., quòd ſi poſt primum inſtans continuetur adhuc actus contritionis vel dilectionis, tunc verè in conſeruari dependeat ab habitu nouiter infuſo, quoniam vt ſic, nõ ſolùm ordine naturæ, ſed etiam temporis, habitus præcedit talem conſeruationem. Verùm de facto non contingit, vt idem numero effectus perſeueret, quãdo mutatur cauſa conſeruans. Ac etiam de poſſibili, ſi actus vitalis dependet immediatè per ſuam eſſentiam à principio productiuo, non poteſt permanere idem ſingularis actus cũ mutatione talis principij; ſiquidem actio per quam fit & conſeruatur, eſt eadem ipſa entitas talis actus, nec poteſt eſſe eadem actio dum variatur agens. Itaque facilè quidem continget, vt varietur in indiuiduo actus contritionis, quod fieri optimè poteſt abſquè vlla interruptione, & ita ſequens actus dependebit in fieri & conſeruari ab habitu nouiter infuſo: ſed in rigore ſi conti-

tinuetur idē numero actus, sēper dependebit ab eodem priori principio actiuo.

Explicantur auctoritates quædam.

Obijcit primò Valentia auctoritates quaſdam Scripturę, Concilij Arauſic., Concilij Trident., & Sanctorum Patrū, præſertim Auguſtini, in quibus aſſeritur neceſſitas gratiæ, ad hoc vt homo Deū diligat, aliosquè ſupernaturales actus exerceat. Sed tamen, in his omnibus, vt benè aduertit Vaſq. cap. 3., ſenſus non eſt de gratia iuſtificante, ſed de gratia auxiliante: hoc enim maximè fuit intentum Conciliorum & Patrum ex doctrina Sacræ Scripturæ. Et inſuper eo perſpicuè demonſtratur, quòd huiuſmodi auctoritates non loquuntur ſolùm de dilectione Dei, vel contritione, quæ eſt vltima diſpoſitio ad iuſtificationem, ſed de quocumquè actu qui ſit diſpoſitio etiam remota, & quomodocumquè habeat valorem aliquem ad ipſam iuſtificationem ac vitam æternã: de his autem actibus exploratum eſt, in homine peccatore non procedere ex gratia iuſtificante, ſed ſolùm ex gratia auxiliante.

Qualiter diſpoſitio precedat à gratia forma ſupernaturali.

Secundò. Præcipuum fundamentum Thomiſtarum eſt: quia operatio ſupernaturalis non poteſt prodire ab vlla cauſa abſquè forma ſupernaturali: ſed forma ſupernaturalis prima ac potiſſima eſt gratia iuſtificans: ergo operatio quæ eſt vltima diſpoſitio ad ipſam gratiam in homine, ab eadem gratia procedere debet. Hoc tamen argumentum nullius prorſus eſt roboris. Etenim non ſolùm vltima diſpoſitio ad gratiam, ſed etiam actus attritionis, alijquè ſimiles remotè diſponentes, ſunt quoquè ordinis ſupernaturalis; atquè adeo procedere debent à principio ſeu forma ſupernaturali: neque verò procedunt à gratia habituali, ſed ſolùm ab auxilio actuali: ita vt, quamuis in homine quidē iuſtificato, habitus ſupernaturales eleuēt potentias naturales ad eliciendos actus ſalutares; tamen in homine carēte his habitibus ſupplet auxilium actuale: ita ergo res ſe habet etiam de eo actu qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam iuſtificantem.

Non tamē à gratia habituali.

Tertiò arguunt aliqui, quòd licèt non ſit ſimpliciter neceſſarium vt actus ſupernaturalis ab ipſa gratia habituali procedat, tamen omnino efficitur ab ipſa gratia quando reuera adeſt: & conuenientius planè eſt, operationem quamcumquè fieri à forma proportionata, quàm aliter fieri modo extraordinario, Deo ſupplente concurſum formæ: ſed certè tunc quando homo vltimò diſponitur, verè adeſt gratia habitualis, quæ nimirum in eodem inſtanti infunditur: ergo quidquid ſit de actibus remotè diſponentibus, fatendum erit, actum ſaltem vltimæ diſpoſitionis ab ipſa habituali gratia prouenire. Sed ex iam dictis hoc argumentum diſſolutum manet: ad hoc enim vt aliqua operatio procedat à forma ſibi proportionata, ſupponi debet forma ipſa ordine & prioritate naturæ: at verò in caſu noſtro ita ſe habet vltima diſpoſitio, quòd priùs natura ſit, hominem diſponi, quàm gratiam infundi à Deo & recipi in homine: fieri ergo non poteſt, vt ſimul ipſa gratia efficiat talem actū vltimę diſpoſitionis.

Non poſſunt diſpoſitio & gratia eſſe ſibi inuicem cauſa.

Quartò. Non repugnat cauſas eſſe ſibi inuicem cauſas in diuerſo genere cauſandi, & ita idem reſpectu eiuſdem eſſe prius & poſterius in diuerſo ordine cauſalitatis: ad quod ſuadendum afferuntur quædam exempla naturalium cauſarum. Sed ad hoc ſatis dictum eſt, in tali genere cauſandi, quo diſpoſitio præcedit formam, & quo cauſa efficiens præcedit effectum, nullatenus poſſe diſpoſitionem & formam eſſe ſibi inuicē cauſas in genere cauſæ materialis & effectiuæ: & oppoſitum eſt prorſus inintelligibile, vt iam vidimus. Exempla autem quæ afferuntur, partim non ſunt vera, & partim non ſunt ad rem: quia ſunt de quibuſdam cauſis, & quodam cauſandi modo, in quibus vel non debet cauſa præſupponi exiſtens antequam cauſet, cuiuſmodi eſt cauſa finalis; vel mutua cauſalitas exercetur penes diuerſas rationes, iuxtà doctrinam à nobis in Philoſophia traditam.

Quintò. Actus contritionis qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam, eſt propriè meritorius gloriæ: ſed actus meritorij gloriæ procedunt effectiuè à gratia habituali, qua homo eſt formaliter iuſtus coram Deo: ergo actus contritionis dici debet procedere effectiuè a dicta gratia. Verùm quonam modo hic actus contri-

contritionis dici poſſit conſtitui meritorius gloriæ per ſuperuenientem gratiam habitualem, quamuis non ab illa met effectiuè procedat, explicabimus poſtea in ſua quæſtione de Merito.

SECTIO SEPTIMA.

An & quomodo homo cognoſcere poſſit ſe habere gratiam.

Agit de hac re S. Tho. art. 5. Diſtinguendum autem eſt de gratia actuali & habituali: quamuis enim D. Thomas alijquè Theologi loquantur potiſſimè de gratia habituali; tamen prius breuiter determinandum eſt, quid ſentiendum ſit de gratia actuali, ſiquidè vtrumquè ad hunc locum ſpectat.

Quid poſſit homo cognoſcere de ſua gratia actuali.

In primis ergo de gratia actuali dicendum eſt, poſſe hominem cognoſcere ſe habuiſſe gratiam aliquam actualem, vagè & indeterminatè, eadem certitudine qua abſolutè cognoſcimus, Deum vnicuiquè tribuere auxilia ſufficientia ad ſalutem: quod quidem prima parte quæſt. 23. pro certo oſtendimus. Rurſus ſi homo fecerit opus aliquod arduum & difficile iuxta normam virtutis, quod ſanè de certo aliquo opere conſtare poteſt; ſic poterit etiam iudicare ſe habuiſſe gratiam in faciendo illo opere, ſub ea certitudine qua ſupra quæſt. 109. determinauimus, ad huiuſmodi opera difficilia neceſſariam eſſe gratiam. Et ita pariter, ſi homini conſtare poſſet, actum aliquem à ſe factum, fuiſſe ſupernaturalem; certò inferre poſſet, ſe habuiſſe gratiam actualem ordinis ſupernaturalis. Quia tamen non cadit ſub noſtrã certã cognitionẽ, quiſnã actus noſter ſit verè ſupernaturalis; ideo nõ poteſt homo certò inferre ſe habuiſſe talem gratiã. Et præſertim nulli certũ eſt, ſe habuiſſe gratiam actualem efficacem ad eliciendum actum perfectæ contritionis, vel dilectionis Dei ſuper omnia, qui ſit vltima diſpſitio ad iuſtificationẽ; ſicut nulli certum eſt, ſe re vera habere iuſtificantem gratiam, vt poſtea dicemus.

Præterea, poteſt homo certò ſcire, ſe habuiſſe collectiuè omnia auxilia actualia ſaltem ſufficiẽtia ad obſeruanda omnia diuina mandata, ſiue quæ ab eo re vera ſeruata fuerint, ſiue quæ taliter violata vt eorum tranſgreſſio ipſi imputetur ad culpam. Non poteſt verò certò ſcire, ſe habuiſſe omnia auxilia congrua, atquè adeo ſe obſeruaſſe omnia diuina mandata: ſiquidem inter hæc cõtinetur etiam præceptum contritionis quæ eſt vltima diſpoſitio ad gratiam. Multò minùs poteſt quiſquam ſcire de futuro, an ſit habiturus talia auxilia, atquè adeo ſe perſeueraturum in gratia. Idquè definitum eſt in Trident. ſeſſ. 6. can. 6. *Si quis magnum illud vſquè in finẽ perſeuerantiæ donum ſe certò habiturum abſoluta & infallibili certitudine dixerit, niſi hoc ex ſpeciali reuelatione didicerit, anathema ſit.* Non ſolùm autẽ quoad donum perſeuerãtiæ, ſed etiã quoad omnia alia quæ dicta ſunt, excipiendus eſt caſus diuinæ reuelationis, qua mediante, non ſolùm homo poterit, ſed tenebitur quoquè certò iudicare, ſe habuiſſe, vel habiturum fore talem aut talem gratiam.

Opiniones variæ circa gratiã habitualem.

Deinde quoad gratiã habitualem, de qua eſt præcipua difficultas, Recentiores Hæretici communi conſenſu contendunt, hominem non ſolùm poſſe, ſed etiam teneri certa fide abſquè vlla hæſitatione credere, ſe eſſe iuſtũ, ſibiquè per Chriſtum remiſſa eſſe peccata. Catherinus in Opuſc. de Certitud. grat., & in lib. Aſſertionum, contendit, hominem poſſe & teneri aliquando credere fide diuina, non quidem catholica, ſed particulari, ſe habere gratiam iuſtificantẽ: quia videlicet putat, poſſe hominem eſſe certum de ſua diſpoſitione, vnde cùm de fide ſit, conferri gratiam homini ritè diſpoſito, inquit, teneri hominem fide diuina credere concluſionem particularem ex his præmiſſis deductam, quòd ſcilicet habeat gratiam: ſicut tenetur, inquit, quiſquè fide diuina credere, paruulum quem euidenter ſcit eſſe à ſe ritè baptizatum, habere gratiam. Sotus in Apologia contra Catherinum cap. 2., Vega lib. 9. ſup. Concil. cap. 49., & Ruardus Art. 8. contra Lutherum §. *Quamuis neceſſarium ſit*, concedunt, hominem ſaltem valde perfectum, poſſe certa fide, non quidem diuina, ſed humana, exiſtimare ſe eſſe in gratia, ita vt de parte

oppoſita nullam formidinem patiatur: ſimili videlicet certitudine morali, qua v.g. ſcimus, extare Conſtantinopolim in orbe terrarum, imperaſſe Alexandrũ in Græcia; vel qua quiſquè putare debet ſe eſſe ritè baptizatum, ſacerdos ſe eſſe ritè ordinatum, & ſimilia. Communis autem Theologorum ſententia eſt, hominem quemuis, ſecluſa ſpeciali reuelatione, poſſe quidem probabiliter putare ſe eſſe in gratia, non tamen ita certò quin prudenter queat de oppoſito formidare.

Poteſt homo per reuelationẽ eſſe certus de ſua gratia habituali.

In primis ergo ſatis patet, per reuelationem diuinam poſſe hominem certò ſcire ſe eſſe in gratia. Ita notat D.Tho. art.5., & eſt res clara: quia planè diuina reuelatio poteſt præbere hanc certitudinem. Fuitquè hæc reuelatio facta Apoſtolis. Legitur quoquè in Euangelio facta fuiſſe à Chriſto illis quibus dixit ſe peccata dimittere. Legitur etiam in hiſtorijs facta fuiſſe quibuſdam alijs Sanctis. Sed abſquè ſufficienti teſtimonio & fundamento non debet aſſeri. An verò talis notitia hominis habentis reuelationem, ſpectet ad fidem catholicam, ad fidem diuinam, vel cuiuſnam rationis ſit; in propria materia de fide explicandum eſt, vbi videbimus qualis ſit fides erga veritates cognitas per priuatas & peculiares reuelationes.

Poteſt per humana ſigna habere notitiam probabilẽ de ſua gratia.

Secundò fatendum eſt, poſſe hominẽ iuxta ordinarium rerum curſum ferre determinatum iudicium ſaltem probabile, quo exiſtimet ſe eſſe in gratia, ita nempe vt non maneat dubius & ſuſpenſus inter vtramquè partem, ſed definitè iudicet partem fauorabilem. Ita aſſerit D. Thom. in art. & alij Theologi omnes. Et patet ex eo quòd homo poteſt ſatis probabiliter dignoſcere, ſe fuiſſe ritè diſpoſitum ad iuſtificationem. Item ex eo quòd poteſt habere alia ſigna conſequẽtia iuſtificationem, vt potè ſe diù vixiſſe in mandatorum obſeruantia abſquè mortali peccato. Ac rurſus ex eo quod affert D. Thomas, quando homo percipit, ſe delectari in Deo & contemnere res mundi, iuxta illud Apoc. 1. *Vincenti dabo manna abſconditum quod nemo nouit niſi qui accipit*. Imò tenetur homo ita ſe diſponere, vt prudenter exiſtimare debeat ſe eſſe in gratia, quando videlicet obligat præceptum iuſtificationis: vt quandocumquè vult quis ſuſcipere Euchariſtiam, vel adminiſtrare Sacramentum, & in periculo mortis: & alioqui ſi quis dubitans an ſit in gratia vel in peccato, communicaret aut celebraret, per hoc ipſum peccaret mortaliter, ſicut ſi certò ſciret ſe eſſe in in peccato.

Non tenetur homo certa fide credere ſe eſſe in gratia.

Tertiò. Non vtiquè tenetur homo credere certa fide, ſe eſſe in gratia, nequè hæc fides eſt nobis neceſſaria ad ſalutem. Hoc eſt certum dogma doctrinę catholicæ contra Hæreticos, definitum in Trident. ſeſſ.6.cap.9.& can.13., quod magis conſtabit ex puncto ſequẽti. Modò probatur etiam ratione, vt appareat, quàm non ſolùm impiè contra Eccleſiã, ſed etiam imperitè contra rationem, memorati Hæretici deſipuerint. Non tenetur homo abſolutè credere certa fide, niſi id quod ſibi conſtat reuelatum eſſe à Deo: ſed quamuis reuelatum ſit in communi, homines ritè diſpoſitos iuſtificari; certè reuelatum non eſt, hunc & illum hominem in ſingulari fuiſſe ritè diſpoſitum, atquè adeo iuſtificatum. Et vlteriùs inſipienter errant Hæretici in eo quod dicunt, illamet fide homines iuſtificari, tamquam conditione applicãte iuſtitiam Chriſti. Nam ſi debet quis exiſtimare ſe eſſe iuſtum ſibiquè remiſſa eſſe peccata, priùs vtique debet ſupponi hoc eſſe in ſe verum, alioqui cogeretur homo affirmare id quod non eſt: oporteret ergo ſupponere, hominem eſſe iuſtum ante illam fidem. Et cogitemus caſum, quo nunc aliquis peccator accedere velit ad Lutheraniſmũ vt in eorum ſententia ea fide iuſtificetur: quonã modo poterit hic ſtatim ſibi firmiter perſuadere ſe eſſe iuſtum ſibiquè remiſſa eſſe peccata, ſi priùs nõ adhibeatur ei aliud remediũ quo iuſtificari dicatur à peccatis?

Nec poteſt habere talem certitudinem.

Quartò. Non poterit homo certò cognoſcere ſe habere gratiam, certitudine euidentiali, vel fidei diuinæ, cui non poteſt ſubeſſe falſum, ſeu cui non poteſt aliqua formido de parte oppoſita admiſceri. Hanc veritatem latè demonſtrant Bellarm. lib.3. de iuſtificat., Medina hic art.5., Valent. quæſt.4. puncto 4., Vaſq. diſp.200., Suarez lib.9. cap.9. & 10. Et rectè probant ex Sacra Scriptura multis in locis, Pſal.18., Iob 9., Prouerb.

uerb.20., Eccleſiaſt.9., 1. Corinth.14, & alibi. Ex communi doctrina & traditione Patrum, & exemplis Sanctorum. Ex decreto quodam Innocentij Tertij quod habetur cap. Vltimo de Purgat. Canonica. Ex Concil. Trident. ſeſſ.6. cap.9. vbi dicitur, *Quilibet dum ſe ipſum ſuamquè propriam infirmitatem & indiſpoſitionem reſpicit, de ſua gratia formidare & timere poteſt, cùm nullus ſcire valeat certitudine fidei cui non poteſt ſubeſſe falſum, ſe gratiam Dei conſequutum.* Quod idem repetitur cap.16.

Quia non poteſt eſſe certus de ſua diſpoſitione.

Ratione quoque ſuadetur: quia vel homo putabit ſe iuſtificatum eſſe per Sacramentum, vel per aptam diſpoſitionem extra Sacramentum. Primo modo, cùm ad Sacramentum conficiendum requiratur intentio miniſtri, & homo nequè euidenter ſciat, neque diuina fide cognoſcat, miniſtrum habuiſſe debitam intentionem, non poterit tàm certum iudicium de ſua iuſtificatione habere, ſicut volebat Catherinus: non inquam tàm certum ſicut habere poteſt ipſe miniſter de paruulo quem baptizauit; quãuis Catherinus nimium ſuæ ſententiæ tenax, non ſatis rectè ſenſerit de neceſſitate intentionis miniſtri ad validitatẽ Sacramenti: de qua re in 3. parte agemus. Requiritur etiam ad effectum Sacramenti in adultis quædam diſpoſitio, licèt non tàm perfecta quàm extra Sacramentum: de qua nequè poterit homo habere tantam certitudinem, vt mox dicemus. Si ergo iuſtificetur ſecundo modo mediante apta diſpoſitione; hæc diſpoſitio eſt occulta, & homo in ſui fauorem fortaſſe decipitur, credens ſe habere ſufficientem diſpoſitionem quãdo reuera non habet: & poteſt contingere, vt ex inordinato amore ſui, vel ex ignorantia culpabili, habeat internum affectum ad obiectum aliquod prauum, quamuis id non diſcernat: hinc inquam poteſt adhuc prudenter formidare ne fortè decipiatur. Et maximè in actu contritionis reperitur, vel formaliter vel ſaltem virtualiter, perfecta dilectio Dei, ſine reſpectu ad proprium commodum: qui proinde actus ſanè difficilis eſt homini tam prauè inclinato. Vnde fieri poteſt, vt homo putans ſe dolere de peccatis pura contritione ob amorẽ Dei, fortaſſe moueatur pòtiùs ex proprio damno quod ſibi per peccatum timet. Rurſus, omnis actus diſpoſitionis, etiam in ordine ad Sacramentum, debet eſſe ſupernaturalis: at homini ſatis conſtare non poteſt qualiſnam fuerit ſuus actus: non ergo poteſt habere notitiam euidentem, vel fide certam, quòd conſequutus ſit gratiam iuſtificantem. Addi etiam poteſt, quòd aliqui Theologi quaſdam alias conditiones requirunt ad ſufficientiam noſtrę diſpoſitionis, nempe vt actus pœnitentiæ eliciatur ex toto conatu, aut attingat certam quamdam intenſionem: quæ ſententia licèt ab alijs communiter non recipiatur, tamen non eſt damnata in fide, nec euidenti ratione refellitur: & hoc ſatis eſt ad tollendam certitudinem fidei aut euidentialem.

Explicatur alia ratio D. Thomæ.

Alia ratione hoc ipſum probat S.Tho. art.5. Quia videlicet, principium & obiectum gratiæ eſt Deus, qui ob ſui excellentiam eſt nobis ignotus: at non poteſt quis habere ſcientiam concluſionis ſi principium ignorat: ergo non poteſt homo certò ſcire ſe habere gratiam. Hæc tamen ratio difficilis eſt. Tum quia habet homo notitiam aliquam de Deo, nempe per fidem & per rationem: & hæc notitia poſſet ſufficere vt homo poſſit ſimiliter cognoſcere ſe habere gratiam. Imò quando quis ex reuelatione diſcit ſe habere gratiam, non recipit aliud nouum genus notitiæ de Deo in ſe. Tum etiam pari ratione ſequeretur, hominem non poſſe certò ſcire ſe carere gratia: quia ad hoc non minor notitia ipſius gratiæ & ipſius Dei requiri videtur. Et quidem D.Thomas eodem modo loquitur de hac carentia gratiæ: inquit enim, Dei præſentia in nobis, ſcilicet per gratiam, & abſentia, vtiquè per carentiam gratiæ, certò cognoſci non poteſt, ſecundum illud Iob, *ſi venerit ad me non videbo eum, ſi autem abierit non intelligam.* Sed planè conſequens illud eſt omnino falſũ: vnuſquiſquè enim euidenter ſcire poteſt, quando commiſit aliquod mortale peccatum, & adhuc in illo immoratur abſquè pœnitentia.

Propter hæc fatendum eſt, rationem D.Thomæ non probare ſimpliciter, quòd homo non poſſit cognoſcere ſuam gratiam; ſed tantùm probat, quòd homo nõ

poſſit

poſſit cognoſcere per demonſtrationem à priori, deſumendo efficaciam demonſtrationis ex notitia Dei quam homo habet: ſic enim notitiam quam de facto habet homo de Deo, non eſt talis, vt ex ea deducere poſſit, ſe habere gratiam. Sed alia maior & perfectior notitia eſſe deberet, ex cuius vi diſcernere poſſet, an diligatur à Deo amore amicitiæ, an ſit gratus & acceptus Deo. Et quantum eſt ex hac parte, nec etiam poteſt quiſquam ſimili modo cognoſcendi inferre & demonſtrare ſe carere gratia Dei. Quia autem S. Doctor vidit, præter hunc modum cognoſcendi adeſſe alium ex effectibus & ſignis gratiæ, quæ poſſunt homini eſſe nota: ideo ſubdit, hac via poſſe hominem coniecturaliter & quaſi experimento cognoſcere ſe habere gratiam. Quo loquendi modo ſatis apertè denotauit, hanc notitiam non eſſe omnino certam: vnde fruſtra conatus eſt Catherinus detorquere mentem S. Thomæ, ne eum haberet aduerſum. Hac autem via poſſe hominem ex ſuis operibus certò ſcire ſe carere gratia, nempe ex peccato commiſſo & non adhuc ratractato, concedit S. Thomas in ſolutione ad 3.

Poteſt quis aſſequi certitudinem quandam moralem de ſua gratia.

Quintò demum aduertit benè Valentia puncto 4. citato non longè ab initio, & conſentit Suar. lib. 9. cap. 11., poſſe homines valde pios & in vita ſpirituali ſeruentes, ad talem perfectionis gradum pertingere, vt certitudine quadam morali reputent ſe eſſe in ſtatu gratiæ; tanta ſcilicet certitudine, quæ excludat anxietatē turbationē & inquietudinē animi, faciatquè hominē corde quieto cōſciētiaquè tranquilla de diuina bonitate & amicitia confidere, vt ſtrenuè & alacriter cum hilaritate mentis in diuinis obſequiis perſeueret; quæ etiam excludat actualem formidinem & ſuſpitionem de parte oppoſita, relinquat tamen hominem in potentia ad formidandum & timendum, ſi attentiùs conſideret eas timendi rationes quas ſupra ponderauimus. Probat hoc totum Valentia plurimis exēplis & auctoritatibus ſacræ Scripturæ & Sanctorum, atquè de hoc non eſſe controuerſiam.

Ac declaratur facilè: quia homo pius & feruidus, quantum ipſe dignoſcere poteſt, experitur & percipit, ſe habere firmam voluntatem placendi Deo, & in exequutione ſe eſſe diligentem ad obſeruanda diuina mandata & vitanda peccata, neque habet conſcientiam peccati mortalis cuius non egerit pœnitentiam, ſed potiùs prudenter fecerit quidquid ſciebat neceſſarium ad obtinendam remiſſionem peccatorum quæ aliquādo commiſerat; ſolet etiam frequēter exercere actus contritionis & dilectionis Dei, fruitur quoquè familiaritate quadam cum Deo, ſentitquè confidentiam filialem tamquam ad patrem: ex alia parte ſcimus, quantū Deus ipſe cupiat humanam ſalutem, paratuſquè ſit hominem adiuuare per ſubminiſtrationē auxiliorū ſupernaturalium: ex his inquam poterūt tales homines cum dicta morali certitudine reputare ſe eſſe in gratia. Sed quia adhuc conſiderare poſſunt ea quæ timorem incutiunt, ne fortè in rè aliter ſit quàm ipſi putant, ideo poterunt ex hac conſideratione prudēter formidare. Vnde non eſt tanta hæc certitudo, quanta eſt illa qua affirmamus & credimus extare Conſtantinopolim in orbe terrarū, vel quid ſimile: vbi nempe euidentia quadam, vt ait Medina, conſtat, non potuiſſe tot homines conuenire ad fingendum & mentiendum de re humanis oculis ſubiecta. Suarez autem concedit, poſſe quempiam aſſequi tantam certitudinē de ſtatu ſuæ gratiæ, quantam habet de validitate ſui baptiſmi, & ſacerdos de validitate ſuæ ordinationis. Maiori adhuc certitudine poteſt homo fidelis exiſtimare, ſe habere fidem infuſam: quod quidē admittit D. Thomas in ſolutione ad 2. Non enim tot requiruntur ad habendam fidem, ſicut ad habendam iuſtificantem gratiam & charitatem. Sed de hoc plura dicenda ſunt in propria materia de fide.

Argumenta demum aduerſariorum contra reſolutionē traditam, non ſolùm Hæreticorū, ſed etiam Catherini, multa ſunt: quæ tamen benè ſoluta videri poſſunt apud memoratos Auctores, & ex dictis facilè ſolui poſſunt.

QVÆSTIO CENTESIMADECIMATERTIA

De Priori effectu gratiæ, nempe Iuſtificatione impij.

DVPLEX præcipuè effectus gratiæ diſtingui & conſiderari debet, nempe iuſtificatio, & meritum. S.Thomas hos vocat effectus gratiæ operantis & cooperantis, iuxtà ſecundam explicationem huius diuiſionis quam tradiderat quæſt.111. art.2., vbi gratiam habitualem dixit eſſe operantem quatenus animã ſanat & iuſtificat, eſſeque cooperantem quatenus eſt principium operis meritorij. Vnde ſumptum eſt quod dici ſolet, iuſtificationem eſſe effectum gratiæ in genere cauſæ formalis, meritum verò in genere cauſæ effectiuæ. Verè tamen, iuſtificatio eſt quidem effectus in genere cauſæ formalis gratiæ iuſtificantis: ſed eſt etiam effectus in genere cauſæ effectiuæ gratiæ auxiliantis, quæ eſt principium conuerſionis ad Deum præparantis animam ad iuſtificationem. Et opus meritorium eſt quidem effectus in genere cauſæ effectiuæ gratiæ auxiliantis, ſed ipſa ratio & denominatio meriti dependet velut in genere cauſæ formalis ex gratia iuſtificante, quæ exiſtens in homine benè operante reddit opera digna vita æterna. Attamen quia iuſtificatio propinquiùs ſe habet ad gratiam iuſtificantem, opus verò meritorium ad gratiam auxiliantem; ideo abſolutè dici ſolet, ille quidem effectus gratiæ in genere cauſæ formalis, poſterior verò in genere cauſæ effectiuæ. Meliùs adhuc explicari poteſt vis & ordo huius duplicis effectus gratiæ reſpectu beatitudinis: quia gratia perducit hominẽ ad beatitudinem duplici modo & titulo: vno quatenus ſanctificat animam, datquè ius ad gloriam vt hereditatem: altero quatenus eſt principium meriti, datquè ius ad gloriam vt mercedem: ita ergo diſtinguitur hic duplex effectus gratiæ, correſpondens huic duplici ordinationi gratiæ, & huic duplici conſiderationi gloriæ. Iuſtificatio verò poteſt ſumi dupliciter, vel tantùm abſolutè quatenus ſanctificatio abſquè relatione ad peccatum; vel etiam relatiuè ſeu oppoſitiuè ad peccatum, & ſic vocatur iuſtificatio impij. Et quoad puram quidem ſanctificationem ſufficiebant quæ dicta ſunt de ipſa gratia iuſtificante: præcipuè ergo in hac quæſtione agendum eſt de iuſtificatione à peccato.

De qua per decem articulos tractat S. Thomas. Primò docet, iuſtificationem poſſe ſumi, vel tamquam ſimplicem generationem ſeu mutationem non præſuppoſito peccato, ſicut iuſtificatus fuit Adamus, & ſic non eſſe remiſſionem peccatorum: vel ſumi ſecundùm rationem motus quæ eſt de contrario ad contrarium, & ſic iuſtificationem eſſe tranſmutationem de ſtatu peccati ad ſtatum iuſtitiæ, & hanc iuſtificationem de qua hic eſt ſermo, eſſe remiſſionem peccatorum. Secundò docet, ad remiſſionem culpę, ſeu iuſtificationem impij, requiri infuſionem gratiæ: quia cùm homo per peccatum Deum offendit, Deus poſtea remittit offenſam dum recõciliatur homini, reconciliatur verò cum diligit, diligit autem in exequutione infundendo gratiam: ergo requiritur infuſio gratiæ. Tertiò docet, ad iuſtificationem impij requiri motum liberi arbitrij: quia Deus quidem mouet hominem ad adipiſcendam iuſtitiam; mouere autem ſolet cauſas ſecundùm modum vniuſcuiſquè: cùm ergo homo habeat modum liberè operandi, Deus mouet animam ad iuſtitiam per motum liberi arbitrij. Quartò docet, requiri motum fidei: quia Deus mouet hominem conuertendo eum ad ſe ipſum: prima autem conuerſio ad Deum fit per fidem. Quintò docet, requiri motum liberi arbitrij in peccatum: quia dum homo iuſtificatur, mouetur à ſtatu peccati tamquam à termino à quo, receſſus autem à peccato accipitur ſecundùm deteſtationem peccati. Sextò docet,

eet, remiſſionem peccatorum connumerari inter ea quæ requiruntur ad iuſtificationem impij, tamquam terminū totius tranſmutationis quæ in iuſtificatione impij reperitur. Septimò docet, iuſtificationem impij fieri in inſtanti: quia cùm Deus ſit virtutis infinitæ, poteſt abſquè ſucceſſione temporis diſponere ſubiectum ad formam, & ſtatim introducere formam. Octauò docet, infuſionem gratiæ eſſe primam ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad iuſtificationem impij: quia in quolibet motu primum eſt motio mouentis, infuſio autem gratiæ eſt motio Dei mouentis. Nonò docet, iuſtificationem impij ex parte diuini operis eſſe maius opus quàm ſit creatio cœli & terræ, quia iuſtificatio impij terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis: ſed quoad modum operandi maius eſſe opus creationis, in quo fit res ex nihilo. Item penes quantitatem abſolutam, maius eſſe donum glorificationis quàm iuſtificationis: ſed penes quantitatem proportionis, maius eſſe donum iuſtificationis; quia hoc donum plus excedit dignitatem impij, qui potiùs erat dignus pœna æterna. Decimò tandem docet, iuſtificationem impij poſſe dici opus miraculoſum, intelligendo per miraculum id quod à ſolo Deo fieri poteſt: non eſſe autem opus miraculoſum, intelligendo illud quo inducitur forma ſupra naturalem potentiam ſubiecti, quia nempe anima naturaliter eſt capax gratiæ. Rurſus intelligendo per miraculum id quod fit præter ordinem conſuetum, ſic quandoquè iuſtificationem impij eſſe miraculoſam, quando nempe Deus tàm vehementer animam mouet, vt ſtatim quamdam perfectionem iuſtitiæ aſſequatur, ſicut fuit in conuerſione Pauli: aliàs non eſſe miraculoſam, quando videlicet Deus mouet animam paulatim per conuerſionem imperfectam ad conuerſionem perfectam.

SECTIO PRIMA.

Vtrum ita iuſtificetur impius per gratiam, vt peccata ei verè remittantur ac pœnitus deleantur.

Hæreticorum error negans peccata deleri.

MAnifeſtum quidem & indubitatū eſt, non ſolùm apud Catholicos, ſed etiam apud Hæreticos, homini impio dum iuſtificatur, aliquo modo peccata remitti. Contendunt tamen Recentiores Hæretici, non ita remitti vt reuerà auferantur ac deleantur & non ampliùs permaneant in anima: ſed potiùs verè remanere, tamen tegi & occultari à Deo, quaſi iam ab ipſo Deo non videātur: ſiue homini non ampliùs imputari peccata ad pœnam, quia nimirum Deus ſtatuit, propter Chriſti iuſtitiam homini imputatam, non punire hominem iuxtà proprium demeritum. Et ita quoquè aſſerunt, non fieri hominem reuera iuſtū, ſed tantùm reputari iuſtū, hoc eſt Deum ita ſe gerere circa hominem, ac ſi eſſet iuſtus, quamuis reuera non ſit talis. Vnde etiam explicant, nomen iuſtificationis eſſe forenſe, quaſi externi fori; hoc eſt nihil aliud eſſe, hominem iuſtificari, quam declarari & pronunciari iuſtum, quaſi eſſet iuſtus: quemadmodum ſi Iudex diſſimulans delicta alicuius Rei, eum abſolueret, liberumquè dimitteret, & innocentem pronunciaret.

Catholica veritas aſſirmans in iuſtificatione peccata deleri.

Veritas tamen catholica eſt, homini quantumuis impio, dum per gratiam iuſtificatur, ità verè peccata remitti, vt quoad rationem culpæ pœnitus deleantur, nec iam in homine iuſtificato remaneant. Eſt in primis definitum hoc dogma in Concil. Trident. ſeſſ. 5. in decreto de Peccato origin. §. 5. *Si quis per Ieſum Chriſti domini noſtri gratiā quæ in baptiſmate confertur, reatum peccatī originalis remitti negat, aut etiam aſſerit non tolli totum id quod veram & propriam peccati rationem habet, ſed illud dicit tantùm radi aut non imputari, anathema ſit.* Eadem autem ratio eſt de omni peccato. Idemquè vniuerſaliter ſumitur ex eodē Concil. ſeſſ. 6. cap. 7. & in diſcurſu totius ſeſſionis.

Secundò, eſt res clara in plurimis Scripturæ locis, in quibus planè dicitur, peccata deleri, tolli, auferri, & ſimilibus loquendi modis iuſtificatio impij explicatur. Item apud Sanctos Patres, vt co-

vt copioſè referunt Medina hic art.1. Bellarm. lib.2. de Iuſtificat. cap.7. Valent. quæſt.4. de Gratia puncto 5. Vaſq. diſp.202. cap.4. Suar. lib.7. de Gratia cap.10.

Tertiò, id præcipuè ſequitur ex eo quod antea ſtatuimus, dari gratiam iuſtificantem inhęrentem homini, qua re vera homo ipſe fit iuſtus. Si enim homo recipit intrinſecè talem gratiam in ſe ipſo, omnino tollitur culpa quæ in illo erat. Et ſicut homo non reputatur tantùm iuſtus, vt dicunt Hæretici, ſed eſt reuera iuſtus: ita reuera non eſt ampliùs peccator, non impius, nempe deletis iam peccatis, a quibus emundatus & iuſtificatus eſt.

Quartò præterea, Hæreticorum error multum derogat æquitati ac veritati diuinæ, & efficaciæ quoque meritorum Chriſti quam ipſi Hæretici iactant. Si enim homo verè remanet peccator & impius, remanebit vtiquè dignus odio Dei, dignus æterna pœna: non ergo conſentaneum eſt æquitati diuinæ, reputare hominem quaſi amicum, & à pœna abſoluere: non congruit veritati diuinæ, declarare & pronunciare iuſtum & ſanctum, hominem qui reuera non eſt talis. Repugnat etiam efficaciæ meritorum Chriſti: quia ſequeretur, merita Chriſti non fuiſſe tanti valoris ad iuſtificandum nos á peccatis, vt hæc verè, & realiter deleantur.

Deletur habitualis peccati macula.

Quintò demum. Ad exactam huius rei explicationem diſtinguere oportet in homine impio, tum peccatum actuale conſiſtens in humana actione ſiue omiſsione præterita, tum peccatum habituale ſeu maculam remanentem in anima, qua homo dicitur habitualiter auerſus a Deo & inimicus Deo, vt ſupponimus ex ſuperiori tractatu de peccatis. Iam ergo peccata actualia non ita tolluntur in iuſtificatione, quaſi fiat vt actiones præteritæ non fuerint præteritæ: hoc enim prorſus repugnat. Sed quoad hoc quantumuis homo iuſtificetur, adhuc ſemper verum erit dicere, hic homo olim peccauit. Nequè in hoc ſenſu Catholici dicunt peccata deleri: neque Hæretici hoc ſolummodo aduerſus Catholicos negare intendunt; quinimò benè nouerunt, non hunc eſſe noſtrum ſenſum. Macula autem habitualis eſt illa, quam per iuſtificantem gratiam dicimus tolli atque deleri. Vel enim hæc macula formaliter conſiſtit in priuatione gratiæ, iuxtà ſatis receptam Theologorum ſententiam: & ſic omnino tollitur per ipſam gratiam, vt per ſe patet. Vel quicquid macula eſſe dicatur iuxta alias Theologorum ſententias, nō eſt tale quid, vt ſit quicquam indelibile: ſed potiùs talem habet oppoſitionem cum gratia iuſtificante, vt per ipſam omnino tollatur. Quare Hæretici qui oppoſitum opinati ſunt, planè ignorarunt veram peccati rationem. Sed partim dixerunt, concupiſcentiam ipſam ſeu partem ſenſitiuam hominis eſſe peccatum, quæ vtiquè in iuſtificatione nō tollitur. Partim dixerunt, omnia noſtra opera eſſe peccata, atquè adeo non poſſe homines peccatis omnibus vacare, & verè mundari, ſed ſolùm ratione iuſtitiæ ipſis imputatę deſinere imputari eis ad pœnam. Hi tamen ſunt noui errores contra catholicam fidem: quos tamen non oportet hoc loco refellere. Porrò per hoc quod deletur macula peccati, dici poſsunt ſuo modo deleri etiam actualia peccata præterita, videlicet quantum ad ipſam maculam, quantum ad auerſionem à Deo, inimicitiam cum Deo, & dignitatem pœnæ, quam reliquerunt: deleri inquam, quia non iam ampliùs remanet homo maculatus, auerſus à Deo, inimicus Deo, dignus æterna pœna.

Qualiter dicantur peccata tegi & non imputari.

Sed in contrarium objiciunt Hæretici primò illud Pſal. 31. & Apoſt. ad Rom.4., *Beati quorum remiſſa ſunt iniquitates, & quorum tecta ſunt peccata, Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum*: vbi planè peccatorum remiſsio explicari videtur per hoc quod peccata teguntur & deſinunt imputari. Similiter Pſal.84. dictum eſt, *Remiſiſti iniquitatem plebis tuæ, operuiſti omnia peccata eorum*. Et 1. Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum*.

Reſpondetur primò cum communi Theologorum expoſitione, idem eſſe, quòd peccata dicantur tegi coram Deo, & non imputari à Deo, atquè eſſe

pe-

penitus deleta: quia nimirum, ſicut id quod tegitur, non ampliùs conſpicitur; ita peccata hominis remiſſa, ſimpliciter non ſint coram Deo. Et hic ſenſus depromitur, tum ex ijs Scripturæ locis in quibus peccata dicuntur deleri: tum ex alijs locis in quibus hoc ipſum planè exprimitur; vt 2. Eſdræ 4. *Ne operias iniquitatem eorum, & peccatum eorum coram facie tua non deleatur*; & Pſal. 50. *Auerte faciem tuam à peccatis meis, & omnes iniquitates meas dele*: tum etiam ex communi doctrina Patrum, ita exponentium illa verba Scripturæ, vt videre eſt apud Bellarm. lib. 4. citato cap. 9. Tum inſuper: quia cùm Deus planè conſpiciat omnia quæ ſunt, & ex rectitudine ſuæ iuſtitiæ debeat imputare peccata quæ ſunt: omnino dum peccata dicuntur tegi, & non imputari, intelliguntur eſſe deleta. Reſponderi ſecundò poteſt, ſenſum eſſe de peccatis actualibus præteritis: quæ, vt dicebamus, non ita delentur, quaſi fiant non præterita: ſed quidem per ablationem maculæ ex eis relictæ, quaſi teguntur, & deſinunt imputari: hoc eſt ita res ſe habebit, ac ſi homo ea non cōmiſiſſet, quamuis re vera commiſerit. Quod idem eo quoquè loquendi modo profertur, quo Deus promittit, ſe obliuioni daturum peccata eorum qui pœnitentiam egerint.

Qualiter homo iuſtus, dicatur coram Deo immundus. Obiiciunt ſecundò alia quædam Scripturæ loca, in quibus dicitur omnis homo non eſſe iuſtus coram Deo, ſed potiùs eſſe immundus. Iob. 9. *Scio quòd non iuſtificabitur homo compoſitus Deo.* Et cap. 25. *Nunquid iuſtificari poteſt homo compoſitus Deo, aut apparere mundus natus de muliere?* Pſal. 142. *Non intres in iudiciū cum ſeruo tuo Domine, quia non iuſtificabitur in conſpectu tuo omnis viuens.* Et Iſaiæ 64. *Facti ſumus immundi omnes, & quaſi pannus menſtruatæ vniuerſa iuſtitia noſtra.*

Reſpondetur primò, hæc loca ſolere explicari, non de iuſtitia habituali quæ expellit peccatum, ſed de iuſtitia actuali conſiſtente in exercitio bonorum operum. Sed quia ſanè hæc ipſa iuſtitia actualis in ſuo genere eſt vera iuſtitia, aliter adhuc exponi debent. Secundò ſolent explicari de plurimis defectibus & venialibus peccatis, quorum homo quantumuis alioqui iuſtus, inuenitur eſſe reus coram Deo. Tertiò ſpecialiter in illo loco Iob denotatur, hominem in comparatione ad Deum non eſſe iuſtum, hoc eſt infinitè diſtare ac deficere à diuina iuſtitia & ſanctitate: ſicut dicuntur creaturę in comparatione ad Deum non eſſe ens, & eſſe nihil. Imò dictum illud cap. 25. non fuit ipſius Iob, ſed Baldad Suhitis: neque illud ſatis approbaſſe videtur ipſe Iob cap. ſequenti, & clariùs cap. 27. Locus verò Pſalmi non ita intelligitur, quaſi Dauid rogaret Dominum, ne ab eo iudicaretur, eo quod reuera non eſſet iuſtus: ſed ita vt non antea iudicaretur, quàm per diuinam miſericordiam obtineret remiſsionem omnium peccatorum. Locus demum Iſaiæ, potiſsimè intelligitur de Hebræis illius temporis, qui cùm perfectionem legis profiterentur, non ita obſeruabant ſicut debebant: & ideo vocantur immundi, eorumque iuſtitiæ, hoc eſt exteriores obſeruationes legis, dicebantur immundæ, quia non erant factæ ſicut oportebat. Aliud Hæreticorum argumentum diſſoluemus ſectione ſequenti.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Homini peccata formaliter remittantur per gratiam iuſtificantem ei inhærentem.

Sententia negans. Idem Hæretici contendunt, non remitti nobis noſtra peccata per veram iuſtitiam, & formam iuſtificantem nobis inhærentem, ſed ſolùm per iuſtitiam Chriſti extrinſecè imputatam, vel quomodocunquè per extrinſecum fauorem & condonationem Dei. Rurſus ex Catholicis, Tiletanus in Apologia pro Concil. Trident. parte prima titulo vltimo de Diſpenſat. & Myſt. aduent. Chriſti, & Franciſcus Sonnius lib. 2. Demonſtrat. Chriſtianæ Religionis ex verbo Dei tract. 9 cap. 5, concedentes gratiam iuſtificantem homini inhærentem, dixerūnt, remiſsionem peccatorum

non perfici formaliter per ipſam gratiam, ſed per miſericordiam & condonationem extrinſecam Dei. Vnde non ſolùm differunt ab Hæreticis in concedenda gratia inhærente, ſed etiam quia fatentur verè deleri peccata per condonationem extrinſecam[1]. Et adhærent quidam alij Theologi, coniungentes ſimul condonationem extrinſecam, & infuſionem gratiæ inhærentis, ad conſtituendam cauſam formalem iuſtificationis. Quidam alij verò dixerunt, remiſſionem peccatorum eſſe quidem ex gratia inhærente, non tamen in genere cauſæ formalis, ſed potiùs in genere cauſæ effectiuæ.

Concluſio affirmãs. Dicendum tamen omnino eſt, homini peccata remitti formaliter per gratiam iuſtificantem, ei intrinſecè inhærentem. Et primò quidem dari huiuſmodi gratiam, ſupponimus tanquam certum fidei dogma ex q.110., vbi id oſtendimus. Secundò manifeſtè probatur, per huiuſmodi gratiam formaliter peccata remitti, ex Sacra Scriptura. Roman.4. *Qui iuſtificat impium*, hoc eſt ex impio facit iuſtum: ipſa ergo iuſtitia eſt, quæ reddens hominem iuſtum, delet eius impietatem. Primæ Corinth.6., poſt enumerata varia peccata, ſubdit Apoſtolus: *Hæc quidem fuiſtis, ſed abluti eſtis, ſed ſanctificati eſtis, ſed iuſtificati eſtis*: vbi idem eſt planè ſenſus. Ad Tit.3. *Eramus aliquando & nos inſipientes, increduli, errantes, &c., ſed ſaluos nos fecit per lauacrum regenerationis & renouationis Spiritus ſancti, quem effudit in nos abunde per Ieſum Chriſtum, vt iuſtificati gratia ipſius heredes ſimus ſecundùm ſpem vitæ æternæ*: vbi ſimiliter contraponitur iuſtificatio, ſeu gratia iuſtificans, omnibus peccatis. Et paſſim alijs in locis, Epheſ.5., Colloſſenſ.2., Apocal.1., & alibi, nominatur iuſtificatio, ſanctificatio, renouatio, viuificatio, lauatio à peccatis: quibus loquendi modis idem manifeſtè denotatur.

Probatur tertiò ex Concilio Trident. ſeſſ.6. cap.7., vbi iuſtificatio dicitur eſſe, tum peccatorum remiſſio, tum ſanctificatio, & renouatio hominis, per ſuſceptionem gratiæ & donorum: & infra, eiuſdem iuſtificationis cauſa formalis dicitur eſſe iuſtitia qua Deus nos iuſtos facit, iuſtitia vtiquè nobis inhærens. Patet etiam ex communi omnium ſenſu: exploratum namquè eſt, eo ipſo hominem emundari à peccatis, quo redditur iuſtus coram Deo: eadem ergo ipſa gratia iuſtificans delet noſtra peccata. Et in hoc Hæretici quoquè conueniunt, qui pari modo dicunt, hominem denominari iuſtum, atquè percipere remiſſionem peccatorum, per iuſtitiam & fauorem Dei externum: nec diuiſerunt hæc duo, vt per aliam formam homo dicatur iuſtus, & per aliam dicantur ei peccata remitti.

Ex vera ratione gratiæ & iuſtificationis. Probatur quartò ratione, Hominem eſſe iuſtum, vel eſſe peccatorem, habent inter ſe immediatam oppoſitionem, tanquam formæ repugnantes: ſed vnaquæquè forma expellitur formaliter per ſuam oppoſitam: ergo peccatũ deletur, per eandem gratiam qua homo iuſtificatur. Idquè eo magis manifeſtum eſt, ſi ſupponamus iuxtà communiorem Theologorum ſententiam, maculam peccati conſiſtere in priuatione gratiæ: certè enim priuatio formaliter expellitur per formam cuius eſt priuatio. Ex quo patet, qualiter remiſſio peccatorum dici debeat effectus huiuſmodi gratiæ in genere cauſæ formalis, potiùs quàm in genere cauſæ effectiuæ. Siquidem vniuerſaliter in formis naturalibus, expulſio formę & priuationis antecedentis, appellatur effectus formalis formæ aduenientis: quia nimirum forma aduenieus non producit effectiuè aliud quicquam quo excludatur forma & priuatio oppoſita, neque vlla actione producit talem excluſionem; ſed formaliter per ſe ipſam, conſtituendo ſe in ſubiecto, excludit formam oppoſitam. Illi verò qui dicebant, remiſſionem peccati eſſe effectum gratiæ in genere cauſæ effectiuæ, ſi ſolùm velint, expulſionem formæ oppoſitæ iu vniuerſum dici debere effectum in genere cauſæ effectiuæ reſpectu formæ aduenientis, errant ſolùm in modo loquendi, præter communem vſum Philoſophorum. Si autem velint, re ipſa gratiam habitualem producere alium quemdam effectum, v.g. actum contritionis, aut dilectionis Dei, quo actu formaliter expellatur peccatum, ſicut ſenſiſſe aliquos refert

fert D. Thomas quæſt. 28. de Verit. art. 8.; ſic quoad rem ipſam errant, vt oſtendit D. Thomas eodem loco. Sed quoniam hoc modo adhuc ſaluatur, remiſſionem peccati eſſe effectum formalem gratiæ inhærentis, ſi non habitualis, ſaltem actualis, hoc eſt eius actus qui iuxtà hunc modum dici deberet gratia iuſtificans: ideo firmum omnino ſtat, quod in præſenti ſtatuimus abſolutè de gratia inhærente: ſequenti autem ſectione vlteriùs oſtendemus, gratiam iuſtificantem qua formaliter peccatum expellitur, eſſe habitum, non verò actum.

Gratia inhærens non derogat miſericordiæ Dei & meritis Chriſti.

Obijcies primò fundamentum Hæreticorum. Noſtra ſententia videtur derogare miſericordiæ Dei, & meritis Chriſti, & è contra nimis tribuere iuſtitiæ noſtræ: quaſi nempe miſericordia Dei & iuſtitia Chriſti, non ſit de ſe ſufficiens ad remittenda noſtra peccata, ſed requiratur iuſtitia intrinſecè nobis inhærens; & hæc ſit qua remittantur nobis peccata, potiùs quàm miſericordia Dei & iuſtitia Chriſti: per quod inſuper præbetur homini occaſio ſuperbiæ, vt nempe in ſe ipſo glorietur, & de propria iuſtitia confidat, non verò de miſericordia Dei, & meritis Chriſti.

Reſpondetur, hæc inconuenientia magis retorqueri poſſe aduersùs oppoſitum Hæreticorum errorem: nempe quaſi non tanta ſit miſericordia Dei, nec tàm valida iuſtitia Chriſti, vt nos verè & realiter efficiat iuſtos ac ſanctos, verè & realiter deleat noſtra peccata. Et præterea, cùm dicant, hominem per eandem iuſtitiam Dei, vel Chriſti, reputari iuſtum; ſequitur, iuſtitiam omnium hominum eſſe æqualem inter ſe & cum iuſtitia Chriſti: quod eſt aliud inconueniens. At catholica doctrina non hæc incommoda patitur; quinimò optimè, vt par eſt, commendat miſericordiam Dei, & iuſtitiam Chriſti, & præbet nobis humilitatis occaſionem. Siquidem vltrò fatemur, ex miſericordia Dei effectiuè, & ex iuſtitia Chriſti meritoriè, fieri, vt detur nobis gratia inhærens, qua à peccatis iuſtificemur: & conſequutionem huius gratiæ non tribuimus noſtris viribus, ſed ipſi miſericordiæ Dei, & iuſtitiæ Chriſti: vnde non debet quiſquam in ſe ipſo superbè gloriari, ſed humiliter gratias reddere Deo, & Chriſto, vnde omnis noſtra iuſtitia & peccatorum remiſsio deriuatur.

Eadem formaliter gratia iuſtificat animam et delet peccata.

Obijcies ſecundò ad probandum, remiſsionem peccatorum non eſſe effectum formalem eiuſdem formæ, quæ interiùs iuſtificat animam; quoniam in Sacra Scriptura diſtinctè commemorari videntur, remiſsio peccatorum, & iuſtificatio animæ, præſertim ad Rom. 4. *Qui traditus eſt propter delicta noſtra, & reſurrexit propter iuſtificationem noſtram:* quæ duo non poſſent ita diſcerni, ſi per eandem formam iuſtificantem remitterentur peccata. Similiter D. Auguſt. in Enchirid. cap. 52, inquit: *Quemadmodum in Chriſto vera mors facta eſt, ſic in nobis vera remiſsio peccatorum; & quemadmodum in illo vera reſurrectio, ita & in nobis vera iuſtificatio.* Ac rurſus Epiſt 105. & lib. 1. de Peccator. merit. & remiſſ. cap. 13. docet, hominibus dari per Chriſtum, non ſolùm remiſsionem peccatorum, ſed & gratiam & iuſtitiam. Imò Concilium ipſum Trident ſeſſ. 6. cap. 7. hæc duo ita diſtinguit, dicens, *Iuſtificationem non eſſe ſolam peccatorum remiſsionem, ſed & ſanctificationem & renouationem hominis.*

Reſpondetur, remiſsionem peccatorum, & iuſtificationem optimè poſſe aſsignari quaſi duos effectus formales, vnum poſitiuum, & alterum priuatiuum, eiuſdem gratiæ inhærentis, vt notauimus initio quæſtionis: Sicut dicendo, parietem dealbari, & à nigredine denudari: vel aerem illuminari, & à tenebris expurgari. Apoſtolus autem eo loco loquutus eſt ſecundùm quamdam accommodationem, vt notauit Bellarm. lib. 2. de Iuſtificat. cap. 6. Alioqui reverà tam iuſtificatio, quàm peccatorum remiſsio, prouenit nobis ex paſsione Chriſti, prouenit ex reſurrectione Chriſti. Accomodatio verò ſtat in hoc, quod extinctio peccatorum maiorem ſimilitudinem habet cum morte Chriſti, ſanctificatio autem, quæ eſt viuificatio, cum reſurrectione Chriſti. Eandemquè comparationem explicare voluit Auguſtinus. Alijs verò locis contendit contra Pelagium, nobis conferri per Chriſtum, non ſolùm gratiá remiſsionis peccatorum,

rum, ſed gratiam quoquè benè operandi, ideſt gratiam auxiliantem, quam vocat etiam gratiam iuſtificationis, ad differentiam gratiæ creationis. Concilium deniquè damnare voluit errorem eorum, qui dicebant, iuſtificationem hominis conſiſtere tantùm in remiſſione peccatorum, quam explicabant per condonationem extrinſecam, & non in ſanctificatione ac renouatione interiori per gratiam inhærentem.

SECTIO TERTIA.

Vtrum iuſtificetur homo à peccatis formaliter per gratiam habitualem, vel an etiam actus peccatoris habeat vim formaliter iuſtificandi.

NOn ſolùm habitus gratiæ, ſed etiam actus elicitus a nobis ex Dei adiutorio, eſt gratia nobis inhærens: vnde adhuc inquirendum ſupereſt, num gratia inhærens qua homo iuſtificatur, ſit habitus, vel fortaſſe actus.

Sententia affirmans, impiū iuſtificari formaliter per actum contritionis.

Videturquè quorundam Theologorum ſententia, de facto peccata homini formaliter remitti per actum perfectæ contritionis ſeu dilectionis Dei ſuper omnia: alij enim actus per ſe ſunt planè inſufficientes, cùm nimirum ſoleant etiam tempore præcedere iuſtificationem ac remiſſionem peccatorum. Pro hac ſententia Vaſq. diſp.203. cap.4. refert Ianſenium, Ruardum, Hoſiū, & Caſſalium. Ex quibus Ianſenius quidem pro hac ſententia ſtare videtur, licèt perplexè ſatis loquatur de dilectione actuali ac de charitate habituali. Alij verò, quamuis dicant charitatem ſeu dilectionem eſſe noſtram iuſtitiam, non tam loquuti videntur de iuſtificatione quæ nunc quæritur, quàm potiùs de actuali ipſa iuſtitia, hoc eſt de exercitio bonorum operum: ſicut Scriptura quoquè inquit, *Plenitudo legis eſt dilectio. Qui diligit proximum legem impleuit. In his duobus mandatis,* ſcilicet dilectionis Dei & proximi, *vniuerſa lex pendet & Prophetæ.* Refert quoquè Caietanum, Paludanum, Medinam, & alios dicentes, hominem per actum contritionis condignè ſatisfacere pro ſuo peccato, & cōpenſare ipſum peccatum. Sed hi loquuntur de contritione, vel prout procedēte á gratia habituali, vel prout formatur ipſa gratia ſuperueniente: ac proinde non aſſerunt, ſolam contritionem per ſe ſumptam & præciſam à gratia habituali delere noſtra peccata. In fauorem etiam eiuſdem ſententiæ adducit Scotū, Gabrielem, & alios, qui dicendo non poſſe ſtare ex natura rei peccatū actuale cum dilectione Dei, concedere videntur poſſe ſtare peccatum habituale cum gratia habituali, quantum eſt ex natura rei, ſecluſa lege Dei. Sed tamen hi Autores non minùs admitterent, peccatum habituale ſtare poſſe cum dilectione actuali: quare non tribuunt maiorem vim actui dilectionis, quàm habitui gratiæ, ad delendum habituale peccatum.

Vel ſaltem actum cōtritionis habere hāc vim.

Ipſe Vaſquez fatetur, de facto quidē hominem iuſtificari à peccatis per gratiam habitualem: contendit tamen, id non eſſe de fide: & aſſerit actum contritionis ſeu dilectionis Dei, habere vim de ſe formaliter, & præciſa quacumquè alia gratia vel fauore Dei, delendi peccatum, & reconciliandi hominem cum Deo, reſtituendo illum in amicitiam cum Deo. Refert pro hac ſententia Sotum, Canum, & quam plurimos recentiores qui non ediderunt ſua opera in lucem, ſed opinioni ipſius Vaſquez tamquam probabili ſubſcripſerunt. Sic autem explicat in fine diſputationis, de facto peccatorem formaliter iuſtificari potiùs per gratiam habitualē, quàm per actum contritionis: quia inquit, de facto priùs natura infunditur a Deo habitus gratiæ, quam eliciatur ab homine actus contritionis. Idemquè confirmat 3. parte diſp.2. cap.6. Sed præter quam quod hæc ſuppoſitio eſt omnino falſa, vt quæſtione ſuperiori probauimus: tamen etiam eius opinionis Autores dicere non audent, in eo priori quo infunditur gratia remitti peccata: ſed volunt, non niſi poſt actum contritionis perfici remiſſionem peccatorum. Et ita Vaſq.

diſp.211. affirmat, ex parte efficientis primum eſſe infuſionem gratiæ, ſecundum eſſe actum contritionis, tertium eſſe remiſſionem peccati. Iuxta hunc ergo ordinem, remiſſio peccati de facto non magis adſcribi formaliter poteſt gratiæ habituali, quam actui contritionis. Imò ipſe Vaſq. diſp.203.num.107., ex eo quod S. Thom. art.8. docet, infuſionem gratię præcedere motum liberi arbitrij, ideſt actum contritionis, & poſtea conſequi remiſſionem peccati; colligit de mente S. Doctoris, peccato magis opponi contritionem quàm habitum gratiæ, quaſi non tam ipſa gratia habitualis, ſed potiùs cōtritio formaliter peccata deleat. Quod tamen attinet ad mentem S. Thomæ, iam quæſtione præcedenti eius doctrinam explicauimus. Neque ſanè laudandum eſt, imputare S. Doctori talem opinionem abſurdam circa remiſſionem peccati, quam ipſemet S. Thomas ex profeſſo impugnat quęſt.28. de Verit. art.8.

Non iuſtificatur impius formaliter niſi per gratiam habitualem, & actus contritionis nō habet hanc vim.

Dicendum itaquè eſt, gratiam habitualem de facto eſſe per quam formaliter peccata homini impio remittuntur in iuſtificatione, quamuis actus contritionis ordine naturæ præcedat infuſionem gratiæ habitualis; ipſumquè actum per ſe non habere ſufficientem vim formaliter ex natura rei delendi peccata. Hæc eſt communis Theologorum ſententia, & planè videtur de mente S. Thomę hac quæſtione, & 3. parte quæſt.86. & q.89. art.1. & 2., & loco citato de Verit., & alibi ſæpè. Imò videtur res ſatis certa. Vnde Suar. tomo 1. in 3. partem. diſp.4. ſect.8. concl.2. cenſet, oppoſitum non poſſe abſquè temeritate defendi: & in hac materia iterum hanc aſſertionem latè confirmat lib.7.c.13. Et ſimiliter vt rem certam ſtatuunt, Lorca diſp.35., Mōteſinus diſp.33. quæſt.5., Granad. tract.8. diſp.3., & alij communiter. Addit tamen Becanus hìc tract. de Grat. c.3. q.5. num.25., actum contritionis per ſe non valere quidem ad iuſtificandum formaliter hominem à peccato abſque habitu gratiæ, valere tamen ad tollendam pœnam ſenſus, ita quòd conſtitueret hominem velut in ſtatu peccati originalis. Quod tamen nullatenus eſt admittendum. Item Bellarm. lib.2. de Iuſtificat. cap.15. ait, hanc noſtram concluſionem eſſe magis conformem ſacræ Scripturæ, Concilio Tridentino, Patribus, & rationi. Atquè Andręas de Vega lib.7. ſuper Concilium cap.24. putat, definitum eſſe de fide, quòd homo non iuſtificetur formaliter niſi per habitum gratiæ.

Patet in iuſtificatione per Sacramentū.

Probatur primò manifeſtè de ea iuſtificatione à peccatis, quæ in Sacramento contingit: vbi nimirum vel iuſtificatur homo abſquè vllo actu proprio, vt paruuli qui baptizantur: vel cum actu attritionis, qui tempore præceſſit ſuſceptionem Sacramenti, & reliquit hominem in peccato, ac deinde per ipſum Sacramentum confertur gratia habitualis qua homo iuſtificatur. Quamuis non defuerint Theologi qui opinati ſint, hominem accedentem cum ſola attritione ad Sacramentum, in ſuſceptione Sacramenti excitari & eleuari ad exercendū actum contritionis vt tunc iuſtificetur: ſic accipientes illud commune dictum, hominem per Sacramentum fieri ex attrito contritum. Hoc tamen eſt contra experientiam, & planè falſum, vt in materia de Pœnitentia demonſtratur.

Probatur etiam in iuſtificatione extra Sacramētum, ex ſacra Scriptura.

Secundò, etiam in iuſtificatione extra Sacramentum de qua eſt difficultas, probatur concluſio ex illis Scripturæ locis, in quibus homini pœnitenti promittitur remiſſio peccatorum: vbi planè denotatur, hanc remiſſionem peccatorum eſſe diſtinctum quoddam beneficium diuinæ miſericordiæ præter hominis pœnitentiam, quod conferatur quidem homini intuitu ipſius pœnitentię. Sed Vaſq. ſupra cap.7. ad hæc loca reſpondet, in quibuſdam non ſignificari diſtinctum beneficium, ſed potiùs effectum formalem ipſiuſmet pœnitentiæ ſeu contritionis: in quibuſdam verò ſignificari quidē beneficium diſtinctum, ſed in ijs Scripturam non loqui de pœnitentia perfecta quæ eſt contritio, ſed de imperfecta quæ eſt attritio. Attamen vtraquè pars huius expoſitionis eſt planè falſa. Tum quia ſi peccatorum remiſſio eſſet formalis effectus eiuſdem pœnitentiæ, & non diſtinctum beneficium, fruſtra omnino fieret talis promiſſio homini pœnitēti: planè enim promiſſio denotat cōſequutionem diſtincti beneficij. Tum deinde Scriptura declarat infallibilem conſe-

quutio-

quutionē remiſsionis peccatorū ad pœnitentiā:ſed certè hæc nō refertur ad pœnitentiam imperfectam ſeu attritionem,ſed ad perfectam quæ eſt contritio: maximè cùm in veteri teſtamento, nec etiam per viam vllius Sacramenti ſufficeret attritio ad remiſsionem peccatorum. Tum præterea, ſi loca Scripturæ ſingillatim obſeruentur, hæc res ſatis perſpicuè apparebit,Iſaiç 1.& 35.,Ierem.3.,Ezec.18. & 33., Ioelis 2., Zaccar.1.,Eccleſ.17., Actor. 8. Et in promptu eſt exemplum illud Dauidis 2. Reg.12., cui dicenti *Peccaui D[illegible]no*, quæ confeſsio erat expreſsiua interioris pœnitētiæ, ſtatim reſponſum fuit, *Dominus tranſtulit peccatum tuum*: vbi planè adiungitur beneficium remiſsionis, diſtinctum vtiquè à pœnitentia Dauidis; eiquè collatum à Deo intuitu pœnitentiæ, ſcilicet perfectæ, nempe contritionis. Idem perſpicitur in illis verbis eiuſdem Dauidis in Pſalmo 31.,*Dixi confitebor aduerſum me iniuſtitiam meam Domino & tu remiſiſti impietatem peccati mei*. Et ſic in alijs locis ſatis manifeſta eſt hæc diſtinctio inter remiſsionem peccatorum & pœnitentiam peccatoris.

Ex Sanctis Patribus. Tertiò probatur auctoritatibus Sāctorum Patrum, qui paſsim commendant diuinum beneficium in præbenda venia peccatorum homini pœnitenti, quòd ſcilicet Deus videns pœnitentiam peccatoris, ex ſua benignitate peccata dimittit. Sed ad Sanctorum dicta Vaſq. cap.8 eodem modo reſpondet, quo ad loca Scripturæ. Sed eius reſponſio pariter eodem mòdo impugnanda eſt: eoquè faciliùs quo loquutiones Patrum clariores & prolixiores ſunt.

Ex Concilio Tridentino. Quartò præcipuè probatur ex Concilio Trident. ſeſſ.6.cap.7. de Iuſtificatione, vbi aſsignatur Deus cauſa efficiens iuſtificationis; in qua planè includitur remiſsio peccatorum: *Miſericors Deus, qui gratuitò abluit & ſanctificat, ſignans & vngens ſpiritu promiſsionis ſancto*. At certè, ſi per actum ſuum homo formaliter iuſtificaretur, non ſolùm Deus, ſed etiam homo ipſe, dici deberet cauſa efficiens ſuæ iuſtificationis: quod planè videtur præter mentem Cōcilij. Quinimò verba illa, ſanctificandi, ſignandi, vngendi, non obſcurè ſignificant gratiam permanentem in homine qui iuſtificatur. Clariùs paulò infra determinat, *Vnica formalis cauſa noſtræ iuſtificationis, eſt iuſtitia Dei, qua ſcilicet nos iuſtos facit*: at iuxta oppoſitam ſententiam, duplex eſſet,& non vnica,cauſa formalis; nempe non ſolùm habitus, ſed etiam actus. Nequè ſatisfacit quod reſpondet Vaſq. numero 111. dicens, ſenſum Concilij tantùm eſſe, quòd non ſimul idem homo iuſtificetur per duplicem cauſam formalem; ſicut aliqui dicebant, hominem iuſtificari ſimul per aliquod ſibi inhærens & per imputationem Dei extrinſecam. Non ſolùm enim hoc modo Concilium voluiſſe videtur, vnicam eſſe cauſam formalem iuſtificationis: ſed etiam ita vt dici non poſſet, vnum hominem iuſtificari per quandam formam, alium verò per aliam formam diuerſæ rationis. Cùm ergo ſatis conſtet, multos homines iuſtificari per gratiam habitualem, nempe in ſuſceptione Sacramenti; dicendum erit ex mente Concilij, ſemper omnem hominem iuſtificari per gratiam habitualem, & nullum vnquam iuſtificari formaliter per proprium actum, vt ita verè vnica ſit cauſa formalis iuſtificationis. Atquè dum Concilium ait, vnicam cauſam formalem eſſe iuſtitiam Dei, prorſus intelligit iuſtitiam ſeu gratiam habitualem: de qua vtiquè ſtatim ſubiungit, *Iuſtitiam in nobis recipientes, vnuſquiſquè ſecundùm ſuam menſuram, quam Spiritus ſanctus partitur ſingulis prout vult, & ſecundùm propriam cuiuſquè diſpoſitionem & cooperationem*. Hoc inquam verificari non poteſt de Iuſtitia actuali,ſicut tentauit exponere Vaſq. n.103. Etenim de ſola gratia habituali ſtatutum eſt, dari iuxtà menſuram debitæ diſpoſitionis. Vnde rurſus ipſe Vaſq. numero ſequenti concedit, Concilium loqui de iuſtitia habituali: quod nos intendimus.

Vlteriùs, Concilium poſt deſcriptam cap.5. & 6. præparationem hominis ad iuſtificationem, ſic incipit cap 7., *Hanc diſpoſitionem ſeu præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, &c.* Vbi prorſus non loquitur tantùm de diſpoſitione non vltima, & de iu[illegible]ficatione quæ confertur

in Sacramento, vt conatur exponere Vaſq. cap. 9., ſed vniuerſaliter de diſpoſitione etiam vltima, & de iuſtificatione contingente etiam extra Sacramentum. Tum quia cap. 4. apertè præmiſit, iuſtificationem impij fieri non poſſe ſine baptiſmo aut eius voto, quare vtrumquè modum iuſtificationis expreſſit; & ſtatim de præparatione ad iuſtificationem abſolutè tractare proſequitur. Tum certè ex hoc loco Theologi communiter tamquam dogmata fidei accipiunt, diſpoſitionem hominis vniuerſaliter ad iuſtificationem requiri, & non ſolùm ad eam quæ in Sacramento contingit: omnemquè iuſtificationem fieri per gratiam inhærentem: hominemquè non poſſe ex proprijs viribus ſed tantùm ex adiutorio Dei ſe ad iuſtificationem diſponere. At ſi Concilium loqueretur tantùm de iuſtificatione quæ confertur per Sacramentum, & de diſpoſitione interueniente ſolùm ad hanc iuſtificationem; ſequeretur, hæc omnia non conſtare de iuſtificatione & diſpoſitione perfecta extra Sacramentum.

Præterea cap. 14., de hominibus poſt baptiſmum lapſis, docet, poſſe rurſus iuſtificari, *Cùm excitante Deo, per pœnitentiæ Sacramentum, merito Chriſti, amiſſam gratiam recuperare procurauerint*: vbi etiam ſenſus planè eſt, hominem ſuo actu procurare poſſe & obtinere iuſtificationem à peccato: at ſi ſuomet actu formaliter iuſtificaretur, non diceretur per actum procurare iuſtificationis gratiam. Conciliumquè eſſe loquutum, non ſolùm de actu diſpoſitionis imperfectæ cum reali ſuſceptione Sacramenti, ſed etiam de actu diſpoſitionis perfectæ per quam iuſtificatur homo extra Sacramentum; patet manifeſtè, quia infra diſtinguit remiſſionem quæ habetur per realem ſuſceptionem Sacramenti, vel per votum Sacramenti.

Demum idem Concilium ſeſſ. 14. c. 4. de Pœnit. definit, contritionem eſſe dolorem ac deteſtationem de peccato cõmiſſo, cum propoſito non peccandi de cætero: & ſtatim ſubdit, *Fuit autem quouis tempore ad impetrandã veniam peccatorũ hic contritionis motus neceſſarius, & in homine poſt baptiſmũ lapſo ita demũ præparat ad remiſſionem peccatorum &c.* Vbi hæc verba impetrandi & præparãdi, clariſſimè denotãt, non ipſam contritionem formaliter delere peccata, ſed tantùm valere tamquam diſpoſitionem, cuius intuitu Deus conferat gratiam, vtiquè habitualem, iuſtificantem à peccatis. Idquè non intelligi ſolùm de contritione imperfecta, vt voluit exponere Vaſq. num. 103., perſpicuè conſtat: tum eo quod Concilium paulò infra dictam contritionem diſtinguit in imperfectam & perfectam: tum quia determinatio Concilij planè eſt vtriquè communis: tum quia nequè de attritione ſola, neque de perfecta contritione ſola, verificari poteſt, quòd Concilium dicat, contritionis motum fuiſſe quouis tempore neceſſarium ad impetrandam veniam peccatorum: loquitur ergo Concilium de contritione abſolutè & in communi, vt ſic in ſpeciali intelligatur contritio imperfecta eſſe neceſſaria cum ſacramento, contritio verò perfecta extra ſacramentum. Ex hac ergo auctoritate habemus, remiſſionem peccatorum de facto non formaliter perfici per actum noſtrum proprium, ſed omnino per aliam diſtinctam gratiam nobis infuſam & inhærentem, quæ vtiquè eſt habitualis. Et abſolutè concludendum eſt, actum hominis de ſe non habere vim formaliter delendi peccata: ſiquidem poſt omnem actum noſtrum ordine naturæ ex mente Concilij expectatur alia iuſtificationis gratia, qua formaliter remittuntur peccata.

Quintò idem probari poteſt ratione, ſupponendo, maculam habitualem peccati conſiſtere in priuatione veræ ſanctitatis ſeu gratiæ ſanctificantis. Cùm enim hæc ſanctitas ſeu gratia ſanctificãs ſit habitualis, permanens in homine, vt quæſt. 110. determinauimus, ſequitur, peccatum habituale tolli non poſſe, niſi per huiuſmodi formam habitualiter permanentem, nullumquè actum hominis habere vim ex natura ſua formaliter delendi maculam peccati. *Rationibus.*

Sextò. Quamuis per actum contritionis ſeu amoris dicatur homo diligere Deum: tamen non per ipſum actum, ſicut nequè per habitum charitatis inquantum præciſè reſpicit eundem actũ, homo redditur gratus & dilectus Deo: ſed

ſed certè non iuſtificatur homo à peccato, quod habet rationem inimicitiæ cum Deo, niſi per gratiã gratum facientem hominem Deo: ergo non actus cõtritionis ſeu dilectionis, ſed ſolummodo habitus gratiæ, habet formaliter vim iuſtificandi peccatorem.

Septimò addi poteſt ratio ſumpta ex doctrina D. Thomæ 3. parte quæſt. 1. art. 2. Quoniam peccatum, quod eſt ab homine contra Deum, habet infinitatem quamdam in ratione offenſæ & iniuriæ, cui proinde non poteſt homo ad æqualitatem ſatisfacere per qualemcũquè ſuum actum: offenſa enim eo magis aggrauatur, quo is qui offendit eſt infeferior illo qui offenditur. Ex hac verò improportione non augetur ſed potiùs diminuitur valor ſatisfactionis: è conuerſo enim creſcit hic valor ex dignitate perſonę ſatisfacientis reſpectu eius cui offertur ſatisfactio. Quicumquè ergo actus hominis peccatoris, non eſt ſufficiens ad delendam maculam peccati. Et confirmatur hæc ratio, quia in ea fundant Theologi cum D. Thoma neceſſitatem Incarnationis: quòd ſcilicet non niſi Chriſtus, verus Deus & homo, poterat ad æqualitatem ſatisfacere pro noſtris peccatis; nullaquè ſatisfactio ullius puri hominis fuiſſet ſufficiens vel æquiualens offenſæ factæ contra Deum. Plura etiam ad hoc addemus quæſtione ſequenti, oſtendendo, quòd homo per actum contritionis non meretur de cõdigno remiſſionem peccatorum: etenim valde plus eſſet, contritionem per ſe formaliter delere peccatum, quàm habere valorem condignum ad promerẽdam gratiam delentem peccata.

Demum, offenſa facta ab vno homine contra alium hominem pręſertim ſuperiorem, talis eſt, vt non ſtatim per quemdam actum offenſoris deteſtantis offenſam ob amorem perſonæ offenſæ, intelligatur ita offenſa deleri, ſeu pro ipſa ſatisfieri, quòd Princeps offenſus ſtatim intelligatur acceptare vel teneatur acceptare offendentem ad priſtinam amicitiam; quinimò moraliter loquendo, adhuc poteſt illum reputare reum ac dignum pœna, & reuera debitam pœnam exigere. At certè offenſa contra Deum eſt infinito quodam exceſſu grauior: non ergo ſtatim actu quodam contritionis intelligitur ita deleri, vt Deus ne de potentia quidem abſoluta poſſet ampliùs reputare hominem tamquam reum, pęnaquè dignum. Certè Sancti & pij non ita loquuntur: quinimò potiùs in hoc admirantur & extollunt ſummam Dei miſericordiam, quòd vnico contritionis actu contentus ſit remittere homini innumera peccata: & hoc ipſum beneficium referunt ad eximiam ſatisfactionem Chriſti Domini. Idquè deducitur etiam ex Sacra Scriptura, quæ mirificè commendat Dei pietatem & clementiam, quòd acceptare dignetur noſtram pœnitentiam, & remittere noſtra peccata: & hoc titulo hortatur homines ad pœnitentiam, quia Deus benignus eſt & miſericors, placabilis ſuper malitia, & multus ad ignoſcendum: non autem quia actus ipſe noſtræ contritionis per ſe & formaliter delere valeat noſtra peccata.

Explicantur quadã auctoritates. Obijcit Vaſquez. cap. 4. plurimas auctoritates Scripturæ & Patrum, in quibus dilectioni Dei & contritioni adſcribitur ſanctificatio animæ, coniunctio & adhæſio cum Deo, atquè purgatio à peccatis. Sed tamen hæ auctoritates, ſi valerent, probarent pluſquam velit ipſe Vaſquez; nempe probarent de facto peccatorem iuſtificari per actum contritionis & dilectionis Dei, quod ipſemet cum communi ſententia negat. Vel ergo ſenſus eſt, de dilectione & charitate habituali, ſiue de contritione prout ſecum concomitanter affert gratiam habitualem iuſtificantem. Vel ſenſus eſt de actu dilectionis & contritionis, non quidem formaliter, ſed ſolùm diſpoſitiuè, quatenus per huiuſmodi actum homo impetrat à Deo iuſtificationem à peccatis. Vel interdum ſenſus eſt de dilectione inquantum formata & dignificata per gratiam habitualem, hoc eſt elicitam ab homine iuſto & ſancto; quæ vtiquè dilectio, proximè coniungit hominem cum Deo ſub ratione meriti cõdigni ad vitam æternam.

Soluuntur rationes. Obijcit deinde cap. 5. plurimas rationes: quas breuiter diluemus. Prima ratio, ſi homo peccator immediatè aſſumeretur à Deo ad beatitudinem, hoc ipſo iuſtificaretur formaliter

per viſionem beatificam, & à fortiori per dilectionem eidem viſioni annexam: ergo etiam in via, actus dilectionis, qui eſt eiuſdem rationis cum dilectione futura in patria, habet vim iuſtificandi hominem à peccato. Sed de antecedenti aſſumpto dicemus infra ſectione octaua, vbi examinabimus, an per aliam formam permanentem diſtinctam à gratia habituali poſſit formaliter iuſtificari peccator.

Secunda ratio, qui diligeret Deum ſine habitu, adhuc diceretur vnus ſpiritus cum Deo: ergo eſſet verè iuſtus. Reſpondetur, illum loquendi modum in ſacra Scriptura maximè attribui dilectioni permanenti ſimul cum gratia habituali. Si verò de ſolo actu dilectionis accipiatur, inquantum homo eo actu per affectum coniungitur Deo: negandum eſt, per hoc ſolùm hominem reddi iuſtum: ſed requiritur adhæſio & vnio habitualis cum Deo.

Tertia ratio, qui diligeret Deum ſine habitu, verè dici deberet manere in Deo, & Deus in eo, & habere ſemen Dei intra ſe ipſum: amor enim transformat amantem in perſonam amatam. Atque hæc dilectio faceret animam deiformem: non poſſet ergo ſimul manere deformis per maculam peccati: ipſa igitur dilectio iuſtificat hominem a peccato. Reſpondetur, omnem eum loquendi modum, prout in ſacra Scriptura inuenitur, & ſignificat veram animæ ſanctitatem, maximè intelligi de dilectione & iuſtitia habituali. Si autem vſurpetur etiam de actu dilectionis, dicendum erit, non hoc ipſo hominem iuſtificari à peccato: ſiquidem hæc duo incompoſſibilia non ſunt, hominem actu quodam diligere Deum, & ſimul maculatum manere peccato habituali, niſi inquam ei gratia iuſtificans infundatur.

Dilectionis actus non conſtituit formaliter hominem amicum Deo.

Quarta ratio, per actum dilectionis diceretur quis Deum diligere vt amicum: ergo pariter & ipſe diligeretur à Deo tamquam amicus: amor enim ſuaptè natura eſt reciprocus; nec Deus patitur ſe ab aliquo diligi, quin & ipſe eum diligat. Imò hoc ipſo quòd Deus communicat homini dilectionem ſui ipſius, iam diligit hominem vt dilectorem ſui, vt amicum ſibi: certè autem homo diligens Deum, & dilectus à Deo in ratione amicitiæ, iuſtificatur à peccato. Reſpondetur, quòd homo diligeret Deum vt amicum, hoc eſt exerceret actum amoris amicitiæ: ſed non hoc ipſo formaliter diceretur diligi à Deo vt amicus. Amor autem eſt reciprocus in hoc ſenſu, quòd ſi homo Deum diligit, Deus ex congruentia infundit ipſi habitum gratiæ, quo viciſſim dicamus Deum diligere hominem vt amicum. Sed præciſa infuſione habitus, relicto ſolùm dilectionis actu in homine, ea denominatio tolleretur. Verum eſt tamen, hoc ipſo quòd Deus tribuit homini dilectionem ſui, poſſe dici aliquomodo diligere hominem, ſiquidem confert ei quoddam excellens bonum. Et ſic etiã infundens fidem & ſpem, aliquo modo diligit hominem. Sed dicere non valebit, Deum diligere hominem vt gratũ & amicum ſibi: hæc enim denominatio non reperitur niſi penes gratiam gratum facientem: & hęc denominatio eſſet neceſſaria ad hoc vt homo diceretur iuſtificari à peccato.

Actus præteritus non conſtituit hominem iuſtum.

Quinta ratio, ſi alicui homini qui ſimul iuſtificatus eſſet per habitum gratiæ cum actu contritionis, Deus poſtea auferat talem habitum; adhuc talis homo diceretur remanere iuſtus: ſi autem Deus auferret habitum gratiæ homini qui iuſtificatus eſſet per ſolum habitum gratię abſquè proprio actu, vt pote paruulo baptizato; hic homo non diceretur remanere iuſtus: iam ergo ipſe contritionis actus per ſe habebat vim denominandi hominem iuſtum, etiam poſtquam prætetijt. Reſpondetur, negando aſſumptum: eodem enim modo vterquè ſe haberet: & valeret dicere, vtrumquè fuiſſe aliquando iuſtum per habitum gratiæ; at poſt ablatum habitum, neuter eſſet actualiter verè & intrinſecè iuſtus.

Conuerſionis actus non æquiualet actui auerſionis.

Sexta ratio, dilectio Dei potentior eſt ad conuertendum animam in Deum, quàm voluntas primi parentis ad auertendos poſteros a Deo: ſicut igitur per voluntatem primi parentis conſtituitur homo in peccato originali, maiori ratione per actum dilectionis propria voluntate elicitum iuſtificabitur à peccato, ſaltem originali. Rurſus etiam in pecca-

to perſonali, vel macula eſt priuatio: & non propterea debebit dici eſſe priuatio præcisè habitus gratiæ, ſed potiùs priuatio ſanctitatis quæcumquè illa ſit: dilectio autem vel contritio habet rationem veræ ſanctitatis: ergo ſufficit delere maculam. Vel macula non eſt ſolùm priuatio, ſed etiam relatio quædam conuerſionis ad creaturam & auerſionis à Deo, vt ſupponit ipſe Vaſquez in ſua ſententia: & tunc etiam dum homo proprio actu conuertitur in Deum, tollitur talis relatio auerſionis à Deo. Imò per dilectionem efficaciùs conuertitur homo ad Deum, quàm per peccatum fuerat auerſus: ſiquidem per peccatum non intendebat expreſsè auerti à Deo & conuerti ad creaturam vt contrariam Deo; ſed per dilectionem expreſsè auertitur à creatura & conuertitur ad Deum.

Reſpondetur primò, voluntatem peccandi potentiorem eſſe ad auertendum hominem à Deo, quàm ſit dilectio ad conuertendum: in hoc inquam ſenſu, quòd auerſio habet infinitam quamdam grauitatem contra Deum, conuerſio non habet æquiualentem valorem. Quinimò ea ipſa comparatione qua creſcit grauitas offenſæ, minuitur valor ſatisfationis, vt ſupra adduximus. Nequè ad hoc quicquam refert, auerſionem fuiſſe per propriam vel per alienam voluntatem. Secundò, prauus ille conſenſus primi parentis, non fuit adeo potens, vt ipſemet formaliter denominaret poſteros peccatores; ſed tantùm fuit potens, non ex natura rei, ſed ex pacto Dei, ad hoc vt Deus poſteris denegaret gratiam habitualem, & per priuationem gratiæ conſtituerentur peccatores. Ita ergo pariter, conuerſio voluntaria hominis ad Deum, non eſt adeo potens, vt ipſamet formaliter iuſtificet hominem à peccato, ſed tantùm vt ex miſericordia Dei & ex congruitate impetret à Deo gratiam emundantem à peccato. Quod ipſum poteſt etiam applicari peccato perſonali propria voluntate contracto. Tertiò, macula peccati quatenus priuatio, formaliter eſt priuatio ſanctitatis permanentis in anima: non ergo poteſt tolli per ſolum actum. Si autem admittamus etiam relationem illam auerſionis à Deo & conuerſionis ad creaturã: hæc quidem à parte rei nihil aliud eſſe poteſt, quàm denominatio eiuſdem peccati actualis: quę tamen non ita tolli poteſt, quaſi dici queat hominem non peccaſſe; ſed ſolùm ita quòd deleatur macula relicta ex eodem peccato, & ita ipſum peccatum dicatur remitti: quod formaliter præſtari non poteſt niſi per gratiam permanentem.

Qualiter contritio requiratur de iure naturali.

Vltima ratio, niſi contritio habeat ex ſe vim iuſtificandi, ſequeretur veram eſſe ſententiam Medinæ dicentis, contritionem non iure naturali, ſed ſolùm diuino poſitiuo requiri ad iuſtificationem faciendam extra Sacramentum; cuius oppoſitum Theologi cum S. Thoma communiter docent. Sequelam probat: quoniam ſi contritio non habet formaliter vim iuſtificandi, requiri tantùm poterit vt diſpoſitio: at hoc modo non ex naturali connexione cum gratia iuſtificante, ſed ex ſola voluntate diuina requiritur: ergo non iure naturali, ſed ſolùm poſitiuo diuino. Reſpondetur, quamuis contritio requiratur in ratione diſpoſitionis ex voluntate diuina: tamen ſuppoſita hac voluntate Dei, tenetur homo naturali iure adhibere contritionem vt iuſtificetur: ius enim naturale obligat hominem ad procurandam iuſtificationem quocumquè medio apto, ſiue per ſe ſiue ex voluntate Dei requiſito. Sicut certè attritio, nec eſt diſpoſitio neceſſaria ex natura rei, nec habet vim iuſtificandi; ſed ex voluntate Dei requiritur ad validitatem Sacramenti pœnitentiæ, & ad conſequendam iuſtificantem gratiam: ſuppoſita autem hac lege Dei, tenetur homo naturali iure adhibere ſaltem attritionem quando vult ſuſcipere Sacramentũ vt iuſtificetur. Non quidem ſumendo ius naturale tamquam diſtinctum à ſupernaturali: quo pacto ius naturale dicetur quod obligat ad opus naturale, ius verò ſupernaturale quod obligat ad opus ſupernaturale: ſic enim vtiquè ſupernaturali iure tenetur homo ad actum contritionis vel attritionis, qui debet eſſe ſupernaturalis. Sed ſumendo ius naturale vt diſtinctum à iure poſitiuo: quo pacto comprehendit ſub ſe non tantùm opera moralia,

ſed etiam ſupernaturalia, in caſibus in quibus huiuſmodi actus requiruntur.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Gratia habitualis ſit per ſe ſufficiens ad iuſtificandum peccatorem abſq. actu libero eius.

Sententia negans. QVamuis ſtatutum ſit, actum per ſe non iuſtificare, ſed omnino habitum gratiæ eſſe qui iuſtificat peccatorẽ: adhuc ſub dubio remanet, num ipſe habitus ſe ſolo ſufficienter iuſtificet, ita vt ſi Deus infunderet alicui peccatori, etiam inquam adulto, habitum gratiæ, abſquè vllo præuio actu pœnitentiæ ex parte peccatoris, verè iuſtificaretur ab omni peccato. Dominic. Sot. lib. 2. de Nat. & Grat. c. 14. & in 4 d. 15. q. 1. art. 2. dub. vlt., & Petrus Sotus lect. 4. de Pœniten., ſignificant, actum peccatoris adulti eſſe adeo neceſſarium ad eius iuſtificationem, vt nec per potentiam Dei abſolutã poſſet adultus abſque proprio actu iuſtificari. Putant hanc eſſe ſententiam S. Thomæ 3. par. quæſt. 86. art. 2., vbi ſimpliciter docet, neceſſariam eſſe pœnitentiam. Probabilem quoquè reputat Suarez tom. 4. tertiæ partis diſp. 8. ſect. 3. num. 10. Et inter Thomiſtas aliqui defendere ſolent.

Reſolutio affirmans. Oppoſita ſententia eſt communis & vera, quam ſequuntur Suarez eadem ſect. num. 15. & diſp. 9. ſect. 2. & hic lib. 7. de Grat. cap. 17., Vaſq. etiam hic diſp. 207. cap. 3., Granad tract. 9. diſp. 1., Becanus tract. 4. cap. 3. quæſt. 5., Monteſin. diſp. 33. quæſt. 9., Vega lib. 6. ſuper Concil. cap. 5., & alij vt plurimum. Atquè non obſcurè idem ſignificat D. Thom. quæſt. 28. de Verit. art. 8. & hic art. 3., vbi ſolùm ex ordinatione diuina, & ex conuenientia quadam, probat requiri motum liberi arbitrij ad iuſtificationem. Vnde eo loco tertiæ partis debet intelligi de neceſſitate pœnitentiæ ad iuſtificationem, iuxta potentiam & legem Dei ordinariam, non autem in ordine ad potentiam abſolutam, vt exponit Caietanus ibi, & conſentiunt magis communiter alij Thomiſtæ.

Probatur primò manifeſtè in remiſſione originalis peccati: iuſtificantur enim paruuli in baptiſmo abſquè vllo proprio actu: non eſt ergo vniuerſaliter neceſſarius actus proprius ad iuſtificationem. Et quamuis peccatum originale non ſit propria voluntate contractum, in quo ſanè valde differt à peccatis actualibus propria voluntate commiſſis: tamen poteſt adhuc ex peccato originali extendi argumentum ad peccata perſonalia. Dum enim ſemel conſtat deleri poſſe maculam peccati per ſolum habitum gratiæ, poterit quoquè ſemper: quia quantum ad hoc eiuſdem rationis eſt macula ex proprio peccato actuali relicta, cum macula originali deriuata ex peccato actuali primi parentis. Et rurſus, ſicut peccatum perſonale eſt in ſe voluntarium homini, ita peccatum originale fuit voluntarium in Adamo: quare ſi ex eo quod peccatum fuit voluntarium, requiritur deinde voluntaria deteſtatio; ſequeretur, ad iuſtificationem etiam paruulorum requiri tamquam ſimpliciter neceſſariam, deteſtationẽ eiuſdem Adami cui voluntarium fuit illud peccatum: vel fuiſſe ſimpliciter neceſſariũ actum liberum Chriſti Domini, qui cõſtitutus fuit caput omnium hominum quoad redemptionem, ſicut Adamus fuerat conſtitutus caput quoad conſeruandam vel amittendam iuſtitiam originalem. At certè dubium non eſt, potuiſſe Deum iuſtificare vnumquemquè hominẽ ab originali peccato, de ſua potentia abſoluta, etiam ſi nullus actus nequè Adami nequè Chriſti Domini interceſſiſſet: ergo ſimpliciter nec etiam ad remittenda peccata perſonalia, erat neceſſarius actus noſter proprius in ordine ad Dei potentiam abſolutam. *Patet in remiſſione peccati originalis, & pariter peccatorũ perſonalium.*

Probatur ſecundò ex eo quod de facto attritio ſufficit ſimul cum Sacramento ad iuſtificationem peccatoris ex Côcil. Trident. ſeſſ. 14. cap. 4. Item ſufficeret voluntas martyrij ſi quis poſtea dormiens occideretur à Tyranno in odium fidei. Et vtiquè poſſet quoquè Deus abſquè Sacramento, & abſquè martyrio, ſtatim ex ſe infundere homini attrito, vel conſentienti in martyriũ, *Patet in iuſtificatione qua fit per Sacramentum.*

habi,

habitum gratiæ, & ſic peccatorem iuſtificare: ergo pariter poſſet abſquè vlla diſpoſitione propria hominis, per infuſionem ſolius gratiæ, eum iuſtificare. Etenim attritio eſt diſpoſitio imperfecta, quæ in omnium ſententia non habet oppoſitionem formaliter cum peccato: ſiquidem homo attritus adhuc permanet in peccato ante ſuſceptionrm Sacramenti, atquè adeo attritio de facto requiritur ſolùm ex rationabili voluntate Dei: non ergo eſt ex natura rei ſimpliciter neceſſaria ad expurgandum peccatum: ac proinde poſſet optimè Deus iuſtificare peccatorem abſque tali actū, per infuſionem habitus gratiæ.

Patet in omni alia iuſtificatione.

Tertiò. Vel requiritur conuerſio libera peccatoris, ſolùm tamquam diſpoſitio ad hoc vt Deus infundat gratiam habitualem iuſtificantem, adeo quòd non poſſet Deus de ſua potentia abſoluta infundere gratiam non præmiſſa tali diſpoſitione: & hoc eſt omnino falſum. Tum quia ſine ratione in hoc diuina omnipotentia limitatur, vbi nulla ſanè apparet implicatio in contrarium. Tum quia poteſt vtiquè Deus ſupplere alias diſpoſitiones naturaliter requiſitas ad quaſdam formas, nempe producendo vel conſeruando formam abſquè cōnaturalibus diſpoſitionibus: ergo faciliùs poſſet infundere gratiam abſquè diſpoſitione libera hominis: ſiquidē hęc diſpoſitio requiritur ex lege Dei potiùs quàm ex natura rei, vt notauimus quæſtione pręcedēti. Tū præterea, hoc modo adhuc haberemus intentū, ſcilicet gratiā habitualem eſſe per ſe formaliter ſufficientē ad delēda peccata: & actus ſolùm requireretur, vt ipſa gratia quę eſſet forma ſufficiens poſſet infundi, non autem vt quaſi per modum formæ ſupplere deberet inſufficientiam formalem ipſius gratiæ.

Vel aliter dicetur conuerſio libera peccatoris requiri tamquam concauſa formalis ſimul cum gratia habituali ad delenda peccata; adeo vt ſicut per actū ſolum ſine habitu non fieret iuſtificatio, ita nec per habitum ſolum à Deo infuſum ſine proprio peccatoris actu: & hoc eſt prorſus falſum. Tum quia Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. expreſſit, cauſam formalem noſtræ iuſtificationis eſſe vnicam; eo autem modo eſſet duplex. Tum quia tota forma iuſtificans debet eſſe permanens in homine iuſto quandiu iuſtus eſt: ſed actus ſtatim tranſit: ergo non habet rationem formæ iuſtificantis. Et alioqui homo iuſtus, poſt elicitum ſuum actum, non haberet in ſe integram & perfectam formam ſuæ iuſtificationis, ac proinde non permaneret integrè & perfectè iuſtus: quod planè eſt abſurdū. Tum etiam actus liber peccatoris non habet cum quo formaliter pugnet, ſeu quid formaliter deſtruat in ratione peccati. Macula enim conſiſtens in priuatione iuſtitiæ & ſanctitatis, tollitur per gratiam habitualem, quæ eſt verè iuſtitia & ſanctitas animæ: auerſio autem à Deo & conuerſio ad creaturam, quæ moraliter manere cenſetur poſt actum peccati præteritum, moraliter quoquè auferri cenſebitur hoc ipſo quòd homo recipit gratiam gratum facientem, qua reſtituitur in amicitiam cum Deo. Et declaratur magis: quia non eſt hic alia auerſio & conuerſio excogitanda, niſi per extrinſecam denominationem à peccato præterito; quæ proinde non poteſt ita auferri, quaſi fieri queat vt peccatum non fuerit præteritum: ſed tantùm auferri poteſt illa denominatio, inquantum dicere valeat, remiſſum eſſe homini peccatum præteritum, & deletam eſſe maculam ex illo relictam. At hoc totum adæquatè fit per gratiam habitualem, etiam ſi peccator nullum proprium actum exerceret: ergo ipſa gratia habitualis eſt per ſe ſufficiens ad iuſtificandum hominem à peccatis.

Qualiter remitti poſſit peccatū abſquè cōuerſione libera peccatoris.

In contrarium Obijcies primò. Peccatum eſt voluntaria & libera auerſio hominis à Deo: ergo non poteſt remitti niſi per voluntariam & liberā cōuerſionem peccatoris ad Deum: hæc enim conuerſio illi auerſioni opponitur. Reſpondetur primò, negando conſequentiam: macula enim peccati, ſiue habitualis auerſio, cùm ſit priuatio gratiæ habitualis, tollitur per ipſam gratiam, abſtrahendo ab hoc quòd receptio gratiæ ſit homini voluntaria. Secundò, peccatum quidem actuale, eſt formaliter voluntarium homini, tamquam actus vel tāquam omiſſio actus debiti; macula verò peccati quæ relinquitur, non eſt hoc modo voluntaria, ſed potiùs cauſaliter, quatenus

tenus orta eſt ex culpa actuali. Vnde eodem modo, forma per quam eadem macula deletur, non debet eſſe conuerſio per ſe ipſam formaliter volũtaria, ſed debet eſſe gratia habitualis; quæ pari modo cauſaliter poteſt eſſe voluntaria homini liberè ſe conuertenti ad Deum. Diſparitas tamen eſt: quòd in homine cauſari non poteſt macula peccati niſi ex praua voluntate, vel quidem propria ipſiuſmet hominis, vel alterius reputata tamquam noſtra: at infuſio gratiæ poteſt fieri in nobis ex ſola voluntate diuina abſquè conſenſu noſtro. Et manifeſta ſanè eſt ratio huius rei: quia gratia & remiſſio peccatorum, non poteſt prouenire niſi à Deo; peccatum autem & macula peccati, nullatenus poteſt prouenire ab ipſo Deo, ſed non poteſt prouenire niſi ex libera noſtra voluntate: magnum ergo diſcrimen eſt de ipſo peccato, ac de forma delente peccatum.

Qualiter per gratiã habitualẽ tollatur auerſio peccatoris à Deo.

Obijcies ſecundò. In homine peccatore duo conſideranda ſunt, & quòd ipſe manet auerſus à Deo, & quòd Deus manet auerſus ab ipſo, diciturquè odio habere peccatorem vt inimicum ſibi: ergo ſimiliter in remiſſione peccati, duo quoquè inueniri debent, quòd homo ſe conuertat ad Deum; & quòd Deus ſe conuertat ad hominem. Idquè in ſacris etiam litteris videtur expreſſum. Zacchar.1. *Conuertimini ad me & ego conuertar ad vos.* Sed per gratiam quidem habitualem Deus ſe conuertit ad hominẽ quem reddit ſibi gratum & amicum; homo verò conuertitur ad Deum per proprium actum contritionis ſeu dilectionis: ergo hic actus eſt ſimul neceſſarius ad iuſtificationem. Reſpondetur in primis, hoc argumentum probaret requiri actum perfectæ dilectionis ſeu contritionis: nulla enim alia conuerſio haberet tantam oppoſitionem cum auerſione dicta peccatoris à Deo: ſed tamen certum de fide eſt, attritionem cum Sacramento ſufficere. Secundò, ipſamet carentia gratiæ habitualis, quatenus habet rationem maculæ, appellari poterit auerſio hominis à Deo; & ſic manifeſtũ eſt, per eandem gratiam habitualem auferri hanc auerſionem. Præter hanc autem, non alia auerſio aſſignari poteſt in peccatore, niſi per denominationem extrinſecam ab actu peccaminoſo, quo Deum offendit: quæ proinde auerſio non debet ita auferri, quaſi fiat vt non præceſſerit; ſed ad ſummum debet remitti cum ablatione maculæ ex peccato relictæ. Hoc autem totum adæquatè fit per ſolam gratiam habitualem, qua Deus conuertens ſe ad hominem, vt dicebatur, reddit ipſum ſibi gratum: atquè remittit eius culpã qua homo ſeſe auerterat à Deo. Vnde potiùs loquendum eſt hoc modo, hominem ex peccato actuali remanere moraliter auerſum à Deo, donec peccatũ ei remittitur; quàm dicendo hominem manere moraliter auerſum, donec retractet ſuum peccatũ. Illoquè modo loquitur D. Auguſt. lib.1. de Nupt. & Concupiſc. cap.26. dicens: *Eorum peccatorum quæ dum fiunt prætereunt, reatus manet; & niſi remittatur, in æternum manet.* Concomitanter autem verum eſt, & in ratione præuiæ diſpoſitionis, peccatum perſonale non remitti niſi ſtante libera retractatione hominis: formaliter tamen, non per talem retractationẽ, ſed per ſolam habitualem gratiam, peccatum perfectè deleri cenſemus.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Gratia habitualis ſit per ſe ſufficiens ad iuſtificandum peccatorem abſque alio fauore extrinſeco Dei.

Sententia negans.

QVamplures Theologi opinati ſunt, non ſufficere ſolam gratiam inhærentem & infuſam ad perfectam iuſtificationem peccatoris, ſed requiri aliam acceptationem & condonationẽ extrinſecam Dei remittentis peccatum. Et aliqui expreſsè dixerunt, gratiam habitualem per ſe non habere veram atquè cõpletam iuſtitiæ rationem, ſed denominari iuſtitiam per aliam diſtinctam acceptationem Dei. Aliqui verò, concedentes ipſam gratiam de ſe eſſe perfectam iuſtitiam, dixerunt adhuc non habere vim ad delenda peccata, niſi accedente alia condonatione extrinſeca Dei. Ad

quod

quod explicandum vtuntur exemplo monetæ:quę de ſe,ſecluſa impoſitione Regis,non habet valorem pecuniæ; ſed accedente decreto Regis ſuſcipit valorem maiorem aut minorem iuxta voluntatem Regis: ita vt ſicut Rex ſuo decreto tribuit monetæ talem ac tantum valorem:ita Deus ſua voluntate intelligitur deſignaſſe gratiam habitualem, vt habeat huiuſmodi valorem, ad conſtituendum hominem verè iuſtum, vel ad delenda peccata: cùm alioqui ipſa gratia in ſe materialiter ſpectata non haberet talem vim.Sed Recentiores aliqui,vt hunc dicendi modum tuerentur, addiderunt, hanc æſtimationem extrinſecam Dei, eſſe connaturalem & debitam ipſi gratiæ: ita quidem vt quamuis de potentia abſoluta poſſet à gratia ſeparari, tamen ex natura ipſius gratiæ ſit ei debita.Et hac ratione defendunt, per ipſammet gratiam expelli peccatum:ſicut, dicunt, per calorem formaliter expellitur frigus,quamuis poſſit Deus vtrumquè ſimul conſeruare; ſed ipſi calori connaturaliter debitum eſt,vt ad eius introductionem auferat Deus concurſum conſeruatiuum frigoris præcedentis. Atquè ad hunc dicendi modum valde accedit Suar.lib. 7.cap.11. & 20. & tomo 4. in 3.par. diſp. 9. ſect.3. Faciuntquè pro hac ſententia omnes qui tenent,poſſe fieri per Dei potentiam abſolutam, vt coexiſtat ſimul gratia cum peccato in anima, Scotus in 2.diſt. 37.quæſt.1 & in 4.d.14.quæſt.2.,Ochamus in 4.q.3.,Gabr. d.14.quæſt.1.,Ioãnes Medina Cod. de pœnit. quæſt.12., Bartholom. Medina hic q. 110. art. 4., Zumel ibid.diſp.4.,& alii circa eundem locum,& Curiel hic art.2.dub.3.& Cõtrou.3.in c.2.Epiſtolæ 2.Petri.Explicant verò aliqui,in quonam conſiſtat hæc extrinſeca acceptatio Dei,ſuperadddita gratiæ habitualis,ſcilicet vel in voluntate diuina acceptante ad gloriam hominem cui infundit gratiam; vel in beneuolentia qua Deus acceptat hominem, vt gratum & amicum;& in libera condonatione offenſæ ſeu iniuriæ ſibi illatæ.

Reſolutio affirmans. Dicendum tamen eſt, gratiam habitualem per ſe eſſe tàm ſufficientem ad delenda hominis peccata, vt non indigeat quocumquè alio fauore vel condonatione Dei extrinſeca. Hæc reſolutio ſumitur ex D. Thoma hìc art.2.,vbi docet, homini remitti peccatum per hoc quod diligitur à Deo, diligi autem per infuſionem gratiæ habitualis: quibus verbis non agnoſcit S. Doctor aliam dilectionem & fauorem Dei extrinſecum, præter infuſionem gratiæ. Idemquè ſignificat quæſt. 28. de Veritate & alijs in locis. Et tenent alij qui docent, nec de potentia abſoluta Dei poſſe exiſtere ſimul gratiam cum peccato. Ita defendunt hoc loco Vaſq. diſp. 204., Lorca diſp.36., Monteſin. diſp. 33., Beccanus tract.4.cap.3.quæſt.5.,Granad. tract.8.diſp.4.Idemquè docuerunt Capreol.in 1.diſt.17. quæſt.3.art.2. ad argum.Gregor. contra 1.& 2. concluſ., Aureol.ead diſt.par.1. art.2., Ricard.in 4.diſt.17.art.1.quæſt.7, Argent.in 3.diſt. 19.quæſt.1. art 1., Sotus lib.2. de Nat. & grat.cap.18. & in 4. diſt.15. quæſt. 1. art.2., Ruard. Art. 8 cont. Luther. §. *Occurit*, Ioann. Vincent. in Relect. de Gratia Chriſti in præfat.,& accedit etiã Zumel.hìc quęſt 113.art.2. diſp.3. Breuiter autem probatur primò ex doctrina in ſuperioribus tradita.Etenim queſt. 110.lect. 1. ex ſacra Scriptura & Concil.Trident. oſtendimus, dari in nobis iuſtitiam inhærentem, quæ verè & intrinſecè reddat nos iuſtos, habeatquè veram iuſtitiæ rationem. Idquè debet intelligi abſquè alia imputatione extrinſeca. Alioqui enim, quidam Hæretici, ex ijs qui dicebant hominem iuſtificari per imputationem extrinſecam, concedebant habitus inhærentes animæ; in quibus tamen volebant, non reperiri completam, ſed tantùm inchoatam quamdam iuſtitiæ rationem, cõplẽdam per imputationem extrinſecam, vt refert Vaſq.cap:2. Sed iam ſupra ſect.2. probauimus,peccatum nobis remitti præcisè ea ipſa forma qua reddimur iuſti: ergo eadem ſola gratia habitualis, per ſe ſufficienter delet noſtra peccata, abſquè alia acceptatione vel condonatione extrinſeca Dei.

Probatur ex Concilio Tridentino. Secundò confirmatur magis ex Concil.Trident. ſeſſ.6. cap. 7., vbi in hoc maximè ſenſu deciſum videtur, cauſam formalem noſtræ iuſtificationis eſſe vni-

vnicam, ideſt iuſtitiam inhærentem, qua non ſolùm reputamur, ſed verè iuſti nominamur & ſumus: at in iuſtificatione Concilium planè includit remiſſionem peccatorum, vt perſpicuum eſt: ergo non poteſt in hac re duplex forma diſtingui; vna intrinſeca, & altera extrinſeca; vna reddens hominem iuſtum, & altera delens peccata. Rurſus in eodem capite Concilium declarat, merita Chriſti communicari homini, dum ſanctiſsimæ paſsionis merito per Spiritum ſanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iuſtificantur, atquè ipſis inhæret: idemquè dixerat ſupra cap 3. Vbi Concilium planè vult, ad hoc valere merita Chriſti, vt ex vi ipſorum infundatur nobis gratia iuſtificans: at certè ſi præter gratiam habitualem expectanda eſſet alia condonatio Dei, deberent rurſus homini communicari merita Chriſti, ad hoc vt illi cui gratia infunditur, peccata etiam remitterentur: quod ſine dubio eſt præter mentem Concilij. Vnde patet, quam impudenter, volens calumniari Concilium, Caluinus in Antidoto ad ſeſſ 6., dixit, *Cauſam iuſtificationis Tridentini faciunt duplicem, ac ſi partim remiſsione peccatorum, partim ſpirituali generatione, iuſti eſſemus; vel vt alijs verbis exprimam quid ſentiam, ac ſi partim imputatione, partim qualitate, iuſtitia noſtra conſtaret.* Quod tamen quàm ſit à mente Concilij alienum, ſatis patet ex dictis & allegatis. Reſtat ergo, vt veram iuſtitiam nobis inhærentem iuxta Concilium contra Hæreticorum calumniam defendamus, conſtanter aſſerendo, ipſam gratiam inhærentem, abſquè alio diſtincto fauore extrinſeco, delere noſtra peccata. Dum verò Concil. can. 15. anathematizauit dicentes, hominem iuſtificari, vel ſola imputatione iuſtitiæ Chriſti, vel tantùm fauore Dei; damnare voluit Hæreticorum errorem, qui ſolùm in forma extrinſeca iuſtificationem noſtram aſsignabant: cùm tamen potiùs in ſola forma intrinſeca & inhærente conſtituenda ſit.

Ex ratione ipſa gratiæ inhærentis. Tertiò vlteriùs. Ex oppoſita ſententia ſequi videtur, totam cauſam formalem noſtræ iuſtificationis eſſe extrinſecam: quod multò magis eſt contra Concilium. Sequela probatur: quia ſi gratia inhærens, præciſo alio fauore extrinſeco, relinqueret adhuc hominem peccatorem, iam condonatio extrinſeca ſuperueniens, erit cauſa adæquata delens peccata, eo magis, quòd iuxta exemplũ illud monetæ allatum, poſſet Deus ſimilem æſtimationem & condonationem applicare cuicunquè alteri formæ: imò abſquè omni forma inhærente iuſtificare poſſet hominẽ à peccatis per eandem ſolam extrinſecam condonationem. Itaquè, ſi præciſa condonatione, & ſtante gratia habituali, adhuc peccata permanerent; poſita autem condonatione, & ſecluſa gratia habituali, delerentur peccata; iam ipſa ſola condonatio eſſet cauſa formalis adæquata remiſsionis pecccatorum.

Quartò. Non euadunt difficultatem, ij qui dicebant, æſtimationem Dei extrinſecam, eſſe debitam connaturaliter gratiæ, exemplo formarum naturalium. Quinimò hoc ipſum exemplum poteſt in cõtrarium retorqueri. Ideo enim præter introductionem caloris, requiritur ablatio diuini concurſus ad excluſionem frigoris, quia frigus eſt forma poſitiua quæ conſeruatur à Deo: & propterea non alia forma præter ipſum calorem eſt cauſa formalis expellens frigus. At verò peccatum eiuſquè macula, non eſt quicquam poſitiuum conſeruatum à Deo: quare ſi præter gratiam habitualem requiritur alia condonatio, requiritur tanquam aliquis actus poſitiuus; & ita additur noua quædam forma poſitiua extrinſeca: hæc ergo forma extrinſeca, non verò forma habitualis intrinſeca, dici deberet cauſa formalis expellens peccatum: quod planè eſt abſurdum.

Quintò probatur ratione à priori. Quia vel macula peccati eſt priuatio gratiæ ſanctificantis: & ſic prorſus tollitur per ipſam gratiam abſquè alio fauore diſtincto, ſicut tolluntur tenebræ per lucem. Vel dicitur eſſe auerſio à Deo, aut in alia ſimili denominatione conſtituitur: & ſic id aliter explicari non poterit, quam per denominationem extrinſecam a peccato præterito; vnde etiam aliter tolli non poteſt, quã per hoc quòd à Deo remittitur. Atqui *Ex oppoſitione gratiæ cum peccato.*

hoc

hoc ipſo quod Deus infundit alicui gratiam ſanctificantem, abſquè alio diſtincto fauore, iam acceptat ipſum vt ſibi gratum & amicum: hic eſt enim effectus formalis poſitiuus ipſius gratiæ: ergo hoc ipſo remittit eidem homini iniuriam & offenſam, qua peccator denominabatur auerſus à Deo & inimicus Deo.

Ex inductione de omni alio fauore extrinſeco Dei.

Sextò vlteriùs. Explicari non poteſt in quonam conſiſtat alius Dei fauor extrinſecus, præter voluntatem infundendi gratiam, per quam formaliter peccata remittat. Etenim acceptatio hominis ad gloriam, quæ adducebatur, vel dicetur conſiſtere in eo decreto, quo Deus ab æterno ſtatuit conferre homini gloriam ſuo tempore: & hoc pacto omnis prædeſtinatus ſemper eſſet iuſtus, & omnis reprobus nunquàm eſſet iuſtus, nunquam conſequeretur remiſsionem peccatorum: quod eſt falſiſsimum. Vel conſiſtit in decreto communi & quaſi conditionato de conferenda gloria homini, iuxta præſentem aliquem ſtatum, ſi in eo perdurauerit: & neque etiam hoc decretum valet ad conſtituendum hominem iuſtum, nèc eius carentia ad conſtituendum hominem non iuſtum. Nam potuiſſet certè decernere Deus, vt ſi quiſpiam intra tale tempus moriatur, conſequatur gloriam, quamuis eo toto tempore eſſet in peccato: & è contra potuiſſet decernere, vt ſi alius intra tale tempus moriatur, non aſſumatur ad gloriam, quamuis toto eo tempore ſit abſquè peccato in ſtatu gratiæ. Idemquè applicandum eſt voluntati diuinæ de relaxanda pœna. Nam etiam ſi Deus decerneret non punire quempiam, vel indefinitè, vel limitatè ſi intra tale tempus moriatur; poſſet adhuc fieri vt talis homo toto illo tēpore maneret in peccato. Et è contra, etiam ſi Deus decerneret priuare quempiam ſua gloria, & inſuper æterni ignis cruciatibus affligere; adhuc poſſet fieri vt huiuſmodi homo non ſit in peccato, ſed in ſtatu gratiæ: in quo tamen caſu non exerceretur vera ratio pœnæ, ſed tantùm ratio mali cuiuſdam incommodi. Rurſus acceptatio illa hominis vt grati & amici Deo, non aliud eſſe poteſt, niſi ipſummet decretum conferendi gratiam iuſtificantem pro tali tempore, vt manifeſtè docuit S. Thomas ſupra quæſt. 110. art. 1. Iam ergo, præter infuſionem gratiæ, non poteſt alia extrinſeca acceptatio excogitari, qua formaliter iuſtificetur homo à peccatis.

Qualiter infuſio gratiæ ſit moralis remiſſio offenſæ.

In contrarium obijcies primò. Peccatum eſt quid morale in ratione offenſæ contra Deum: ergo non poteſt tolli niſi per aliquid morale. At Gratia eſt forma phyſica: condonatio autem Dei extrinſeca, benè eſt moralis remiſſio peccatorum. Et ſic apud homines, non cenſetur offenſus remittere offenſam alteri, per hoc quod confert illi aliquod beneficium, ſed per hoc quòd intra ſe liberè condonet & remittat illi iniuriam. Reſpondetur, peccatum ita eſſe quid morale, vt etiam ſit priuatio phyſica gratiæ: vel ſumendo peccatum actuale, eſt actus aut omiſſio phyſica. Atque ſic etiam gratia, ita eſt forma phyſica, quòd ſit quicque moralis recōciliatio inter Deum & hominem. Quòd ſi quis omnino requirat moralem condonationem Dei, hanc vltrò concedimus, nempe conſiſtentem in libera voluntate diuina de conferenda gratia tali tempore: hæc ipſa enim formaliter eſt voluntas remittendi offenſam. Ad exemplum verò hominum, diſparitas eſt manifeſta ex doctrina S. Thomæ quæſt. 110. art. 1. Homo enim diligens alterum, ſeu acceptans eum ad ſuam amicitiam, mutatur in ſe ipſo, & potiùs præſupponit bonum aliquod in alio homine: ſed Deus non dicitur diligere alterum per mutationem ipſius Dei, ſed potiùs conferendo ipſi homini aliquod bonū: diligit autem ſicut oportet ad iuſtificationem, tribuendo gratiam gratum facientem, atquè adeo per hanc formaliter remittuntur noſtra peccata.

Qualiter gratia habeat infinitum valorem aduerſus grauitatem offenſæ.

Obijcies ſecundò. Gratia eſt forma creata, atque adeo finita: peccatum verò habet infinitam quamdam iniuriæ rationem contra Deum: ergo niſi accedat alia acceptatio Dei, gratia de ſe non poteſt ſufficienter delere peccata. Quinimò hac ipſa ratione, actus contritionis non valet ad æqualitatem ſatiſfacere pro grauitate iniuriæ. Reſpondetur, peccatū etiā ipſum, entitatiuè eſſe quid finitum: nempe, vel actum noſtrum,

ſumen-

ſumendo peccatum actuale, vel priuationem gratiæ quæ eſt forma creata, ſumendo peccatum habituale. Sed malitia peccati dicitur infinita ſolùm moraliter in ratione offenſæ. Atquè hac ratione, etiam gratia habet infinitum quendam valorem, cùm opponatur ipſi peccato, & reconciliet hominem Deo. Quod declaratur magis, & affertur manifeſta diſparitas ad actum contritionis in exhibenda ſatisfactione: peccatum in tantum eſt quodammodo infinitum in quantum creſcit ex indignitate hominis, & dignitate Dei: at ex hac ipſa comparatione decreſcit valor contritionis, quæ eſt beneuolentia quædam ab eodem homine erga Deum; cùm alioqui valor ſatiſfactionis creſcere debeat ex dignitate perſonæ diligentis erga perſonam dilectam: hoc autem modo ſe habet gratia habitualis: ea namquè eſt, ratione cuius dicitur Deus diligere hominem, & acceptare vt ſibi gratum & amicum: habet ergo ipſa gratia per ſe ſufficientiſsimum valorem ad delenda noſtra peccata.

Etiam ſi gratia poſſit ſtare ſimul cum peccato actuali, non poteſt ſtare cum habituali.

Obijcies tertiò ſpecialiter ex Suarez. Poſſet Deus de potentia abſoluta conſeruare gratiam in homine peccante mortaliter, atque adeo ſimul cum actuali peccato: ergo à pari, vel etiam à fortiori, poſſet deinceps conſeruare gratiam ſimul cum peccato habituali. Antecedens probat eo lib. 7. c. 19. Quia peccatum actuale non eſt formaliter priuatio gratiæ habitualis, ſed eſt actus inordinatus, ex quo de facto quidem ſequitur priuatio gratiæ, quia Deus ſubtrahit influxum ſuum conſeruatiuum gratię, vnde abſolutè poſſet non ſubtrahere: & tunc per peccatum quidem homo offenderet Deum, per gratiam verò Deus diligeret hominem: quæ duo non important inter ſe contradictioné. Conſequentiam deinde probat cap. 20. Tum quia dato illo caſu, ſimul valeret dicere, hominem per peccatum actuale eſſe Deo odibilem & inuiſum, dignumquè æterna pæna: ergo ſic etiam fieri poterit, vt verificentur hæ denominationes per peccatum habituale ſimul cum gratia. Tum etiam quia peccatum actuale, præter priuationem gratiæ, relinquit aliam maculam in anima, vt patet in peccato veniali, ac etiam in mortali ſi conſideretur homo in puris naturalibus: ergo fieri poſſet, vt ſimul cum gratia habituali permaneret adhuc talis macula. Tum demum, neceſſariò actuale peccatum relinquit hominem habitualiter peccatorem, dum non retractatur ab homine, & non remittitur à Deo; ſed in illo caſu non adhuc ponitur retractatio hominis, nec remiſsio Dei: ergo poſt actuale peccatum, permaneret homo habitualiter peccator ſimul cum habitu gratiæ.

Ad hanc difficultatem negant antecedens, Monteſin., Becanus, & alij ex Auctoribus noſtræ ſententiæ: quia, licèt non appareat immediatè phyſica repugnantia inter actum peccati & habitum gratiæ, dicunt repugnare ſaltem moraliter ratione diuinæ iuſtitiæ & bonitatis, ita vt non poſſit Deus conſeruare habitum gratiæ in homine actualiter peccante mortaliter. Sed ad miſſo antecedente, vt cócedit Lorca diſp. 40., quia ſicut poſſet Deus ex ſe ſtatim infundere gratiá homini qui peccauit nulla intercedente eius retractione, vt dicebamus ſect. pręcedenti, ita videtur poſſe conſeruare gratiam in homine dum actualiter peccat: hoc inquam admiſſo, negatur conſequentia, quòd poſſit ſimul cum gratia ſtare habituale peccatum. Quia nimirum habitualis macula habet immediatam & contradictoriam oppoſitionem cum habitu gratię, & eſt realiter priuatio gratiæ. Quare in illo caſu dici deberet, quòd Deus impediret, ne ex actuali peccato conſequeretur habituale, ſed homo deinceps permaneret verè iuſtus & ſanctus, non autem habitualiter peccator & maculatus, ſicut nempe manet quandocunque Deus infundit habitum gratiæ.

Et ad inſtantias in contrarium dicendum eſt. Ad primam, In illo caſu valeret quidem dicere, homo facit actum Deo odibilem & inuiſum & æterna pæna dignum: non tamen fieret habitualiter ipſe homo odibilis & inuiſus Deo & dignus æterna pæna: ſed hæ denominationes impedirentur per habitualem gratiam, neque poſſunt verificari ſimul cum gratia quæ formaliter reddit hominem Deo amicum & carum & dignum

æter-

æterna gloria. Ad ſecundam, Non eſt alia macula præter priuationem gratiæ, niſi denominatio peccati commiſsi & non remiſſi: at nulla maior remiſsio eſſe poteſt peccati mortalis, quàm infuſio ſeu conſeruatio formæ reddentis hominem ſanctum & Deo gratum: non poteſt ergo remanere talis denominatio & macula ſimul cum gratia. Ad tertiam, Verè quidem actuale peccatum relinquit hominem habitualiter peccatorem donec remittatur: ſed in eo caſu non ſolùm remitteretur, verùm, vt ita dicam pluſquam remitteretur; quia non ſolùm conceditur illi homini gratia remiſsionis poſt commiſſum peccatum, ſed etiã tunc cùm actualiter committitur peccatum. Non ſolùm placatur & reconciliatur Deus poſt contractam inimicitiã, ſicut de facto fit: ſed tunc ab initio non vult Deus contrahere inimicitiam, non vult iraſci ſed continuat amicitiam cum homine, dum conſeruat in illo ſuam gratiam gratum facientem, non obſtante actuali peccato. Et confirmatur tandem ad hominem hæc tota doctrina: quia ipſe Suarez cap.21. ſequenti fatetur, non poſſe permanere peccatum originale ſimul cum gratia, nec aliam Dei remiſsionem præter ipſam infuſionem gratiæ requiri: ergo ſic idem dicendum erit de peccato perſonali in vnoquoque. Quia ſicut ipſe inquit, peccatum originale eſſe carentiã gratiæ vt voluntariam in Adamo, & ideo nec talem carentiam nec aliã moralitatẽ poſſe remanere ſimul cum gratia ſanctificante: ita peccatum habituale perſonale eſt carentia gratiæ vt voluntaria eidem homini, atque adeo neque hæc carentia, nec alia moralitas denominans hominẽ impium, poteſt ſimul cum gratia remanere. Item fatetur aliquam remiſſionẽ Dei extrinſecam, cum qua non poſſet ſimul permanere mortale peccatũ: at quæcunque extrinſeca remiſſio non ita valet, ſicut infuſio gratiæ informantis & ſanctificãtis, quæ intrinſecè conſtituit hominem filium adoptiuum & amicum Dei, & iuſtum & ſanctum: ergo prorſus per hanc præcisè infuſionem ita remittitur & deletur peccatum, vt nulla vlteriùs condonatio requiratur, nec poſſit ſimul cum illa relinqui macula peccati.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Gratia habitualis ſit tam neceſſaria ad delenda peccata, vt abſque ea nequeat peccator proprio actu formaliter iuſtificari.

Vidimus de ſufficientia, nunc agendum eſt de neceſſitate habitualis gratiæ ad remiſſionẽ peccatorũ. Determinauimus, gratiã eſſe ita ſufficientẽ, vt abſq. alia forma ſe ſola iuſtificet. Examinandũ ſequitur, nũ ſit pariter neceſſaria, vt nulla alia forma præter ipſam gratiã poſſit iuſtificare impium. Et quidem forma intrinſeca de qua dubitatur, eſt actus ipſiuſmet peccatoris: forma verò extrinſeca, eſt ordinatio Dei, de qua agemus ſectione ſequenti. Iam quoad actum peccatoris, iuxtà ſententiam eorum qui actui tribuebant ex natura rei vim iuſtificandi, dicentes tamen de facto hominem iuſtificari per habitũ gratiæ; planè ſequeretur, poſſe ſimpliciter peccatorem ſolo actu iuſtificari: ſiquidem poſſet Deus de potentia abſoluta facere, vt homo actum contritionis eliciat, & non ei habitum gratiæ infundere: & tunc vi ſolius actus omnino iuſtificaretur homo à peccatis, ſicut nos diximus de habitu gratiæ. Ex auctoribus quoquè tenentibus oppoſitam ſententiam, quam & nos ſectione tertia approbauimus, Suar. tomo. 4. in 3. partẽ diſp. 9. ſect. 3., & hìc lib. 7. cap. 22., referens quamplures Tgeologos, ex profeſſo defendit, poſſe adhuc peccatorem abſque gratia habituali, cum ſolo actu, emundari formaliter à peccato. Et quãuis alij quos ipſe refert, requirere videãtur actum perfectæ contritionis vel dilectionis Dei, ipſe Suarez aſſerit, ſufficere quemcumquè actum attritionis ac diſplicentiæ de peccato commiſſo. Explicat autem, præter actum neceſſariò adiungendam eſſe peculiarem ordinationem diuinam, qua ipſe actus formaliter eleuetur quodammodo ad deſtruẽdum peccatum, cùm alioqui de ſe non haberet tantam vim. Atquè, hanc ordinatio- *Sententiã aſſerens ſufficere actum.*

nationem quæ à Deo poteſt vnicuiquè actui applicari, conſiſtere in eo quòd Deus velit, vt poſito tali actu deleatur reatus peccati, & contentus ſit eodem actu ad remittendum peccatum. Et nuper Monteſinus hoc loco diſp. 33. q. 6. defendit, non poſſe quidem a Deo remitti peccatum, abſque vera & perfecta ſanctificatione hominis; ſed benè poſſe ſanctificari hominem abſque gratia permanente, per ſolum actum perfectæ cõtritionis aut dilectionis cum ſpeciali ordinatione diuina.

Concluſio aſſerens nõ ſufficere actum, ſi nõ ſufficit cõdonatio extrinſeca.

Dicendum autem eſt, per nullum actum poſſe intrinſeca vi ac natura eius abſquè alia ordinatione & condonatione Dei, deleri peccatum: an verò id fieri poſſit per actum adiuncta alia ordinatione Dei, eodem modo determinandum eſt, atquè an Deus poſſit ſola condonatione extrinſeca, abſquè habitu & actu intrinſeco, peccatori remittere eius peccata. Prima pars huius aſſertionis ſatis patet ex dictis ſect. 3. Pro ſecunda verò parte, ſectione ſequenti tractabimus, an poſſit Deus ſolo fauore extrinſeco peccata remittere. Nunc ſolùm probandum eſt, eandẽ eſſe rationem de actu cum ordinatione extrinſeca Dei, atquè de ſola ordinatione extrinſeca ſine noſtro actu. Quod quidem conceditur a Suarez: ſed ab alijs negari ſolet.

Rationibus probatur.

Probatur ergo primò: quia ſi poteſt homo per ſuum actum ſimul cum ordinatione extrinſeca Dei iuſtificari, tunc noſter actus tantùm ſe habet vt diſpoſitio ad hoc vt Deus adhibeat condonationem extrinſecam, qua velit peccatũ remittere: eo prorſus modo, quo de facto ſe habet tamquam diſpoſitio ad hoc vt Deus infundat gratiam, & ita deleat peccata. Sed certè poteſt Deus per ſe ſupplere huiuſmodi diſpoſitionem, hoc eſt poteſt ſine interuentu diſpoſitionis adhibere id ad quod diſpoſitio interueniebat: ergo.

Secundò. Cùm actus de ſe non iuſtificet formaliter, iam in eo caſu potiùs eſſet ipſa ordinatio Dei extrinſeca, qua formaliter intelligerentur peccata remitti: ipſe ergo actus ſimul cum hac ordinatione, non habet maiorem vim formaliter, quàm ipſa ordinatio ſola.

Tertiò. Attritio vel etiam contritio hominis peccatoris, poſſet ſpatio temporis præcedere antequam Deus adhiberet condonationem extrinſecam: ſicut vtique pręcedere poteſt ante infuſionem gratiæ habitualis, attritio quidem iuxtà legem ordinariam, contritio verò ſaltẽ de potentia abſoluta. Petendum ergo eſt, quidnam accederet peccatori, eo inſtanti quo Deus adhiberet condonationem extrinſecam, vt per hoc diceretur peccatum remitti: & certè ſi hoc ipſum accederet nullo præmiſſo actu peccatoris, adhuc pariter peccata remittentur: ergo planè hoc ſolum per ſe ſufficeret.

Quartò. Aſſignare oportet, quidnam formaliter auferatur per actum peccatoris, quo dicatur deleri peccatum: ſed quidquid dicatur, potiùs auferri formaliter conſtabit per condonationem Dei extrinſecam ſuperuenientem actui, cùm alioqui actus vi ſua formaliter nil perficeret: ergo iam ipſa ſola condonatio abſquè vllo peccatoris actu perinde peccata deleret.

Quintò. Specialiter illi qui volunt requiri actum ſaltem in eo caſu quo non infundatur habitus, ea ratione id aſſerunt: quia impoſſibile eſt intelligi remiſſionem peccatorum abſquè aliqua reali mutatione, quæ prorſus reperiri non poteſt in Deo, atquè adeo debet omnino exerceri in ipſo peccatore; ideoquè ſi hæc mutatio non fit per infuſionem habitus, inferunt fieri ſaltem debere per exercitium actus. Sed certè, adhuc poſito actu, eadem difficultate premuntur, nec eos iuuat mutatio penès actum. Cùm enim ponunt vlteriùs ordinationem ſeu condonationem extrinſecam Dei: vel huic condonationi correſpondet aliqua mutatio, vel nulla: ſi nulla, ergo ab initio poterat poni hęc condonatio abſquè vlla mutatione per actum peccatoris: ſi aliqua, hæc non conſiſtit in exercitio noſtri actus; ſiquidem noſter actus correſpondet alteri decreto diuino quo voluit exerceri à nobis talem actum; potuiſſetquè Deus perficere totam mutationem phyſicam quæ fit per noſtrum actum, & non adhibere ſuam condonationem extrinſecam qua peccata remitteret. Prorſus ergo mutatio quæ fit per actum, non ſuf-

ſufficienter aſſignatur ad verificandam remiſſionem peccatorum per condonationem Dei extrinſecam: vnde ſi neceſſitas illa mutationis vrget, ita negare oportebit poſſe peccatorem per ſuum actum iuſtificari, ſicut per ſolam condonationem Dei extrinſecam.

Obiectiones ſoluũtur. Obijcies primò rationem quam affert & vrget Suarez vbi ſupra. Peccatum ſolo actu introducitur: ergo etiam poteſt per actum peccatoris ſaltem de potentia Dei abſoluta deſtrui: ſiquidem ipſum peccatum non relinquit in anima formam poſitiuam quæ habeat rationem maculæ, quamuis realiter ſoleat produci habitus vitij: ergo nec etiam erit neceſſarius alius habitus phyſicus gratię ad delendam maculam peccati. Reſpondetur, per actum peccaminoſum introduci priuationem ipſius gratiæ habitualis, quæ priuatio eſt macula: & hæc non poteſt deſtrui formaliter per actum peccatoris, ſed per habitum gratiæ: actus autem ad ſummum valet ad impetrandam ipſam gratiam habitualem qua deleatur peccatum.

Obijcit ſecundò. Gratia habitualis de facto formaliter delet noſtra peccata, non ſine aliqua condonatione Dei extrinſeca, quam quidem poteſt Deus ſuſpendere etiam infundendo ipſam gratiam: ergo pari modo, ſi Deus contentus ſit ſoli actui peccatoris adhibere ſimilem condonationem, tunc actus ipſe formaliter peccata delebit. Reſpondetur, negando aſſumptum, ex dictis ſectione præcedenti.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Gratia habitualis ſit tàm neceſſaria ad delenda peccata, vt abſquè ea nequeat Deus fauore extrinſeco peccatorem iuſtificare.

Sententia affirmans poſſe deleri peccata ſolo fauore extrinſeco. SCotus, Ochamus, Gabriel, Gregorius, & alij quidam Scholaſtici in 4. diſt. 14. affirmarunt, poſſe Deum abſquè infuſione gratiæ habitualis, ſola cõdonatione extrinſeca, iuſtificare impium, eique peccata remittere. Et ex Recentioribus idem ſequũtur Ioann. Medina Cod. de Pœnit. tract. 1. cap. 7. & 12, Bartholom Medina hìc q. 110. art. 4. & q. 113. art. 2., Suarez tomo 4. tertiæ par. diſp. 9. ſect. 4 & lib. 7. de Grat. cap 23., Granad. tractat. 8. de Grat. diſp. 5., & Curiel hac quæſt. art. 2. dub. 2. Oppoſita ſententia negat id fieri poſſe. Ita ſignificat D. Thom. hac q. art. 2. & q. 28. de Verit. ar. 2. Tenent Caiet. Conrad. & alij Thomiſtæ hoc loco, Valent q. 5. de Grat. puncto 5., Lorca diſp. 37., Monteſin. diſp. 33. quęſt. 6. §. 3. Becanus tract. de Grat. cap. 3. quæſt. 5., & alij dicentes ad remiſſionem peccatorum requiri gratiam inhærentem, ſeu requiri mutationem phyſicam in peccatore: licèt non omnes explicent requiri habitum, quinimò aliqui apertè admittunt ſufficere actum. Quia tamen nos ſupponimus, actum non habere maiorem vim formaliter loquendo vltra condonationem extrinſecam, vt iam probauimus: ideo ſimpliciter opponimus hæc duo, habitum gratiæ, & fauorem extrinſecum Dei. *Sententia negans.* Poteſt autem tamquam media recenſeri ſententia Vaſq. diſp. 206. cap. 1. *Sententia media.* Docet enim, maculam peccati originalis poſſe tolli abſquè infuſione gratiæ & abſquè mutatione phyſica peccatoris, non verò maculam peccati mortalis. Aliter Bellarm. lib 2. de Iuſtificat. cap. 16. cum diſtinctione ait, peccatũ quoad rationem auerſionis à Deo, & maculæ, & dignitatis ad pœnam, non poſſe tolli abſquè habituali gratia; ſed quoad reatum ſeu obligationem pœnæ, & quoad rationem offenſę & inimicitiæ cum Deo, poſſe remitti abſquè habituali gratia, ſi nimirum Deus vellet non ordinare ad pœnam, non imputare offenſam, & non habere pro inimico, eum qui peccauit.

Diſtinctiones quædã. Pro vera reſolutione præmittenda eſt alia ſatis nota & recepta diſtinctio. Dupliciter poſſe intelligi remiſſionem peccati: vno modo perfectè & poſitiuè ita vt peccator fiat verè iuſtus & sãctus: alio modo minùs perfectè ac veluti negatiuè, ita vt auferatur quidem peccati macula, ſed homo non reddatur poſitiuè iuſtus, ſed remaneat in quodã ſtatu neutrali, nec iuſtus nec impius. Item diſtinguendum eſt: dupliciter auferri poſſe

maculam peccati, vel auferendo realiter id quod habet rationẽ maculæ, vel faciendo tantùm, vt id quod priùs habebat rationem maculæ, non ampliùs habeat maculæ rationem, nec hominem denominet impium & peccatorem, quamuis materialiter in ſubiecto remaneat.

Non poſſũt perfectè deleri peccata cũ iuſtificatione peccatoris ſolo fauore extrinſeco.

Dicò primò. Non poſſunt perfectè & poſitiuè deleri peccata, taliter vt peccator verè iuſtificetur, abſquè habituali gratia. Hæc concluſio conceditur à quibuſdam ex Autoribus prioris ſententiæ: qui nempe ſolùm dicunt, poſſe homini remitti peccata abſquè gratia, non autem poſſe hominẽ fieri iuſtum abſquè gratia. Et probatur ac declaratur facilè: quia hæc denominatio ſancti & iuſti, eſt denominatio habentis verè ſanctitatem & iuſtitiam, quæ ſanctitas eſt gratia habitualis: igitur abſque gratia non poteſt homo reddi verè iuſtus. Et ſanè, præcita gratia habituali, nulla poteſt aſſignari acceptatio Dei extrinſeca, quę reddat hominem verè iuſtum. Aut enim hæc acceptatio eſſe dicetur, qua Deus reputabit hominem vt ſibi gratum & amicum, aut qua acceptet hominem ad gloriam, ſiue abſolutè, ſiue determinatè ſi homo pro tali tempore mereatur, ſiue ſub alia conditione niſi denuo peccet, aliouè ſimili modo. Non primum. Tum quia intelligere non poſſumus decretũ vllum vel acceptationẽ in Deo abſquè mutatione in rebus: niſi ergo conſtituatur aliqua mutatio in rebus, non poteſt intelligi illa acceptatio. Tum etiam intantum dicitur Deus diligere quempiam, inquantum confert ei aliquod bonum, vt docuit S. Thom. ſup. quæſt. 110. & hac quæſt. artic. ſecundo: non poteſt ergo Deus ſua acceptatione diligere hominem, & ita eum reputare gratum & amicum, niſi in ordine ad aliquod bonum ei conferendum. Nequè dici poteſt ſecundum. Tum quia electio diuina ad gloriam, illa quæ eſt abſoluta erga prædeſtinatos, non hoc ipſo eos cõſtituit iuſtos: cùm nimirum quandoquè prædeſtinati ipſi maneant aliquo tempore in peccato. Tum etiam nequè acceptatio illa determinata pro certo tempore ſi infra illud homo moriatur, ſufficiet conſtituere hominem iuſtum; quia poſſet Deus de potentia abſoluta habere illam acceptationẽ erga hominẽ quempiam exiſtentem toto eo tempore in peccato: niſi fortaſſe talis homo diceretur ſanctificatus tantùm exiſtimatiuè, hoc eſt deputatus & electus non ſolum ad ſanctificationem, ſed ad glorificationem: quo modo eſſet contentio tantùm de nomine. Sed vt rectè loquamur, ſanctificatio & iuſtificatio hic accipienda eſt, pro ea qua homo verè in ſe ipſo fit iuſtus & ſanctus, habens iuſtitiam & ſanctitatem.

Nec eum ablatione reali maculæ.

Dicò ſecundò. Non poteſt deleri macula peccati, auferendo id quod habet maculæ rationem, abſquè habituali gratia, per ſolam condonationem Dei extrinſecam. Huic concluſioni repugnat Scotus: qui, cùm maculam eſſe putet reatum ſeu obligationem ad ſubeundam pœnam, poſſitquè ſine dubio Deus pro ſua voluntate eximere delinquentem ab huiuſmodi obligatione & pœna, conſequenter dixit poſſe deleri maculam per totalem ablationem eius ſola condonatione Dei extrinſeca. Hæc tamen Scoti ſententia de macula peccati, communiter à Theologis falſa cenſetur, & vt talis reijcitur. Supponimus ergo ex tractatu de peccatis, præter reatum pœnę, aliam eſſe maculam in peccatore, quæ habeat rationem culpæ habitualis: eamquè potiſſimè conſiſtere in priuatione gratiæ habitualis. Hinc itaque manifeſta eſt noſtra concluſio: priuatio enim realiter tolli non poteſt, niſi per formam oppoſitam: non poteſt ergo deleri macula peccati, conſiſtens in priuatione gratiæ, niſi per ipſam gratiam.

Poſſunt imperfectè remitti.

Dico tertiò. Poſſunt peccatori de potentia Dei abſoluta remitti peccata, abſquè gratia habituali, per condonationem extrinſecam, taliter, vt nec reddatur homo verè iuſtus, nec auferatur materialiter id quod habebat rationem maculæ; ſed tantùm fiat, vt id quod priùs dicebatur macula, non dicatur ampliùs macula, non denominet hominem peccatorem. Hæc concluſio prout à nobis explicabitur, conceditur à pleriſquè Auctoribus poſterioris ſententiæ. Et primò quidem, poſſe dari talem ſtatum, quo homo nec ſit in gratia nec in peccato, patet de homine qui in puris naturalibus crearetur. Rurſus patet de homine

mine qui haberet quidem auxilia ſupernaturalia quibus poſſet ſe diſponere ad obtinendam gratiam habitualem. non tamen eſſet creatus in ſtatu talis gratiæ, ſicut de facto putarunt aliqui creatum fuiſſe Adamum ſine gratia. Atq; hunc ſtatũ medium concedit D. Thomas hìc art. 2. & quæſt. 28. de Veritate art. 2. Ac ratio ipſa demonſtrat: quia poſſet exiſtere talis homo non habens gratiam, qui non commiſiſſet vllum peccatum, nec ortus fuiſſet ex Adamo cum originali peccato. At verò carentia gratiæ intantum habet rationem maculæ, inquantum eſt priuatio moralis, in ea rerum ordinatione qua gratia debetur homini, & inquã tum ſit voluntaria: in illo autẽ homine carentia gratiæ nõ haberet has cõditiones.

Sed iam ex hoc ipſo capite ſequi videbitur, in homine ordinato ad finem ſupernaturalem cum debito habendi gratiam, quiquè ex peccato amiſerit gratiam, fieri non poſſe vt carentia non habeat maculæ rationem, cùm ſit vera priuatio moralis ac voluntaria. Et ita videtur ſentire D. Thomas dicens, reſpectu hominis abſolutè cõſiderati, peccatum & gratiam non habere immediatam oppoſitionem, cùm detur ſtatus medius in puris naturalibus; ſed reſpectu hominis iam ordinati ad finem ſupernaturalem habere immediatam oppoſitionem. Ad quod explicandum affert eo articulo de Verit. ad 4. exemplum, quo & vtitur Caiet. hoc loco: ſicut canis ante nonum diem nec eſt videns nec dicitur cæcus, ſed poſt nonum diem vel eſt cæcus vel videns, quia pro hoc tempore eſt ei debitus viſus, & ideo ſi tunc non videt dicitur cæcus.

Reducendo hominẽ ad ſtatum puræ naturæ. Secundò ergo vlteriùs probatur, poſſe adhuc per Dei potentiam fieri, vt carentia gratiæ in homine hactenus peccatore, deinceps non habeat maculæ rationem. Quia poſſet vtiquè Deus hominem, ſiue iuſtum, ſiue impium, reducere ad ſtatum puræ naturæ, tollendo ei ordinationem ad vitam æternam: ſi nempe ab initio ſtatuiſſet, vt talis homo vſquè ad certum tempus eſſet ordinatus ad gloriam ſi intra illud moriatur, poſt illud verò tempus non ſit ampliùs capax gloriæ, ac ſi eum ab initio in puris naturalibus condidiſſet. In hoc inquam caſu non eſſet homini debita gratia habitualis pro ſequenti tempore, atquè adeo carentia gratiæ non eſſet ampliùs moralis priuatio, ſed eſſet negatio quædam, quæ non plus haberet rationem maculæ, quàm in ſtatu puræ naturæ. Idquè totum procedit, non ſolùm de homine qui fuiſſet peccato ſolùm originali infectus, ſed etiam de eo qui commiſiſſet peccata mortalia: eadem enim eſt ratio.

Vel ad ſtatum quendam neutrum inter iuſtitiam & peccatum. Tertiò inſuper probatur, poſſe ſic extrinſecè peccata remitti, non reducendo hominem ad ſtatum puræ naturæ, penitus inquam puræ; ſed ad ſimilem illum ſtatum qualem habuiſſet homo creatus abſquè gratia, cum auxilijs tamen ſupernaturalibus, quibus valeret ſe ad habitualem gratiam præparare. Poſſet enim Deus efficere, vt homo qui peccauit & amiſit gratiam, poſtea pro aliquo tempore careat gratia, non ex vi illius peccati, ſed ex libera voluntate Dei. In quo caſu, licèt carentia gratiæ eſſet priuatio, inquantum carentia formæ debitæ: tamen non eſſet voluntaria, ſicut oportet ad denominationem maculæ. Deum verò id facere poſſe, probatur ac declaratur: quia poſſet vtiquè Deus homini poſt quam peccauit infundere gratiam, & aliquantò poſt illam auferre; & tunc hęc priuatio prout poſteriori tempori correſpondens, non eſſet voluntaria homini tamquam orta ex peccato eius: atquè adeo ſic remaneret homo abſquè gratia, & peccato. Ita ergo poteſt cogitari, quòd Deus abſquè infuſione illa intermedia decreuiſſet, vt vſquè ad tantum tempus homo careret gratia ratione ſui peccati commiſſi, deinceps verò careat ſolùm quia Deus ipſe taliter ſtatuiſſet. Et declaratur adhuc magis: potuiſſet vtiquè Deus communem & ordinariam ponere legem, vt quicunquè peccaret, pro tanto certo tempore careret gratia, & ipſe ſtatim poſtea ſoleret illam reddere, non expectata vlla pœnitentia peccatoris: pro aliquo autem particulari homine poſſet decernere, adhuc poſt illud tempus non conferre ei gratiam, ex ſuo inquam beneplacito, eodem nempe modo quo poſſet alicui iuſto abſquè vlla eius culpa pro ſola ſua voluntate auferre gratiam. In hoc ergo euentu talis homo vſquè

ad illud tempus careret gratia ex vi ſui peccati, ad inſtar aliorum impiorum; poſt illud verò tempus careret ſolùm ex voluntate diuina, ad inſtar eius iuſti cui Deus gratiam auferret. Atquè hoc pacto, ratione illius legis ab initio poſitæ à Deo, reperitur ſufficiens mutatio in rebus, ad variandas morales has denominationes, addito poſtea decurſu temporis. Sicut inter ipſos homines, ſi Rex ſtatueret, vt quædam moneta vſquè ad certum tempus habeat tantum valorem, non verò poſt illud tempus; iam abſq; alia noua mutatione phyſica, ſolo inquam lapſu temporis, ſtante prima lege, variaretur valor monetæ.

D. Thomas autem, cùm dixit, hominem eleuatum iam ad finem ſupernaturalem, ſi peccet, non poſſe iuſtificari abſquè gratia; vel loquutus eſt de iuſtificatione poſitiua & perfecta. Vel in vniuerſum loquutus eſt de remiſsione peccatorum, ſed ipſo homine permanēte eleuato ad finem ſupernaturalem, & ſtante eadem ordinatione diuina de auferenda aut concedenda gratia, qualis de facto eſt. Alia verò argumenta quæ fieri ſolent pro illis dicendi modis ab initio relatis; vel non pugnant contra noſtram doctrinam, ſed potiùs confirmant concluſionem poſitam; vel ſi quæ indigent ſolutione, ex dictis facilè ſolui poſſunt.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Gratia habitualis ſit tàm neceſſaria ad delenda peccata, vt nulla alia forma ſibi inhærente & permanente poſſit peccator iuſtificari.

[...]nus alius habitus in via poteſt iuſtificare.

Præter gratiam habitualem, adſunt alij habitus ſupernaturales, qui hominibus infunduntur in hoc ſtatu viæ. Inter hos habitus præcipuus eſt Charitas: de quo Vaſquez vt meminerauimus quæſt. 110. ſect. 4., aſſerebat habere vim formaliter ad iuſtificandum. Sed ſuppoſita diſtinctione habitus charitatis ab habitu gratiæ, vt ibi diximus; certum eſſe debet, nec habitum charitatis, nec alium quemcunque ex iis qui in hoc ſtatu viæ hominibus infunduntur, eſſe aptum formaliter ad iuſtificandum hominem, & delenda peccata: hoc enim eſt proprium munus ipſius gratiæ.

Beatitudo patria habet vim iuſtificādi

Rurſus, præter omnes habitus ſupernaturales qui adſunt in via, occurrit beatitudo, quæ erit in patria. De eaquè aſſerendum eſt, verè quidem habere formaliter tantam vim ad iuſtificandum, vt ſi aſſumeretur impius quilibet, abſquè alia infuſione gratiæ habitualis, immédiatè ad ipſam beatitudinem, hoc ipſo formaliter iuſtificaretur. Negauit id Lorca ſupra de Beatitudine diſp. 24. Sed alij vt plurimum affirmare ſolent. Eatenus autem id fieri declarabat Vaſq. hac prima ſecundæ diſp. 11. cap. 10., quia dilectio Dei in Beatis ex communi ratione dilectionis habet vim ad iuſtificandum. Si verò Deus communicaret alicui viſionem tantùm ſui abſquè dilectione, concedit adhuc talem hominem verè iuſtificari: quia inquit, cùm Deus tunc denegaret concurſum ad dilectionem, quæ conſequutura neceſſariò erat ex viſione, tolleretur debitum habendi gratiam habitualem ipſamquè dilectionem; atquè adeo carentia eius non eſſet ampliùs priuatio, ſed pura negatio. Hinc verò Montefinus ibi diſp. 6. quæſt. 7. §. 4., ſupponens iuſtificationem non fieri formaliter per actum charitatis, ſed ſolùm per habitum gratiæ, trahit argumentum ad hunc habitum, ſi Deus miraculosè eum impediret in homine grato. Sed omnino talis dicendi modus non ſatisfacit. Tum quia, quod attinet ad vim dilectionis, ſupponit dilectionem iuſtificare formaliter: quod iam ſect. 3. impugnauimus. Tum quia, quod attinet ad viſionem, non ei tribuit vim poſitiuè iuſtificandi, ſed ad ſummum veluti negatiuè remittendi peccatum. Tum etiam quoad hoc non perſuadet: quia dum ait auferri debitum habendi gratiam & dilectionem, ſi intelligat obligationem hominis ad eam procurandam, in hoc verum dicit: ſed id non ſufficit ad remiſsionem peccati. Nam ſi alicui viatori Deus denegaret auxilium ſufficiens ad contritionem ſeu dilectionem, aut ſuppoſita dilectione non conferret ei gratiam habitualem; pari modo ceſſaret obli-

obligatio hominis, ſed non propterea remiſſum eſſet illi peccatum. Si autem per debitum intelligat ordinationem hominis ad conſequendam talem formam; ſanè hoc debitum non ſolùm non tolleretur, ſed maximè potiùs augeretur per viſionem Dei in ordine ad dilectionem, vt patet ex natura ipſa viſionis Dei.

Idquè ex ratione ipſa beatitudinis.

Alia ergo via id explicandum eſt: ità videlicet vt beatitudo ipſa per ſe dicatur habere veram amicitiæ rationem, quæ reddat hominem Deo gratum, amicum & carum, non minùs quàm gratia habitualis. Imò maiori quadam ratione: ſi enim gratia quæ eſt ſemen gloriæ id præſtat, quantò magis ipſa gloria. Et ſi homo habens dictam gratiam, eſt hoc ipſo amicus & carus Deo, quantò magis homo habens gloriam? Si per gratiam eſt filius adoptiuus Dei, habens ius ad hereditatem gloriæ; planè perfectiori modo per gloriam erit filius Dei, poſsidens hereditatem gloriæ. Confirmari etiam poteſt exemplo vnionis hypoſtaticæ, de qua mox loquemur. Cæterùm, hæc vis iuſtificandi formaliter, attribui poteſt non ſolùm actuali viſioni beatificæ, ſed fortaſſe etiam lumini gloriæ, vel vnioni intellectus cum eſſentia diuina tamquam ſpecie intelligibili. Fortaſſe etiam dilectioni Dei, quæ erit in patria: ſi inquam hæc non ſit eiuſdem rationis cùm dilectione quæ exercetur in via; ſed ſit ex natura ſua forma permanens; atquè tāquam pars eſſentialis noſtræ beatitudinis, conſtituens hominem Deo gratum.

Vnio hypoſtatica habet maximè vim iuſtificandi.

Tandem, inter dona ſupernaturalia, potiſsimum eſt vnio hypoſtatica, quæ ſingulariter reperitur in Chriſto Domino. De qua communis eſt Theologorum ſententia in 3. parte, tantam vim habere formaliter ad iuſtificandum, vt ſi aliqua perſona diuina aſſumeret naturam cuiuſpiam Angeli vel hominis hactenus in proprio ſuppoſito macula peccati infectam, non infundens aliam habitualem gratiam; eo ipſo per aſſumptionem ſanctificaret talem naturam, ab omniq; peccati macula emundaret. Ipſa enim hypoſtatica vnio, cùm ſit tam intima coniunctio ad Deum, longè ſuperiori modo quàm gratia habitualis, habet rationem amicitiæ cum Deo; naturamquè aſſumptam reddit immaculatam, iuſtam, ſanctam, Deoquè gratiſsimam. Hic autem effectus, non proinde conceditur à Theologis vlli alteri dono ſupernaturali, nec etiam maternitati Beatæ Virginis.

Qualiter macula peccati abſolutè dicatur priuatio gratiæ.

Adhuc verò abſolutè loquendo dicimus, maculam peccati conſiſtere in priuatione habitualis gratiæ: quia, cùm nequè vnio hypoſtatica ſit pro vllo ſtatu debita hominibus, nequè gloria pro hoc ſtatu viæ; conſequenter neutrius carentia habet rationem priuationis moralis, ſicut carentia gratiæ eſt priuatio formæ pro hoc ſtatu debitæ. Benè tamen poſſet Deus de potentia abſoluta, vel per vnionem hypoſtaticam, vel per beatificam viſionem, non mediante alia gratia habituali, iuſtificare quemcunquè peccatorem. Vndè, quod hactenus dicebamus, non poſſe impium iuſtificari abſquè gratia habituali, intelligendum eſt quoad ordinariam Dei legem, ſi referatur ad excludendam quācunquè aliam formam. Intelligitur autem de potentia abſoluta, ſi referatur ad excludendum actum hominis & cōdonationem extrinſecam Dei. Atquè adeo ſumendo gratiam habitualem ſub conceptu magis communi pro forma inhærente & permanente, reddente hominem Deo carum: quo pacto ſub eodem nomine gratiæ comprehenditur quoquè gloria & vnio hypoſtatica.

Sed hinc oritur dubitatio: quia ſaltem ſequi videtur, quòd poſt huius vitæ curſum, priuatio gloriæ habebit rationem maculæ in animabus purgatorij, & in animabus damnatis: cùm nimirum pro eo tempore eis debeatur gloria, iuxta ordinationem Dei qui eas eleuauerat ad conſequendam gloriam pro eo tempore. Ad hoc dicendum eſt, in animabus quidem purgatorij nullatenus carentiam gloriæ habere rationem maculæ: quoniam hæ animæ habebunt gratiam habitualem, qua iuſtæ ſint & ſanctæ: ſufficit autem quæcunquè forma ſanctificans ad hoc vt penitus deleatur macula, nec ampliùs nominetur in anima iuſta: ſicut è contra ad denominationem maculæ requiritur carentia omnis prorſus formæ iuſtificantis: ideoquè ſi

natura prius maculata aſſumeretur à Deo, omnino emundaretur à macula peccati, etiam ſi relinqueretur abſquè alia gratia habituali. De animabus verò damnatis admitti poterit, priuationem gloriæ habere in eis non ſolùm rationem pœnæ reſpectu ſuorum peccatorum, ſed etiam habere ſecundùm ſe rationem maculæ. Vel dici poterit, priuationem illius formæ ſanctificantis quæ per prius debetur animæ, eſſe maculam: vnde cùm animæ priùs debeatur gratia habitualis quàm gloria; ſic priuatio gratiæ habebit rationem culpæ & maculæ, priuatio verò gloriæ ſimpliciter habebit rationem pœnæ.

Plura alia hac quæſtione tractari poſſent de remiſsione peccatorum, tum mortalium, tum venialium. quæ tamen à D. Thoma aliiſquè Theologis in materia de pœnitentia inter Sacramenta tertia parte tractantur: in quem proinde locum tanquam commodiorem ac frequentiorem, nos quoque illa remittimus.

QVÆSTIO CENTESIMADECIMAQVARTA

De Altero Effectu Gratiæ, nempe Merito.

EFFECTVS vtiquè gratiæ ſunt opera noſtra bona meritoria, quibus ad æternam beatitudinem debemus contendere, vt prænotauimus quæſt. 5. huius primæ ſecundæ. De ijs autem operibus, hoc eſt de humanis actibus, dequè eorum bonitate, tractauimus iam à quæſt. 6. Nunc agendum tantùm eſt de formali ratione ac denominatione meriti, quæ ipſis actibus attribuitur. Nec immeritò: quoniam hæc formalis denominatio eſt, ſecundùm quam actus noſtri valent ad beatitudinem, & quæ maximè concernit gratiam tanquam principium merendi, vt in progreſſu conſtabit. Conſiderandum tamen erit meritum, non ſolùm ac præcisè in ordine ad beatitudinem, ſed etiam in ordine ad alia quæ eidem beatitudini ſubſeruiunt, atquè adeo ad eam reducuntur. Sanctus Thomas autem priùs quidem agit de merito reſpectu vitæ æternæ, & poſtea reſpectu aliorum quæ ad eam conducunt. Nobis verò commodius viſum eſt, eadem ratione in hac vltima quæſtione, qua in prima huius materiæ, progredi ab ijs quæ beatitudini præuia ſunt ad ipſam tandem beatitudinem. Et in decem articulos ſuam quæſtionem diſtribuit S. Doctor.

Primò docet, non poſſe hominem mereri ſimpliciter apud Deum, ſed quodammodo ſecundùm quid: quia meritum pertinet ad iuſtitiam, quæ in perſonarum & rerum æqualitate conſiſtit: ſed inter Deum & homines eſt maxima inæqualitas: ergo non poteſt dari meritum ſimpliciter. Suppoſita tamen ordinatione Dei de mercede homini tribuenda, poteſt homo quodammodo talem mercedē promereri. Secundò negat, poſſe hominem abſq; gratia mereri vitam æternam: tum quia vita æterna eſt finis ſupernaturalis, ideoq; requirit gratiam eiuſdem ordinis: tum quia homo in ſtatu naturæ lapſæ habet inſuper impedimentum peccati, quod non tollitur niſi per gratiam. Tertiò affirmat, poſſe hominem per gratiam mereri vitam æternam; ita vt opus humanum, quatenus procedens à libero arbitrio, ſit meritorium tantùm de congruo, quatenus verò procedens ex gratia Spiritus Sancti, ſit meritorium de condigno: quia videlicet ſic attenditur valor meriti ſecundùm virtutem Spiritus Sancti mouentis nos in vitam æternam. Quartò docet, gratiam magis principaliter per charitatem quàm per alias virtutes eſſe principium meriti: quia charitas per ſe & propriè mouet humanam mentem ad fruitionem Dei, in

qua

qua vita æterna conſiſtit; actus vero aliarum virtutum per imperium charitatis in eundem finem diriguntur. Quintò negat, poſſe quempiam mereri ſibi primam gratiam: tum quia gratia eſt donum gratuitum: tum quia eſt donum ſupernaturale: tum quia, cùm homo ante gratiam ſit in ſtatu peccati, hoc ipſo habet impedimentum merendi. Sextò affirmat, poſſe vnum hominem mereri alteri de congruo primam gratiam, Chriſtum verò meruiſſe de condigno: quia meritum de condigno eſt ex vi motionis diuinæ, ſed anima quidem Chriſti mouebatur à Deo vt alios perduceret ad vitam ęternam, ſinguli verò homines mouentur ad propriam ſalutē: congruum tamen eſt, vt dum homo iuſtus implet Dei voluntatem, Deus quoquè impleat voluntatem eius pro ſaluatione alterius. Septimò negat, poſſe quemquam mereri ſibi reparationem poſt lapſum: quia omne meritum interrumpitur & impeditur per peccatum. Octauò affirmat, poſſe vnumquemquè mereri ſibi augmentum gratiæ & charitatis: quia non ſolùm meretur homo terminum motus, ſcilicet beatitudinem; ſed etiam progreſſum in motu, qui in huiuſmodi augmento conſiſtit. Nonò docet, poſſe hominem mereri illam perſeuerantiam quæ erit in patria, non verò perſeuerantiam in hoc ſtatu viæ: quia hæc perſeuerantia eſt potiùs principium meriti. Decimò tandem docet, bona quoquè temporalia, quatenus ſunt vtilia ad exercitium virtutum, cadere ſub merito, tamquam media ad vitam æternam: ſecundùm ſe autem, cùm non ſint bona ſimpliciter ſed ſecundùm quid, pariter non ſimpliciter ſed ſecundùm quid cadere ſub merito.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit Meritum.

ANte omnia expedit, rationem meriti explicare, ac ſtatim poſtea plura meriti genera diſtinguere. Sic autem commodè poteſt meritū deſcribi: *Eſt moralis quidam valor actionis humanæ bonæ ad obtinendum præmium aliquod à remunerante.* Dicitur primò, *Moralis valor.* Non enim aliud concipimus nomine meriti, quam ordinationem quandam ſeu conuenientiam actus noſtri ſecundùm moralem ęſtimationē, qua cenſemus actui meritorio retributionem aliquam conuenire: & hoc quidem ſignificatur nomine valoris moralis. Dicitur ſecundò, *Actionis humanæ.* Datur enim apud homines alius valor rerum, qui ſanè attenditur in humanis commutationibus, vtpotè in emptione & venditione, & ſic dicitur valor pecuniæ. Huiuſmodi autem valor, non eſt propriè meritum: neque id quod eius intuitu confertur, eſt propriè præmium: quamuis vulgariter dici ſoleat, rem hanc valere ſeu mereri tantum prætium, ſiue eſſe dignam tanto prætio. Item datur valor in quibuſdam humanis perfectionibus: ſicut cenſemus, quempiam ratione nobilitatis, vel doctrinæ, aut alterius excellentiæ, mereri ſeu dignum eſſe, cui certus honor exhibeatur, vel gradus & officium conferatur. Attamen, meritum propriè dictum, de quo nunc agimus, non niſi in noſtra actione formaliter reperitur.

Meritum eſt moralis valor humanæ actionis.

Dicitur tertiò, *Actionis bonæ.* Etenim actio humana habet alioqui certum valorem, non ratione bonitatis moralis, ſed ratione laboris cedentis ad vtilitatem alterius. Sic mercenarij, locantes operas ſuas, & laborantes in aliorum vtilitatem, iure accipiunt inde prætium. Sed huiuſmodi actio, cui hoc modo prætium retribuitur, conſimilis rationis eſt, atquè res quæ prætio venditur. Quamuis etiam ad hæc, vulgari modo ſoleat meriti nomen extendi: vtpotè cùm dicimus, mercenarium pro labore hodierno meruiſſe denarium diurnum. Verè tamen, hoc non eſt meritum propriè dictum; ſicut nequè denarius eſt propriè præmium, ſed ſuo nomine dicitur merces & prætium. Quare intelligi debet, meritum conuenire actioni humanę, non ſolùm quæ materialiter bona ſit, ſed formaliter conuenire quatenus bona eſt. Contingere enim poteſt, actionem aliquam, & eſſe laborioſam, & eſſe moraliter bonam; ita vt duplici titulo ei retributio debeatur, nempe prætium & præmium: ſicut alicui fideliter cuſtodienti res alterius, conue-

Eſt valor actionis quatenus bona.

nit prætium ratione laboris, & conuenit etiam fidelitatis præmium, vt indicatur in parabola ſerui fidelis Matth. 25. Ac ſimiliter militi ſtrenuè prælianti, aut aliud inſigne facinus exercenti, Imperator non tribuit ſolùm commune ſtipendium ratione laboris, ſed etiam pręmium intuitu fortitudinis. Hoc ergo ſecundo modo, valor actionis quatenus bonæ, eſt propriè meritum de quo nunc loquimur. Et hoc ſupponebat D. Thomas ſupra quæſt. 21., vbi meritum ac demeritum aſſignauit tamquam attributa actionis bonæ & malæ.

Refertur ad obtinẽdum præmium à remunerãte.

Dicitur quartò, *Ad obtinendum præmium*. Etenim meritum vt meritum, eſt planè correlatiuum ad præmium, eſt præmij meritum. Vnde ratio meriti noſtro concipiendi modo apprehenditur tamquam ordo & reſpectus ad pręmium. Sed ſi explicari debeat realiter prout eſt à parte rei, eſt denominatio quædam ſumpta ex entitate & bonitate morali noſtræ actionis, addita connotatione præmij. Atquè ita colligitur ex D. Thoma eadem quæſt. 21. art. 3. Dicitur quintò, *A remunerante*. Meritum enim reſpicit præmium ab aliquo conſequendum. Et ita benè notat Caietanus hic art. 1., meritum eſſe alicuius vt operantis, & ad aliquem vt redditorem præmij: & alioqui fruſtra laboraret ac operaretur quis pro mercede à nullo recipienda. Quapropter actio meritoria debet eſſe aliquo modo in honorem ſiue obſequium alterius à quo expectatur retributio, ſaltem tamquam grata & placita illi. Quod etiam planè ſumitur ex D. Thoma eadem quæſtione citata art. 3. & 4. Et patet maniſeſtè exéplis ſupra adductis, & inductione in alijs ſimilibus. Imò hac ratione fieri poteſt, vt completa ratio meriti omnino requirat promiſſionem vel acceptationem eius apud quem quiſquam meretur. Per has autem conditiones, explicamus ſolum meritum bonum, oppoſitum merito malo, vocato demerito. Quid autẽ ſit demeritũ, pariter conſtat ex dictis: oppoſitorum enim eadem eſt diſciplina.

Concernit aliquã iuſtitiæ rationem.

Illud tandem ad maiorem meriti explicationem notari debet, quod D. Thomas hac quæſtione art. 1., & antea q. 21., ita coniungit rationẽ meriti cum æqualitate iuſtitiæ; vt dicat, ibi reperiri ſimpliciter & propriè meritum, vbi reperitur ſimpliciter & propriè iuſtum. Sed Vaſq. hic diſp. 213. cap. 5., non ſolùm negat, quicquam conferre rationem iuſtitiæ ad rationem meriti; ſed contendit, potiùs eam deſtruere: quia inquit, vbi actio alicuius inducit obligationem iuſtitiæ; in alio à quo eſt retribuenda merces, non ſaluatur meritum propriè dictum; ſed ad ſummum impropriè & vulgari modo, eo pacto quo dicimus, laborem mercenarij, ſeu rem quampiam vendibilem, mereri tantum prætium. Materia enim iuſtitiæ, inquit, eſt pecunia, vel res aut operatio pecunia æſtimabilis: ordo autem meriti & præmij, non conſiſtit in huiuſmodi commutatione rei & pecuniæ, penes contractum dati & accepti, prout fit inter homines, ſeruata æqualitate iuſtitiæ commutatiuæ: ſed eſt ordo alterius rationis.

Verùm, quamuis hac ratione fatendum ſit, rationem meriti formaliter ſecum non ferre obligationem iuſtitiæ eiuſdem generis cum illa obligatione quæ in humanis commutationibus reperitur, vbi aſſignatur propriè prætium pro re aut labore cedente in alterius vtilitatem: negari tamen non poteſt iuxtà doctrinam D. Thomæ reperiri iuſtitiam alterius rationis. Sicut nempe diſtinguimus diuerſi generis valorem, qui eſt in pecunia vel labore aut re vendibili, & qui eſt in opere meritorio. De qua re latè poſtea tractabimus. Neque refert, quod S. Thomas hoc art. 1. meminit eius iuſtitiæ qua redditur iuſtum prætium tamquam merces laboris. Non enim per hoc docere voluit, iuſtitiam meriti eſſe eiuſdem rationis: ſed tantùm hoc exemplo vti voluit ad declarandam iuſtitiam meriti tamquam conſimilis rationis. Quod poteſt etiam declarari exemplo demeriti: veriſſimè enim dicimus, iudicem exercere iuſtitiam in plectendis delinquentibus, ac Deum exercere iuſtitiam in infligenda debita pœna impijs. Sicut ergo vocatur hæc iuſtitia, quæ vtiquè non eſt eiuſdem rationis cum illa quæ in humanis commutationibus dati & accepti reperitur, ita quantum ad meritum & pramiũ eſt aliqua iuſtitiæ ratio concedenda.

SECTIO SECVNDA.

Quotuplex ſit Meritum.

Meritum ſimpliciter & ſecũdũ quid, congruum & condignũ.

D. Thomas art. 1. hanc meriti diuiſionem inſinuat: aliud eſt meritũ ſimpliciter, & aliud ſecundùm quid. Meritum ſimpliciter, eſt ſecundùm abſolutam æqualitatem iuſtitiæ inter merentem & præmiantem. Meritum ſecundùm quid, eſt ſolùm ſecundùm proportionem quandam inter eoſdem. Deinde art. 3. aliam diuiſionem aſſignat: aliud eſt meritum condignum, & aliud congruum. Qua ſecunda diuiſione deinceps vtitur in tota quæſtione: & vtuntur etiam omnes alij Theologi.

Dupliciter autem explicari poteſt mens D. Thomæ. Primò reuera diuerſam tradere diuiſionem art. 3. ab ea quam tradiderat art. 1. Et quoniam art. 1. negat meritum ſimpliciter noſtri ad Deum, concedit ſecundùm quid; ſed art. 4. & deinceps concedit tam condignum quàm congruum meritum: ideo dicere oportebit, S. Thomam art. 3. ſubdiuidere illud meritum quod art. 1. vocauerat ſecundùm quid. Atque ita prima diuiſio meriti ſit, in illud quod inducit perfectam iuſtitiæ obligationem penes abſolutam æqualitatem, & in illud quod exigit quidem præmium à remunerante ſecundùm quandam proportionem minorẽ obligatione & æqualitate iuſtitiæ: atquè hoc meritum deinde ſubdiuiditur in condignum & congruum.

Secundò modo explicari poteſt, eandem eſſe vtrobiquè diuiſionem, diuerſis tantùm terminis traditam: atquè ita meritum ſimpliciter ſit idem cum condigno, meritum ſecundùm quid idem cum congruo. Sed quoniam art. 1. S. Doctor negat meritum ſimpliciter noſtri ad Deum, poſtea art. 3. concedit meritum condignum: ideo dicere oportebit, priùs negaſſe meritum ſimpliciter ſeu condignum, ſpectando hominem ſecundùm ſe; poſtea concedere meritum condignum ſeu ſimpliciter, ſpectando hominem ſub diuina gratia & ordinatione. Vel cum Caiet. art. 1., meritum hominis poſſe conſiderari, tum in ordine ad Deum, tum in ordine ad mercedem: atquè in ordine quidem ad Deum, non dari iuſtũ nec meritum ſimpliciter, ob infinitam diſtantiam & inæqualitatẽ inter Deum & hominem: in ordine verò ad mercedem, dari iuſtum ac meritum ſimpliciter cum proportione & æqualitate requiſita. Atquè ita D. Thomam art. 1. negare meritum ſimpliciter reſpectu Dei, art. 3. concedere reſpectu mercedis.

Qualiter æqualitas conſideranda ſit inter meritũ & præmium

Aduertendum tamen eſt in hac explicatione, non debere intelligi comparationem æqualitatis & inæqualitatis, quoad entitatem præmiantis & merentis, ſiue quoad entitatem prẽmij & meriti. Nam certè in humanis, inter plebeium ac principem dari poteſt non ſolùm vera ratio meriti, ſed rigoroſa obligatio iuſtitiæ, vt manifeſtum eſt, non obſtante inæqualitate illa ſolùm materialiter ſe habente. Et in caſu noſtro, comparando actum hominis meritoriũ cum mercede gloriæ, multò perfectior eſt ac nobilior viſio Dei in patria, quàm actus quicumquè hominis in via. Sed intelligi potiùs debet comparatio formaliter ſecundùm conſiderationem per ſe ſpectãtem ad ordinem meriti & præmij. Ita videlicet, vt antecedenter ad meritum non eſſet quis alio ex capite obligatus facere talem actum, alioqui ex parte ſua non haberet æqualitatem. Et ſimiliter princeps non ſupponatur alio ex capite debere ſuum beneficium, quia ſic ex parte eius non reperietur æqualitas. Sed excludere oportebit omnem aliam debiti rationem: & ſic merens ac præmians habebunt æqualitatem formaliter requiſitam ad ordinem meriti & præmij. Rurſus, inter meritum & præmium intelligenda eſt comparatio ſecundùm rationem quandam valoris: quo pacto pecunia, quamuis in materia viliori, tamen in æſtimatione poteſt habere valorem ad rem prætioſiorem. Et ita in caſu noſtro præclarè explicat D. Thomas art. 3. ad 3., gratiam ratione cuius homo meretur, eſſe æqualem gloriæ in virtute: ſicut ſemen arboris inquit, eſt virtus ad totam plantam. Hac ergo ratione, ex doctrina Caietani, inter Deum & hominem non eſt æqualitas: quoniam homo eſt taliter obligatus Deo, vt quæcumquè

facit, alijs titulis debeat ipſi Deo. Inter meritum verò & præmium datur æqualitas in ratione valoris ſecundùm proportionem gratiæ ad gloriam.

Explicatur diſcrimen inter meritum condignũ & meritũ congruũ.

Itaquè, quòd attinet ad rem ipſam, in vniuerſum diſtinguendum eſt cum communi Theologorum ſententia duplex genus meriti, ſcilicet meritum de condigno & meritũ de congruo. Meritũ de condigno, eſt operis habentis cõdignitatem & æqualitatem in ratione valoris reſpectu præmij. Meritum de congruo eſt operis meritorij, de ſe quidem non habentis dignitatem & æqualitatem ad tantam mercedem, ſed cui ex liberalitate & gratitudine remunerantis tanta merces retribuitur, quæ alioqui eſt ſupra valorem ipſius operis. Meritum de condigno exigit & expoſcit tantam mercedem: meritum verò de congruo non per ſe exigit, ſed tamẽ poteſt tali mercede cõpenſari, tali eſt mercede remunerabile, ſed reſpiciendo ad liberalitatem remuneratoris. Sic vtiquè inter homines, interdum remuneratur labor & meritum alicuius adæquatè per id quod illi debetur. Interdum verò ex ſupererogatione remuneratur per aliquod maius donum. Nequè ſanè poteſt meliùs hæc diſtinctio inter hoc duplex genus meriti explicari: ſed ita communiter Theologi hanc differentiã ſupponunt.

SECTIO TERTIA.

An & quomodo homo bonis operibus ex gratia factis aliquod à Deo præmium mereatur.

LVtherus, Caluinus, alijquè Recentiores Hæretici, opinati ſunt, omnia opera hominis, quamuis iuſti, non eſſe verè bona, imò potiùs eſſe peccata; atquè adeo de ſe potiùs mereri pœnam quàm præmium, damnationem quàm ſalutem. Sed adhuc eorum aliqui concedebant, ex miſericordia & acceptatione Dei aliqua hominis opera reputari vt merita, & imputari ad retributionem præmij: ſimili modo quo dicebant, vt cómmemorauimus quæſtione præcedenti, nunquam hominem eſſe verè iuſtũ, ſed ſemper eſſe peccatorem, ex diuina tamen imputatione reputari iuſtum. Aliqui autem, excluſo penitus nomine meriti, dicere maluerũt, reddi operibus noſtris à Deo remunerationem & recompenſationem liberalẽ, quamuis verè opera noſtra non ſint meritoria præmij ſed potiùs pœnæ.

Inuenitur opera verè bona.

In primis tamen, opera iuſtorum eſſe recta ac bona, & nequaquam eſſe peccata, quandocumquè fiunt iuxtà normam rationis, ſatis oſtendimus antea quæſtione 18. ſect. 2. Idquè definitum de fide eſt, in Trident. ſeſſ. 6. cap. 11., & can. 25., vbi dicitur: *Si quis in quolibet bono opere iuſtum ſaltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius eſt mortaliter, atquè ideo pœnas æternas mereri, tantumquè ob id non damnari, quia Deus opera non imputat ad damnationem, anathema ſit.* Ratione quoquè eſt manifeſtum: Deus enim præcipit nobis vt eius mandata ſeruemus, & bona opera faciamus, ita quòd ſi quis ea non faciat, non ſeruet mandata, verè peccet: ſed ea faciendo adimplet id quod Deus fieri iubet, & quod recta ratio faciendum eſſe dictat: non ergo malè facit, ſed benè facit: atquè huiuſmodi opera non ſunt peccata, ſed verè iuſta, bona, & ſancta.

Sunt meritoria.

Secundò. Hæc bona eſſe meritoria apud Deum, Deumquè ipſum retribuere mercedem & præmium bonis operibus, non minùs expreſſum eſt in Sacra Scriptura, & apud Sanctos Patres, definitum quoquè eſt in Trident. eadem ſeſſ. 6. can. 26. & can. 32. Patet etiam ratione: quia hoc ipſo quod opus eſt bonum & rectum, conſequẽter eſt dignũ laude, eſt dignum remuneratione: ſiquidem eſſe meritorium, ſicut & eſſe laudabile, ſe habet vt paſſio bonitatis moralis. Et certè abſolutè loquendo, extat in re morali ratio meriti ac retributio præmij: & vtiquè opera bona ſunt, quæ hoc modo meritoria dici debent. Quod declaratur magis contrario exemplo peccati: peccatũ enim ex hoc ipſo quod malum eſt, meretur vituperium & pœnam: ergo opera bona ſunt verè digna laude & meritoria præmij.

Speciali-

Tertiò. Opera noſtra bona eſſe verè meri-

ter apud Deum. meritoria apud Deum ipſum, præclarè explicat & probat D. Thomas ſupra q. 21.art.4. duplici ratione. Quia nimirum, cùm actus hominis intantum ſit meritorius apud alterum, inquantum aliquo modo ordinatur ad illum; verè opera noſtra bona ordinantur ad Deum tanquam vltimum finem, ſicut ex aduerſo opera mala auertunt à Deo: ſic ergo qui benè operatur, exhibet honorem Deo, ſicut qui malè operatur, iniuria afficit & offendit Deum. Rurſus, vnuſquiſq; homo eſt pars communitatis conſurgentis ex tota hominum collectione: Deus verò eſt qui regit hanc communitatem; atq; adeo ad ipſum ſpectat cura boni communis, eiuſq; officium eſt retribuere præmium vel pœnam pro his quæ benè vel malè fiunt in communitate: homo ergo benè operans, meretur præmium à Deo, ac bona opera ſunt verè meritoria apud Deum.

Debent eſſe facta ex gratia. Quartò. Meritum conſiſtere in operibus bonis ex gratia factis, conſtat ex eo quod ad hoc vt ipſa opera bona fiant, homo indiget gratia. Et cum ex dictis quæſt.109 quodcumquè opus moraliter bonum fiat ex aliqua gratia Dei, hoc eſt ſaltem ex aliquo beneficio ordinis naturalis; ſequitur adæquatè opera bona ex gratia facta, ſumendo gratiam in dicta amplitudine, eſſe meritoria reſpectu mercedis, ſumendo etiam mercedem amplè cuiuſcumquè ordinis. Ad hoc autem vt opera noſtra ſint meritoria intra ordinem diuinæ prouidentiæ ſupernaturalis, reſpectu præmij eiuſdem ordinis, debent eſſe talia, vt procedant ex gratia pariter ſupernaturali. Atquè inſuper, ad hoc vt ſint proximè meritoria vitę æternæ, requiritur vt procedant ab homine iuſto habente gratiam ſanctificantem, vt magis in ſequentibus oſtendemus.

Sunt meritoria, non ſolùm de congruo, ſed etiam de condigno. Quintò præterea probandum eſſet, opera noſtra eſſe apud Deum meritoria, non ſolùm de congruo, ſed etiam de condigno. Examinandum quoquè eſſet, an ſint meritoria de rigore iuſtitiæ cum æqualitate & obligatione iuſtitiæ. Sed hęc potiſſimum quæri ſolent de merito vitæ æternæ, de quo in ſpeciali poſtea agemus, & hæc ibi expediemus. Sicut etiam tractabimus, num opera noſtra ſint ex ſolo ſuo valore meritoria, vel ex adiuncto pacto ſeu promiſsione, aut noua alia acceptatione Dei, ſumant ſuum valorem ac meritum.

Argumenta ſoluuntur. Argumenta Hæreticorum, ex quibuſdam Scripturæ locis deprompta, cum quibuſdam etiam auctoritatibus Sanctorum Patrum, ex dictis facilè ſolui poſſunt, vt fuſiùs videre eſt apud Bellarm.lib.4.de Iuſtificat.cap.5. & ſequentibus. Alia argumenta fieri poſſunt, quæ potiùs difficultatem ingerunt circa meritum de condigno, maximè in ordine ad vitam æternam, & concernunt etiam difficultatem de promiſſione diuina: de qua re poſtea tractabimus. Ac demum, eorum aliqua, quantum ſatis eſt ad defendendam rationem meriti in communi, benè ſoluuntur à D.Thoma hìc art. 1. & ſupra quæſt. 21. art.4.

SECTIO QVARTA.

An & quomodo homo mereatur à Deo Bona temporalia.

DIſcurrendũ eſt in ſpeciali per ſingula bonorũ genera quæ cadere poſſint ſub noſtrum meritum; vt videamus quidnam homo mereatur à Deo. Et incipimus à bonis temporalibus, quamuis D.Thomas de ijs agat vltimo articulo, ea nimirum ratione quam in præfatione reddidimus. Bona autem temporalia hìc vocantur, quæ per ſe non dicunt ordinem ad beatitudinem quantum eſt ex natura ſua, & ita à bonis ſpiritualibus contradiſtinguuntur. Et quidem extra hominis meritum planè ſunt, illa bona quæ antecedunt operationes humanas, vt potè naturalis exiſtentia & vita, habilitas ingenii, diſpoſitio corporis, aliaquè huiuſmodi. Ea verò quæ conſequuntur operationes humanas, dupliciter conſideranda ſunt cum D.Thoma. Primo modo prout in ſe ipſis ſunt bona quædam homini conuenientia, ſecundo modo prout extrinſecè poſſunt conducere ad exercitium virtutum ac finaliter conſequendam beatitudinem.

Poteſt homo mereri Primo ergo modo, quo maximè tanquam bona temporalia accipiuntur, affirman-

bona temporalia ſecundũ ſe.

firmandum eſt, quandoquè hominem verè illa mereri. Colligitur manifeſtè ex Sacra Scriptura. Exodi 1., vbi retribuitur merces per bona temporalia illis obſtetricibus quæ non occidebant Hebræorum infantes iuxtà Pharaonis edictum. Et Ezech.29. promittitur quoquè merces exercitui Regis Babylonis, merces vtiquè temporalis. Et præſertim alijs plurimis Scripturæ locis habentur diuinæ promiſsiones de bonis temporalibus, factæ populo hebræo obſeruanti diuina mandata. Suadetur inſuper ratione: quia ſine dubio opera moraliter bona, digna ſunt aliquo præmio: atquè dum non habent alias conditiones requiſitas ad præmium vitæ æternæ aliudue ſimile ſpirituale ac ſupernaturale, debent ſaltem bonis temporalibus compenſari. Ipſa quoquè opera ordinis ſupernaturalis, poterunt bonis temporalibus remunerari; vel quando non perducent hominem cum effectu ad vitam æternam; vel quia Deus ex abundantia velit etiam bona temporalia ſimul cum ſpiritualibus retribuere, ſicut in ſupplicium peccatorum ſolet etiam temporalia flagella immittere, vt expreſſum eſt in multis Scripturæ locis.

Poteſt etiã mereri pro ut ſunt vtilia ad vitã æternam.

Secundo modo affirmandum quoquè eſt, homines ſolere mereri bona temporalia quatenus vtilia ſunt ad vitam æternam. Colligitur ex Scripturæ locis allegatis à S. Thoma. Pſal.33. *Timentes autem Dominum, non minuentur omni bono.* Pſal.36. *Non vidi iuſtum derelictum nec ſemen eius quærens panem, tota die miſeretur & commodat.* Suadetur quoquè ratione: quia huiuſmodi bona taliter conſiderata, multò magis conſentanea ſunt prouidentię & ordinationi diuinæ, qua homo directus eſt ad vitam æternam. Ac præterea, ſicut homo mereri poteſt alia media conducentia ad vitam æternam; ita poterit & hæc bona. Quæ tamen ſub hoc reſpectu, verè computanda potiùs erunt inter bona ſpiritualia, tamquam auxilia gratiæ externa. Vnde fatendum eſt, hac hatione etiam mala temporalia, hoc eſt aduerſitates, cadere ſub meritum hominis, vt notauit S. Thomas, inquantum ſcilicet plerumquè humanæ aduerſitates conferunt ad ſalutem animæ. Nequè verò iuxtà menſuram meritorum ſolet Deus copiam bonorum temporalium ſingulis diſtribuere: ſed pro ſuo beneplacito, & prout ad ſalutem eorum Deus diſpoſuerit & viderit expedire.

Quale ſit hoc meritum, de congruo an de condigno.

Nunc determinandum ſupereſt, quale nam ſit meritum noſtrum reſpectu temporalium bonorum, condignum nè vel tantùm congruum. Putabit fortaſſe quis, D. Thomam, cùm dicat temporalia bona primo modo ſumpta cadere ſub meritum ſecundùm quid, ſecundo verò modo ſumpta ſub meritum ſimpliciter, intellexiſſe, primo modo eſſe meritum de congruo, ſecundo modo eſſe de condigno. Sed tamen longè diuerſo ſenſu vſus eſt S. Doctor vlt. art. his terminis, meriti ſimpliciter & ſecundùm quid, quàm vſus fuerat art.1., & quàm vtatur poſtea alijs terminis meriti congrui & condigni. Eo enim art. vltimo, vt ex eius diſcurſu manifeſtè apparet, ipſa bona temporalia vocauit vno modo bona ſecundùm quid, alio modo bona ſimpliciter. Eodemquè ſenſu vocauit, aliud meritum ſimpliciter, & aliud ſecundùm quid: hoc eſt, aliud meritum compenſandum bonis ſimpliciter, & aliud bonis ſecundùm quid. Vnde, cum hoc optimè ſtare poteſt, quòd circa bona temporalia vtroquè modo conſiderata, meritum ſit vel congruum vel condignum.

Partim eſt de condigno & partim de congruo.

Quoad rem ergo ipſam, videntur poſſe bona temporalia cadere ſub meritum non ſolùm de congruo, ſed etiam de condigno. Etenim opera purè moralia, non alio ſupernaturali præmio compenſanda, bonis temporalibus condignè remunerantur. Opera verò ſupernaturalia, quibus retribuenda eſt vita æterna; cum hac ipſa mercede abundè compenſentur, ſolùm de congruo valent ad alia bona temporalia impetranda; & nec etiam infallibiliter, ſed iuxtà diuinum beneplacitum. Secundo autem modo, Medina hìc art.10. putat, hominem mereri de condigno bona temporalia, prout ſcilicet vtilia ſunt ad vitam æternam: Idquè ait de mente S. Thomę. Tum quia, inquit, S. Thomas aſsimilat hoc meritum cum merito hominis ad augendam gratiam, quod vtiquè eſt meritum condignum. Tum quia illud meritum

ritum

ritum vocat meritum ſimpliciter. Tum etiam, quia alioqui fruſtra diſtinxiſſet bona temporalia ſecundùm duplicem reſpectum. Verùm hæc non ſatis probant, hanc fuiſſe mentem S. Thomæ. Ea enim aſsimilatio poteſt intelligi tantùm quoad rationem meriti in communi, non verò quoad tale genus meriti. Vocauitquè meritum ſimpliciter, eo quod reſpiciebat bona ſimpliciter, vt nos diximus. Et adhuc vtiliter diſtinxit illum duplicem reſpectum in bonis temporalibus, vt nempe meliùs declararet meritum circa illa; ſiue homo vtroquè modo mereatur de congruo, ſiue vtroquè modo mereatur de condigno, ſiue vno modo mereatur de congruo & alio de condigno: quod tamen S. Doctor non determinauit. Re vera autem dici debebit, meritum noſtrum non eſſe de condigno, ſed potiùs eſſe tantùm de congruo, reſpectu bonorum temporalium ſub illa ratione quatenus conducentium ad vitam æternam. Et ita quidem conſtabit ſectione ſequenti, vbi abſolutè loquemur de merito hominis reſpectu auxiliorum gratiæ, inter quæ dicebamus bona quoquè temporalia ſub illa ratione computari.

SECTIO QVINTA.

An & quomodo homo mereatur bona ſpiritualia, ſpecialiter auxilia gratiæ.

NOmine bonorum ſpiritualium comprehenduntur, tum dona gratiæ quæ in hoc ſtatu viæ homini conferuntur, tum gloria quæ in patria tribuetur. Et in hac ſect. intra ordinem gratiæ conſideramus auxilia ad benè operandum. Et quidem de prima gratia auxiliante, pro certo ſupponimus ex dictis ſupra quæſt. 109 & ex dictis antea prima parte quæſt. 23., nullatenus cadere ſub meritum hominis, nec ſimpliciter poſſe cadere ſub meritum quod præcedat ipſam gratiam, & non procedat ex ipſa gratia. Attamen Suarez tomo primo in 3. part. diſp. 10. ſect. 4., & 1. par. lib. 2. de Prædeſt. cap. 20. num. 20. non dubitauit admittere, fieri poſſe de potentia ſaltem abſoluta Dei, vt homo per opera ſequentia, & procedentia ex ipſa gratia auxiliante, mereatur eandem ipſam gratiam quam antecedenter accepit. Et ſic etiam fieri poſſe, vt homo per opera ſequentia poſt iuſtificationem mereatur de condigno gratiam ipſam iuſtificantem quam acceperat. Hoc autem loco, attingens hanc rem lib. 12. cap. 24. & cap. 38., ab illa maluit abſtinere. Sed id totum latè proſequitur ac defendit Aegidius Conink lib. 1. de Virtutib. diſp. 8 dub. 7. Et quoad gratiam ſanctificantem Granad. hic tract. 12. diſp. 4. Fundantur in hoc: quià fieri poteſt, vt meritum reipſa ſequatur poſt præmium: ſicut de facto merita Chriſti conſequuta fuere poſt gratiam datam antiquis Patribus, datam ſcilicet ex ipſis Chriſti meritis: quia nimirum ſatis eſt, quòd in diuina præſcientia antecedant. Item fieri poteſt, vt Deus priùs quidem conferat aliquod donum, tamen conferat veluti ſub pacto & conditione operum poſtea futurorum. Sicut inter homines benè fieri poteſt, vt Rex det cuidam militi arma & equum, aut concedat aliquod officium, in ſtipendium & præmium futuri laboris & meriti, cum pacto & ſub conditione, vt miles deinceps illa mereatur. Sic ergo poteſt fieri, vt homo mereatur primam gratiam per opera ſequentia poſt ipſam gratiam.

An poſſit homo mereri primam gratiam auxiliantem.

Deinde loquendo de alijs auxilijs quæ poſt dictam primam gratiam homini conceduntur. D. Thomas hic art. 10. aſſerit, omnia illa quibus homo adiuuatur ad conſequendam beatitudinem, ſuppoſita prima gratia, cadere ſub meritum. Idem indicauerat art. 8. Similiter 2. 2. q. 83. art. 15. ad 2. docet, hominem oratione alijſq; bonis operibus mereri id quod eſt vtile ad conſequendam beatitudinem. Propter hæc Valent. q. 6. de Grat. puncto 4. §. 4. 5. & 6. aſſerit, cadere ſub meritum de condigno, omnia illa quibus poſt primam gratiam homo adiuuatur ad beatitudinem conſequendam. Rationem reddit ex S. Thoma: quia putandum eſt, Deum dirigere hominem ad vitam æternam, modo magis perfecto: ſed perfectior modus eſt, ſi non ſolùm ad terminum, ſed etiam ad

viam,

viam, hoc eſt ad alia media quibus acquiratur terminus, homo proprio merito dirigatur: ergo. Limitat verò, quod homo mereatur de condigno auxilia ſufficientia, non autem auxilia efficacia.

Non poterat homo mereri primam gratiam, etiã per opera ſequentia ex gratia.

Dico primò. Nullo modo fieri poſſe videtur, vt homo mereatur primam gratiam, etiam inquam per opera ſequentia poſtea ex ipſa gratia. Hæc concluſio eſt de mente D. Tho. hic art. 5. in corp. & ad 3. Et videtur communis apud Theologos, dum abſolutè & abſque diſtinctione operum ſequentium ac præcedentium, docent, non poſſe hominem mereri primam gratiam: imò tanquam notum id ſupponunt de operibus ſequẽtibus, & probare conantur ſolùm de operibus præcedentibus. Non debet autem hæc concluſio probari illis auctoritatibus & rationibus, quibus aduerſus Pelagianos & Maſſilienſes probari ſolet, primam gratiam dari nobis gratis & non ex meritis, non poſſe cadere ſub noſtrum meritum. Etenim illa omnia excludunt ſolùm merita ex viribus liberi arbitrij independentia ab ipſa gratia: & ideo ſtatuitur, non poſſe hominem ex ſe & ſua natura facere quicquam quod valeat ad ſalutem. Similiter non debet probari illis medijs quibus oſtenditur, non dari cauſam & meritum ex parte noſtra diuinæ prædeſtinationis, & prouidentiæ quoad primam gratiam: quia planè ex talibus meritis profectis ex gratia, nulla ſumitur ratio, cur gratia data ſeu prædefinita á Deo fuerit potiùs huic quàm illi. Et ita iam notauimus ſuo loco 1. par. q. 23. ſect. 14. Itaq; illa opinio relata Suarij, nihil participat de errore Pelagianorum vel Maſſilienſium, ſed ſpectat ad meram diſputationem theologicam.

Quia principium meriti non poteſt cadere ſub meritum.

Probatur autem concluſio primò ex receptiſsimo Theologorum pronunciato, quòd principium meriti non cadit ſub meritum: ideſt illud auxilium ſiue quæcunque cauſa quæ eſt principium effectiuum operis meritorij, non eſt merces vel præmium eiuſdem meriti. Quod quidem non ſolùm intelligi debet de facto: ſed etiam de poſsibili non poteſt eſſe merces eiuſdem meriti. Ideo enim tam conſtanter id aſſeritur à Theologis, quia ſecus eſſe non poteſt: alioqui enim vnde conſtaret, de facto non eſſe, ſi ſimpliciter poteſt eſſe: omnino ergo intelligitur, non poſſe fieri vt principium meriti cadat ſub meritum: ergo fieri non poteſt, vt homo mereatur gratiam per opera ſequentia & procedentia ex ipſa gratia.

Gratia quæ eſt cauſa operis, non poteſt eſſe eius merces.

Secundò, idem pronunciatum ratione demonſtratur: quia principium meriti ſe habet in genere cauſæ effectiuæ, & ſic vtique ſe habet auxilium & gratia reſpectu operis quod eius virtute fit: ſed etiam cauſalitas meriti erga prçmiũ reducitur ad genus cauſæ effectiuæ: ſic enim dicitur, prçmium ſe habere ad meritum in genere cauſæ finalis, meritum verò ad præmium in genere cauſæ effectiuæ; & ita in omnibus ſeruant hanc comparationem. At non poſſunt duo eſſe ſibi inuicem cauſæ in eodem genere cauſandi: ergo fieri non poteſt, vt idem auxilium quod eſt principium effectiuum operis, ſit effectus eiuſdem operis tanquã merces dependens ab illo in genere cauſæ meritoriæ. Et rurſus, hoc auxilium datur à Deo ad finem operis faciendi, vnde opus eſt cauſa finalis eius: meritum autem ordinatur ad præmium tanquam ad finem ſuum, quare præmium eſt cauſa finalis operis meritorij: ergo nullatenus fieri poteſt, vt idem auxilium ſit præmium operis quod eius virtute fit: quia ſic eſſet ſimul effectus & cauſa in genere eiuſdem cauſæ finalis, reſpectu eiuſdem operis, & ſimiliter opus eſſet cauſa & effectus reſpectu eiuſdem auxilii in eodem genere cauſæ, & vtrunque eſſet ſimul finis & medium reſpectu alterius.

Datur vt fiat opus, non quia fit opus.

Tertiò confirmatur magis. Fieri non poteſt, vt ſimul dicere valeat, fit opus quia adeſt auxilium, & confertur auxilium quia fit opus: item datur auxilium propter faciẽdum opus, & fit opus propter conſequendum auxilium: & ita, fit opus quia adeſt auxilium, & fit opus vt obtineatur auxilium: itemquè, datur auxilium vt fiat opus, & datur auxilium quia fit opus: hæc inquam, ſunt planè incompoſsibilia, & inter ſe repugnant. At hæc omnia planè ſequuntur, ſi idem auxilium ſit præmium operis ex ipſo procedentis: igitur prorſus fieri non poteſt,

poteſt, vt auxilium cadat ſub meritum operis ex ipſo conſequentis.

Nec poteſt homo impetrare & petere primam gratiam.

Quartò. Non poteſt certè fieri aut intelligi, quòd principium & auxilium ex quo procedit oratio & petitio, cadat ſub impetrationem eiuſdem orationis, hoc eſt vt noſtra oratione impetremus illud ipſum auxilium ex quo exercemus orationem. Nam illud beneficium impetramus, quod petimus: ſtultum autem eſſet dicere, peto & poſtulo illud auxilium ex quo exerceo hanc petitionem: ſic ergo prorſus fieri & intelligi non poteſt, vt eodem actu, ſiue ſit orationis, ſiue quicunque alius, mereamur illud ipſum auxilium ex quo exercemus talem actum.

Opera ſequentia habent rationem cõpenſationis, non meriti.

Quintò. Longè diuerſa & oppoſita eſt, relatio recompenſationis ſiue gratiarum actionis pro beneficio accepto, ac relatio meriti pro præmio obtinendo; nec intelligi poteſt, vt idem opus ſit recompenſatio & meritum reſpectu eiuſdem beneficij: ſed opera conſequentia ex aliquo dono accepto, habebunt rationem recompenſationis ſiue gratiarum actionis reſpectu talis doni: ergo nullatenus dici poſſunt habere rationem meriti. Vnde ille qui non benè vtitur dono accepto, dicetur quidem ingratus, non autem dici poteſt demereri reſpectu prioris conceſsionis pro tempore elapſo, ſed ad ſummum dicetur demereri pro tempore ſequenti, vt nempe auferatur illi deinceps tale donum.

Poteſt merces antecedere meritum ordine temporis, ſed non natura & cauſalitatis.

Denique probatur etiam concluſio diſſoluendo & retorquendo fundamentum oppoſitum. Fieri enim quidem poteſt, vt detur præmium ordine temporis antecedenter ad meritum: quia nimirum præuiſis meritis certo tempore futuris, poteſt Deus quocunque anteriori tempore dare præmium vel partem præmii: vbi ſemper dicere valebit, ideo nunc confertur præmium, quia tali tempore futurum eſt meritum. At nullatenus fieri poteſt, vt tale præmium ordine etiam naturæ & cauſalitatis ſit principium talis meriti: quia tunc prorſus confunditur & implicatur debitus ordo cauſalitatis. Et certè fieri non poteſt, vt antecedẽter ordine naturæ priùs ſit vel præuideatur futurum meritum, quàm ſit & præuideatur futurum ipſum principium & auxilium ex quo debet procedere tale meritum: hoc ergo auxilium & principium, non poteſt dari ex virtute talis meriti. Atque ita, gratia antiquorum Patrum, non fuit principiũ meritorum Chriſti, ſed data fuit ordine naturæ conſequenter ex meritis Chriſti futuris & præuiſis, licèt data fuerit tempore antecedenti. Vnde ſic etiam fieri poſſet, vt Deus anticiparet concedendo alicui homini quædam ſua dona, intuitu meritorum poſtea futurorum, dummodo hæc merita non ſint futura ex illis ipſis donis, ſed ex aliis diſtinctis auxiliis. Quare, cùm nullum poſſit eſſe noſtrum meritum niſi ex diuino auxilio, iam primum illud auxilium ex quo inchoatur omne noſtrum meritum, non poteſt cadere ſub vllum noſtrum meritum.

Prima cõceſsio doni non poteſt fieri ſub pacto & conditione operum ſequentium

Item fieri quoque poteſt, vt Deus conferat ſua dona cum obligatione vt quædam opera faciamus, imò de facto ita contingit: ſed nequaquam ita fit nec fieri poteſt, vt per opera ſequentia mereamur illa ipſa dona, ſeu priorem illam collationem donorum: ſed ſolùm vt cooperemur & correſpondeamus talibus donis. Et planè repugnat dicere, Deum conferre talia dona cum pacto & ſub conditione operum ſequentium. Nam promiſsio quidem fieri poteſt cum pacto & ſub conditione, ſed ipſa conceſsio fit ſimpliciter & abſolutè. Pactum & conditio requirit, vt priùs adimpleatur conditio per pactum iniuncta, & conſequenter concedatur donũ: repugnat ergo dicere, antecedenter concedi donum, cum pacto & ſub conditione operũm ſequentium: niſi inquam pactum & conditio, atque adeo meritum, referatur ad continuationem & conſeruationem illius doni, quæ quidem continuatio erit conſequens, & ita poteſt eſſe effectus & præmium operũ: tamen prorſus referri non poteſt ad primam conceſſionem doni, quæ fuit antecedenter facta, & erat principium talium operum. Atque ita etiam occurrit inter homines: fieri enim poteſt & paſſim fit, vt Rex concedat alicui arma & equum vel aliquod officium, cum obligatione vt talia opera faciat, & cum

pacto

pacto & conditione vt deinceps debeat mereri confirmationem illorum donorum: vbi ſolùm hæc confirmatio & continuatio cadit ſub meritum: ſed prior illa conceſsio quæ debet eſſe principium operum, nullatenus poteſt cadere ſub meritum, ſiue ſub conditionem & pactum talium operum. Et ſic in exemplo euangelico de talentis, prima conceſsio talentorum nullatenus eſſe poterat præmium & merces lucri faciēdi ex iiſdem talentis, ſed benè illorum confirmatio & multiplicatio: vt è contra ablatio pro tempore ſequenti fuit indicta pro pœna ſeruo negligenti qui nihil lucratus erat; non tamen auferri poterat quominus ille iam habuiſſet talenta pro tempore anteriori. Iterum autem de re ſimili loquemur, & plura adiiciemus circa Incarnationem, vt oſtendamus, non potuiſſe fieri vt Chriſtus per opera ſequentia mereretur Incarnationem, nec quoad diuinam intentionem, nec quoad exequutionem.

Meretur homo ſequentia auxilia gratiæ poſt primum.

Dico ſecundò, hominem aliquo modo mereri vlteriora auxilia poſt primā gratiam. Hoc planè colligitur ex diuinis litteris, & ex doctrina Patrum, vnde habemus, Deum peculiari modo protegere, adiuuare, & ad vlteriora promouere, eos qui benè & piè ex antecedenti gratia operantur: homo ergo per huiuſmodi bona opera aliquo modo meretur alia conſequentia auxilia Dei. Et ita de Cornelio Centurione dictū eſt Actor.10., exauditas eſſe eleemoſinas & orationes eius, adeo vt propterea Deus miſerit D. Petrum ad inſtruendum illum in fide: idquè notauit D.Auguſt.lib.de Prædeſt.Sanctor.cap.7. Vnde manifeſtè apparet, hominem benè vtentem prioribus auxiliis, impetrare & aliquo modo mereri noua & maiora auxilia, tum externa, tum interna. Conſtat etiam ex Conc. Trident. ſeſſ.6. cap. 11. ac 13. Atquè iuxta hoc, tam ſæpè in Sacra Scriptura & à Sacris Doctoribus, pia & deuota oratio commendatur, tum ad alios effectus, tum præſertim ad impetranda huiuſmodi auxilia gratiæ. Imò ex vtilitate orationis ſolet D.Auguſtinus inferre neceſsitatem gratiæ, ſiquidem gratiam oratione impetrare debemus, poſt ſcilicet primam gratiam ex qua oratio ipſa prodire debet. Et ſicut conceditur impetratio, ita etiam admitti debet meritum ſaltem de congruo. Præcipuè autem debet intelligi hoc meritum in ordine ad auxilia efficacia: nam hoc eſt quod magis iuuat, & apparet in dicto exemplo Cornelii Centurionis, & in aliis huiuſmodi caſibus.

Meretur tantùm de congruo et non de condigno.

Dico tertiò, hominem non mereri de condigno, ſed tantum de congruo, nec etiam infallibiliter, ſed tantùm iuxta diuinum beneplacitum, huiuſmodi auxilia gratiæ. Probatur: quia ſi alioqui homo benè vtens prima gratia auxiliante, de condigno mereretur vlteriora auxilia gratiæ, nunquam Deus hæc denegaret, atquè adeo hoc ipſo homo recepturus eſſet donum perſeuerantiæ vſquè in finem, addendo nimirum ſemper alia & alia merita ex conſequentibus auxiliis gratiæ. Sed tamen ſatis manifeſtum eſt, plurimos eſſe vocatos à Deo, ac per aliquod tempus benemeritos, qui poſtea Deo permittente labantur, ac in fine damnentur: ergo non meretur homo de condigno vlteriora auxilia gratiæ, ſaltem loquendo de auxiliis efficacibus. Sed ex hoc ſequitur, nec etiam auxilia ſufficientia de condigno mereri. Hæc enim omnibus quidem à Deo conceduntur: ſed id fit ex communi ordinatione & ſtatuto diuino vt omnes homines poſsint ſaluari. Nullaquè ratio inducit ad aſſerendū, quòd Deus tribuat hæc auxilia ex meritis condignis ipſorum hominum: iam enim corruit illa ratio quam afferebat Valentia: quia ſi quid valeret, non tantùm probaret de auxiliis ſufficientibus, ſed præcipuè de efficacibus: cùm ergo de his non probet, nec etiam de ſufficientibus probabit. Reſtat itaquè, vt ad ſummum de congruo mereatur homo hæc auxilia: & non infallibiliter, vt præſertim patet quoad auxilia efficacia. Et confirmatur magis exemplo orationis, in qua Theologi diſtinguunt meritum & impetrationem: meritum videlicet in ordine ad vitā æternā, concurrentibus aliis conditionibus requiſitis: & impetrationē in ordine ad id quod petimus, vel ad id quod ſit nobis vtilius:

planè

planè ergo impetratio non habet rationem meriti de condigno, ſed ad ſummũ poteſt habere de congruo. Imò prætcrea, ad hoc vt impetratio conſequatur ſuum effectum, plures aliæ conditiones requiruntur, quæ non ſunt ad meritum neceſſariæ: & deficiente aliqua harum conditionum, oratio non infallibiliter impetrat id quod petimus, quamuis adhuc habeat congruitatem aliquam ad obtinenda diuina beneficia.

Quia meritum de condigno adæquatur per gloriam.

Ad aſſignandā autem rationem à priori, quare opera bona, præſertim iuſtorum, non habeant vim meriti de condigno ad conſequenda auxilia gratiæ, dicunt aliqui, non deeſſe quidem valorem æquiualentem in ijs operibus, ſed deeſſe promiſſionem diuinam de conferendis ijs auxilijs, quæ promiſſio deſiderabatur ad conſtituendam condignitatem & infallibilitatem meriti. Si enim opus bonum hominis iuſti habet valorem condignum ad vitam æternam quæ eſt multo maius bonum, habebit quoquè ad auxilia gratiæ. Hoc tamen non eſt approbandum. Non enim ſolet Deus ſubtrahere promiſſionem ſuam ac retributionem, operi de ſe habenti valorem condignum, quãdo inquam operans eſt in ſtatu viæ, qui eſt ſtatus meriti. Si ergo Deus non promiſit nec infallibiliter præbet huiuſmodi auxilia, ſignum eſt, quòd opera bona de ſe non habeant talem valorē condignum. Vera ergo ratio eſt: quia opera iuſtorum ex hoc ipſo quòd habent valorem condignum ad vitam æternam, non habent ſimul ad auxilia gratiæ, non inquam habent ad hoc totum ſimul, cõiungendo vitam æternam & auxilia gratiæ. Habent tamen ſimul valorem condignum ad augmentum gratiæ habitualis, vt poſtea tractabimus. Dum itaquè valor noſtrorum operum condignè compenſatur per vitam æternam, non adeſt in ijs tantus valor, vt iure ſimul exigant de condigno auxilia gratiæ. Et licèt vita æterna per ſe ſit maius bonum quàm hæc auxilia; tamen collectio ex vita æterna & auxilijs, eſt maius bonum quàm ſola vita æterna, & ita excedit valorem noſtrorum operum.

Et nõ meretur bona de condigno ſimul cum gloria auxilia gratiæ.

Quòd ſi quis dicat, dum iuſtus per bona opera meretur vitam æternam, ſimul mereri deberet ea quæ requiruntur ad conſequendam vitam æternã, & vtiquè requiruntur auxilia gratiæ cum perſeuerantia vſquè in finem. Ad hoc diſtinguendum eſt, dupliciter poſſe intelligi meritum vitæ æternæ: vno modo omnino abſolutè, vt homo penitus eam conſequatur, vt accipiat omnia media efficacia ad eam conſequendam: alio modo, veluti inuoluendo conditionem, nempè ſi in gratia deceſſerit, accipiat vitam æternam. Primo modo quidem homo mereri deberet etiam ipſam perſeuerantiam & deceſſionem finalem in gratia: non autem ſecundo modo. At de facto merita hominis iuſti, non ſe habent primo modo, ſed ſecundo modo, vt manifeſtè habetur ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. & can. 23. Sic ergo non cadit ſub meritum hominis cõdignum, ſed diuinæ liberalitati relinquitur, collatio vlteriorum auxiliorum gratiæ, quorum ope homo perſeueret ac decedat in gratia, & tandem realiter beatitudinem conſequatur. Et per hoc patet, non ita hominem mereri terminum ſuæ viæ, nempe beatitudinem, vt ſimiliter de condigno etiam mereatur omnia media & auxilia, quæ in progreſſu viæ eum perducant ad terminum.

SECTIO SEXTA.

An & quomodo homo mereatur gratiam iuſtificantem.

Si conſideretur homo iuſtus, habens iam ſimpliciter gratiam iuſtificantem, non poteſt fieri, vt per ſua opera ſequentia mereatur illam ipſam gratiã: ſiquidem hæc gratia eſt principiũ operum ſequentium & dat illis valorem ac dignitatem: vbi cogitari non poteſt, dare valorem ad merendam ſe ipſam. Quod ſatis probatum manet ſect. ſuperiori circa gratiam auxiliantem. Solùm ergo de nouo mereri poteſt homo iuſtus augmentum gratiæ. Sed de hoc merito agemus poſtea ſimul cum augmento gloriæ. Nunc ergo conſideramus peccatorem carentem gratia iuſtificante, qui præuentus & adiutus gratia auxiliante, debet conari & ſe diſponere

ad conſequendam gratiam iuſtificantem.

Duæ ſententiæ oppoſitæ.

Quoad hoc negant omne meritum, Capreolus in 4.diſt.14 quæſt.2.art.3., Sotus lib.2.de Nat.& Grat cap.4., Conrad. Zumel & Medina hìc art.5., Stapleton. lib.10 de Iuſtif. cap.2., Hoſius in Confeſſione catholica cap.73. Item Lorca hìc diſp.50. negans meritum de congruo propriè dictum, licèt admittat impropriè dictum. Putantquè, eſſe ſententiam D.Thomæ hìc art.5., vbi abſolutè docet, hominem non poſſe ſibi mereri primam gratiam. Imò aliqui putant eandem fuiſſe mentem D. Auguſtini, quando docebat contra Pelagium, primam gratiam dari gratis abſquè noſtro merito. Idquè inſuper eſſe de mente Concilij Tridentini ſeſſ. 6. cap.8., vbi inquit: *Gratis iuſtificari ideo dicimur, quia nihil eorum quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam promerentur; ſi enim gratia, iam non ex operibus, alioquin vt Apoſtolus inquit gratia iam non eſt gratia.* Ex aduerſo concedunt verum meritum, Magiſter Sent., D.Thomas, D.Bonauēt., Albertus, & alij in 4.diſt.15., Ferrarienſis 3. contra Gent. cap 149, Vega lib.8. ſuper Concilium, Roffenſis Art 1 contra Lutherum §. *Nec tertia*, Bellarm. lib. 1. de Iuſtificat. cap.21. & lib.2 de Pœnit. cap.12., Suarez tomo 4.3. partis diſp.8. ſect.3. & hìc lib.12. de Grat.c.37., Vaſq. diſp.218., Granad. tractat.12. diſp.3., Valent. quæſt 6.de Grat. puncto 4 §.2, Conink lib.1. de Virtutib. diſp.8. dub.6., Salmeron in Epiſt. ad Galat. diſp.10., Monteſin. hìc diſp.36.quęſt.4., qui explicat, congruitatem huius meriti eſſe ſolùm ex parte actus, non ex parte perſonæ, & alij plures hoc loco. Aliqui tamen cum diſtinctione dicunt, ſolam diſpoſitionem remotam habere rationē meriti, non verò diſpoſitionem vltimā, ea ratione quia putant, hanc diſpoſitionem procedere effectiuè ex ipſa gratia iuſtificante; & ita defendunt Vaſq. & Valentia.

Meretur homo ſua diſpoſitione gratiā iuſtificantem.

Dicò primò, Homo ſua diſpoſitione, qua ex auxilio gratiæ actualis, ſe præparat ad gratiam habitualem iuſtificantem, meretur aliquo modo hanc gratiā. Probatur facilè: quia dum homo verè ſuis actibus ex auxilio gratiæ ſe diſponit & præparat, certè non aliter ſe diſponit, niſi impetrando a Deo gratiam iuſtificantem, ita vt Deus intuitu bonę diſpoſitionis hanc gratiam largiatur; ſed hoc ipsū intelligitur nomine meriti accipiendo videlicet meritum in tota ſua amplitudine. Illi autem qui nolunt concedere meritum, ſaltem admittunt, hominem peccatorē impetrare ſuaquè diſpoſitione obtinere à Deo gratiam iuſtificantem: vnde ſolùm videntur dubitare de nomine meriti, num diſpoſitio impetratoria vocanda ſit etiam meritoria. At vtendum ſine dubitatione erit hoc nomine meriti: quia ſic planè loquutus eſt D.Auguſtinus ipſe pluribus in locis, Epiſt.105.& 106., lib. Quinquaginta Homiliar. homil.50., lib. de Peccator. meritis & remiſſ. cap.38., Tractatu 44. in Ioann., & alibi. Sic etiam plures alij Patres, Origen. homil.31.in Leuiticum, Tertullian. lib.4. contra Marcion., Cyprian.Serm.de Orat. Dominica, Ambroſ.lib.2. de Pœnit.cap.3. & lib.7.in Lucam cap.8., Gregor.lib.3. in primum Reg. cap.4., & alij, qui ſub hoc nomine apertè dixerunt, hominem ſua pœnitentia, fide, & pijs præcibus ac eleemoſinis, mereri veniam ac remiſſionem peccatorum, ſeu iuſtificationem à peccatis. Vnde Bellarminus locis citatis, prudenter obſeruat, ſi eo tempore quo Pelagiani nimis humana merita extollebant, ipſe D. Auguſtinus præcipuus gratiæ defenſor, vltrò fatebatur, fidem & orationē procedentem ex auxilio gratiæ mereri remiſſionem peccatorum; multò magis hoc tempore, quo ex aduerſo Recentiores Hæretici merita noſtra deprimere ſtudent, debemus liberè in hac re vti nomine meriti. Accedit quoquè, quòd in ſimilibus rebus vtimur hoc nomine meriti, nempe vbi inuenitur tantùm meritum de congruo, & non de condigno: vnde etiam in hoc vocari debet meritum hominis ad obtinendam ſuam iuſtificationem. Et rurſus in hoc, homo peccator per actus ſupernaturales ex auxilio gratiæ, exhibet Deo quantum exhiberi poteſt, & quantum à Deo ipſo exigitur, pro ſatisfactione culpæ, & pro redintegratione amicitiæ; ergo hoc ipſo congruum

gruum eſt, vt Deus pro ſua liberalitate ac miſericordia tali homini peccata remittat, gratiam iuſtificantē infundēs: non eſt ergo negandum meritum de congruo.

Nō ſolùm diſpoſitione remota ſed etiam vltima. Eſtquè hæc denominatio meriti concedenda, non ſolùm in diſpoſitione remota peccatoris, ſed multò magis in diſpoſitione vltima, quæ quidem eſt lōgè ſuperior ac perfectior, & infallibiliter ſecum affert iuſtificantem gratiam. Hoc autem conſonat cum noſtra aſſertione tradita quæſt. 112, vbi dicebamus, diſpoſitionem vltimam peccatoris non prodire effectiuè ab eadem gratia iuſtificante, ſed ſimpliciter eſſe natura priorem. Et addendum præterea eſt: quòd iuxta ſententiam eorum qui volunt, diſpoſitionem vltimam effici ab eadem gratia habituali, ſi hoc non obſtante adhuc ſaluare conantur, verè eſſe diſpoſitionem ac præparationem ad gratiam, dicentes eſſe priorem in genere cauſæ diſpoſitiuæ, licèt ſit poſterior in genere cauſæ effectiuæ; eadem pariter ratione ſaluare deberēt huiuſmodi diſpoſitionē habere rationē meriti, eſſequè priorē in genere cauſæ meritoriæ. Idquè ſuadetur magis: quia ſi quæ ratio probet, meritum taliter præcedere remunerationem, vt non poſſit ab ea ipſa prodire; non minùs probabit de quacumquè diſpoſitione & præparatione. Aut è contra, ſicut ſolueretur quoad rationem diſpoſitionis, pariter ſolui poſſet quoad rationem meriti, nimirum diſtinguendo diuerſa genera cauſæ, ſicut ipſi faciunt. Et quidem axioma illud, *Principium meriti non cadit ſub meritum*, intelligendum adæquatè eſt, vt etiam principium diſpoſitionis ſeu præparationis, non cadat ſub ipſam præparationem. Itaquè non debet prorſus ex hac parte negari, diſpoſitionem ad gratiam eſſe aliquo modo eius meritoriam.

Et non ſolùm vltima ſed etiam remota. Magis dubitari poteſt de diſpoſitione remota, quonam modo ſit meritoria gratiæ iuſtificantis; ſiquidem numquam datur hæc gratia cum hac ſola diſpoſitione, videlicet attritione, niſi per virtutem Sacramenti, vbi non dabitur ex virtute noſtri meriti, ſed ex opere operato. Propter hoc fatendum eſt, talem diſpoſitionem non mereri, nec etiam impetrare immediatè gratiā ſanctificantem, ſed ſolùm mediatè, nimirū vt Deus tribuat commoditatem ſuſcipiendi Sacramentum, vel conferat aliud perfectius auxilium ad exercendū actū contritionis, qua tandem immediatè obtineatur gratia iuſtificans. Suarez autem hic lib. 12. cap. 37. ait, peccatorem per attritionem poſſe de congruo mereri ſolùm auxilium ſufficiens, non verò efficax ad exercendum actum contritionis. Sed admittendum videtur etiam de auxilio efficaci, quia hæc cōgruitas meriti habet latitudinem & diuerſos gradus: & non meretur quidem certò & infallibiliter auxilium efficax; ſed ſine hac infallibilitate poteſt adhuc vocari meritum de congruo.

Explicatur D. Thomas & D. Auguſtinus. Neque D. Thomas hoc loco huic cōcluſioni contradicit. Tantùm enim negat meritum reſpectu primæ gratiæ auxiliantis, vt ex diſcurſu articuli colligi poteſt. Neque etiam vnquam de hoc merito ad gratiam iuſtificantem fuit diſputatio D. Auguſtini cum Pelagio, vt ex libris Auguſtini luce clarius conſtat. Sed tota diſputatio fuit quoad gratiam auxiliantem, an videlicet ad ipſam præcederet aliquod meritum ex viribus liberi arbitrij. Et hoc modo ponere meritum, eſſet Pelagianus error. At verò reſpectu gratiæ iuſtificantis, D. Auguſt. non ſolùm non negauit, ſed vltrò aſſeuerauit, interuenire meritum, procedens tamen ex gratia auxiliāte. Imò Epiſt. 105. inſiſtens aduerſus Pelagium, vt concederet gratiam non ex meritis, ſibi replicat, quod fortè Pelagius concederet gratiam remiſſionis peccatorum. At ipſe in contrarium aſſeuerat, hanc gratiam non tribui abſquè meritis: ſed aliam eſſe gratiam concedendam, ſcilicet auxiliātem, ex qua proueniant talia merita. Quare fruſtra in hac re aliqui errorem Pelagij cogitarunt, quòd Pelagius poſuerit meritum de condigno ad gratiam iuſtificantem, cùm ad ſummum poſſit concedi de congruo. Fruſtra inquam hoc cogitarunt: quia conſtat controuerſiam Catholicorum contra Pelagiū, non fuiſſe de merito qualecumquè dicatur in ordine ad gratiam iuſtificantē, ſed ſolùm de merito ex viribus liberi arbitrij in ordine ad quamcumquè gra-

tiam: & hoc meritum negabant Catholici contra Pelagium. Nec demum quiſquam moueri debet ex eo quòd Auguſtinus dicere ſolet, gratiam eſſe qua homo ſanatur, qua homo liberatur, & ſimilia, eamquè dari gratis abſquè meritis. Ex quo loquendi modo quidam ſine cauſa decepti ſunt. Namquè per gratiam qua homo ſanatur & liberatur, Auguſtinus intelligebat non ſolùm gratiam iuſtificantem habitualem, ſed in vniuerſum gratiam Chriſti: ſolumquè excludere voluit merita ex libero arbitrio abſquè ope gratiæ auxiliantis. Doctrinam verò Concilij Tridentini inferiùs exponemus.

Nō meretur de cō digno ſed tantùm de congruo.

Dico ſecundò. Non meretur homo primam gratiam iuſtificantem de condigno, ac proinde meritum eius quoad hoc eſt ſolùm de congruo. Probatur primo: quia ſacra Scriptura remiſſionē peccatorum homini pœnitenti ſemper adſcribit miſericordiæ Dei. Ioëlis 2. *Conuertimini ad Dominum Deum veſtrū, quia benignus & miſericors eſt, patiens & multæ miſericordiæ*. Eccleſiaſt. 17. *Quàm magna miſericordia Dei, & propitiatio illius conuertentibus ad ſe*. Et alibi ſæpè eodem modo loquitur. Attamen homini benè operanti proponit vitam æternam potiùs ex iuſtitia Dei: vt 2. ad Timot. 4. *Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus iuſtus index*. Eodem quoquè pacto ſancti Patres loqui conſueuerunt. Signum ergo manifeſtum eſt, nullam diſpoſitionem & pœnitentiam peccatoris, eſſe meritoriam de condigno primæ gratiæ ſanctificantis, ſicut opera bona iuſtorum ſunt meritoria de condigno vitæ æternæ. Idquè poteſt inſuper cōfirmari ex eo quod interdum ſacra Scriptura proponit veniam pœnitentibus, cùm particula dubitationis: vt ibidem Ioëlis 2. *Quis ſcit ſi conuertatur & ignoſcat Deus?* Quamuis enim homini ſincerè pęnitenti infallibiliter remittantur peccata: tamen per illum loquendi modum ſaltem indicatur, quòd nulla pœnitentia peccatoris ſit ad hoc condigna. Rurſus, vita æterna ſæpè vocatur merces, corona, & ſimilibus modis; remiſſio autē peccatorū vocatur potiùs miſericordia & gratia: non ergo ſicut iuſtus meretur de condigno vitam æternam, ita peccator meretur de condigno gratiam iuſtificantem. Adduci etiam poteſt illud ad Roman. 3. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius*, iuxta ea quæ infra dicemus, ponderantes verba Concilij Tridentini.

Rationib. probatur.

Secundò ratione probatur. Non poteſt homo ſatisfacere ad æqualitatem Deo pro ſuo peccato: ergo nec poteſt de condigno mereri remiſſionem ſui peccati, atquè adeo iuſtificantem gratiam. Antecedens eſt notum ex communi Theologorum doctrina cum D. Thoma 3. parte quęſt. 1. Quoniam peccatum hoc ipſo quòd committitur ab homine aduerſus Deum, contrahit ex inęqualitate & inferioritate hominis ad Deum infinitatem quandam grauitatis: quam deinde infinitatem non habet in ſuo valore ſatisfactio eiuſdem hominis ad Deum, ſiquidem minuitur potiùs valor ex eadem inæqualitate. Quæ ratio tanti à Theologis ibi exiſtimatur, vt in ea fundent neceſſitatem Incarnationis pro ęquiualenti ſatisfactione & recompenſatione noſtrorum peccatorum.

Tertiò. Ad meritum de condigno requiritur gratia habitualis, qua homo fit Deo gratus & acceptus, Deiquè filius adoptiuus. At è contra, ſi homo habeat in ſe peccatum, habet oppoſitam indignitatem, ne opera eius valeant ac mereantur apud Deum: homo ergo carens gratia, & maculatus peccato, non poteſt condignè mereri primā gratiam ſanctificantem. Quamuis iuxta opinionem eorum qui putant, contritionem ſiuę perfectam Dei dilectionem, per ſe præcisè habere vim formaliter iuſtificādi hominem; hoc non obſtaret, quominus per eundem actum contritionis homo condignè mereretur habitum gratiæ: ſiquidem ipſomet actu iam conſtitueretur homo gratus & acceptus Deo, mundareturquè à peccato: vnde haberet etiam condignitatem reſpectu gratiæ habitualis. A tamen ex dictis quæſtione ſuperiori, illam ſententiam falſam eſſe ſupponimus.

Quartò. Maiori ratione diſpoſitio remota non eſt meritoria de condigno gratiæ iuſtificantis. Hęc enim diſpoſitio ne infallibilitatem quidem habet ad conſequendam gratiam. Et præte-

præterea per ſe non ſufficit ſine applicatione Sacramenti, ſed ad ſummum virtute Sacramenti confertur gratia peccatori attrito. Itaquè, ſpectãdo rationem diſpoſitionis; tàm diſpoſitio vltima quàm remota, eſt ſolùm de congruo meritoria: diſpoſitio autem vltima multò maiorem congruitatem ſecum affert ad obtinendam gratiam iuſtificantem; tantam nimirum, vt ex liberalitate & promiſſione diuina infallibiliter ipſa gratia infundatur.

Ex Tridēt. Cõcil. ſuadetur.

Poſtremò pro hac concluſione multũ facit teſtimonium Concilij Tridentini ſuperiùs recitatum: quod enim dicitur à Concilio, hominem gratis iuſtificari, quia neque fides neque opera quæ iuſtificationem præcedunt, ipſam iuſtificationis gratiam promerentur, intelligi debebit de merito condigno: hoc enim genus meriti maximè tollit rationem gratiæ, & inducit rationem iuſtitiæ. Et quamuis aliqui conati ſint aliter hunc locum Concilij explicare, non tamen eius mentem videntur attingere, vt has alias expoſitiones examinando conſtabit.

Vaſquez eadem diſp. 218. citata c. 5., contendit, à Concilio negari omne meritum, ſiue congruum, ſiue condignum. Aitquè, iuſtificationem poſſe dupliciter vſurpari, nempe vel pro ſola renouatione interiori qua conſtituitur formaliter homo iuſtus, vel pro tota mutatione peccatoris includente præuias quoquè diſpoſitiones ad obtinendam formam iuſtificantem: ſicut & in rebus naturalibus ſumitur generatio, vel pro ſola introductione formę ſubſtantialis, vel pro tota mutatione ſubiecti, includente etiam præuiam alterationem. Hoc ſuppoſito, inquit, Concilium non negaſſe meritum ad iuſtificationem primo modo, ſed tantùm ad iuſtificationem ſecũdo modo, iuxtà ſenſum D. Auguſtini contra Pelagium: quod quidem, idem eſt ac negare meritum ad totam ſeriem auxiliorum Dei, ſeu ad primam gratiam auxiliantem. Sed tamen quia Concilium expreſsè ait, fidem & opera quæ iuſtificationem præcedunt non mereri; ideo concedit, in his verbis Concilium per iuſtificationem intelligere ſolam renouationem interiorem, ad quam ſcilicet præcedunt fides & aliqua opera. Dum verò Concilium ait, non mereri iuſtificationis gratiam, per hanc iuſtificationis gratiam dicit intelligi iuſtificationẽ ſecundo modo, ſcilicet pro tota mutatione peccatoris: cùm Concilium diuerſa appellatione vtatur, vocans priùs iuſtificationem, & poſtea iuſtificationis gratiam.

Refellitur quædã expoſitio Cõcilij.

Hanc tamen expoſitionem non conuenire verbis Concilij, ſatis clarè poteſt oſtendi. Tum quia Concilium in toto progreſſu eiuſdem ſeſſionis, vtitur nomine iuſtificationis ad denotandam præciſè renouationem interiorẽ, quam diſtinguit à diſpoſitione ac præparatione antecedenti: & in hoc ſenſu nominat iuſtificationem & iuſtificationis gratiã. Tum quia ipſa verba Concilij manifeſtè ſenſum reddunt de iuſtificatione & gratia iuſtificationis eodem modo ſumpta, ſcilicet pro ſola dicta renouatione, dicẽdo, fidẽ & opera quæ iuſtificationẽ prçcedunt non promereri ipsã iuſtificationis gratiã: vbi hoc Syncathegorema, *ipſam*, planè denotat eandẽ iuſtificationẽ, eodẽ modo ſumptam. Et alioqui non rectè Concilium in eodem contextu, imò in eadem verborum periodo, æquiuocè accepiſſet nomen iuſtificationis: cùm nihil referat, nominare iuſtificationem & iuſtificationis gratiam. Ex expreſsè can. 4. iuſtificationis gratiam nominauit pro ſola renouatione, cum definit, hominem cooperari & aſſentiri Deo excitanti atquè vocanti, vt ad obtinendam iuſtificationis gratiam ſe diſponat ac præparet. Tum præterea, multò clariùs & faciliùs Concilium dicere potuiſſet, hominem iuſtificari gratis, eo quòd fides & opera quibus anima diſponitur, procedunt ex auxilio Dei gratis omnino collato, nec præueniant primam gratiam Dei auxiliantem. Et verè quidem poteſt ſic vno modo explicari, hominem gratis iuſtificari. Et hoc ſanè modo explicauit D. Aug. Epiſt. 106., vbi eandem planè dubitationem pertractans, quomodo dicatur homo iuſtificari gratis & ex fide, inquit: *Nec dicat, ſi ex fide quomodo gratis; quod enim ex fide meretur, cur non potiùs redditur quàm donatur? non dicat iſta homo fidelis; quia cùm dixerit, vt mereatur iuſtificationem*

habeo fidem, reſpondebitur ei, quid habes quod non accepiſti? fides ergo impetrat iuſtificationem, ſed vnicuique Deus partitus eſt menſuram fidei, nec gratiā Dei *aliquid meriti præcedit humani*. Attamen præter hoc addi omnino debet aliquid aliud: alioqui hac ratione pariter dici poſſet homo gratis conſequi gloriam, quia nimirum licèt ex meritis conſequatur, tamen omnia merita initium habuerunt ex gratia. Sed certè peculiari alio modo explicandum erit, hominem iuſtificari gratis, de mente inquam Concilij: non enim Concilium pariter dixiſſet hominem glorificari gratis.

Refellitur quædam alia expoſitio.

Quidam alij ſimiliter exponere conati ſunt, Concilium negare ſolùm voluiſſe meritum fidei & operũ ex viribus liberij arbitrij. Sed hæc etiam expoſitio non conuenit, quinimò potiùs pugnat cum verbis Concilij: Etenim Concilium ſupponit & fatetur, fidem & opera præire iuſtificationi: planè ergo intelligit de fide & operibus ex auxilio gratiæ. Et Conciliũ coniungit hæc duo, hominem iuſtificari per fidem, & iuſtificari gratis; declaratquè, iuſtificari per fidem, quia fides eſt initium fundamentum & radix iuſtificationis: declarat iuſtificari gratis, quia fides & opera non promerentur iuſtificationis gratiam. Vbi perſpicuè conſtat, Concilium loqui de illa fide & operibus, quæ reuera diſponunt hominem ad iuſtificationem, quæ vtiq. non prodeunt ex viribus ſolius liberi arbitrij, ſed maximè ex auxilio diuinæ gratiæ.

Vera interpretatio Concilij.

Senſus ergo Concilij eſt, quòd homo peccator per auxilium diuinæ gratiæ ſuis actibus ſe diſponens ad gratiam iuſtificantem, non eam de condigno meretur: non ſolùm inquam loquendo de diſpoſitione remota, ſed de diſpoſitione vltima: loquitur enim vniuerſaliter de noſtra diſpoſitione, vt quæſt. 112. demonſtrauimus. Ita intelligunt Vega lib. 8. ſuper Concil., Bellarm. vtroque loco citato, & alij plures, Imò aliqui hinc putant, hanc concluſionem ſpectare ad dogmata fidei in Concilio definita. Et poteſt inſuper confirmari, ex eo quod Concilium eadem ſeſſione, dum concedit meritum, intelligit planè de condigno, vt cap. 16. & can. 32., vbi determinat, hominem iuſtum bonis operibus in ſtatu gratiæ factis mereri vitam æternam & augmentum gratiæ ſanctificantis: dum ergo in ſerie ſuæ doctrinæ negat hominem mereri primam gratiā iuſtificantem, negare voluit idem genus meriti, nempe de condigno. Conſultò autem eo modo loqui voluit, dicendo hominem ſe diſponere ac præparare ad iuſtificationem, obtinere & impetrare iuſtificationem, vt patet tum ſeſſ. 6., tum ſeſſ. 14. cap. 4. de Pœnitentia, abſtinuitquè à nomine meriti de congruo: quia nimirum noluit dirimere controuerſiam inter Theologos de hoc merito, ſed tātùm definire voluit ea quæ erant certa, & ad explicationem fidei pertinebant.

Alia confirmatio ex Concilio.

Accedit ad confirmationem eiuſdem concluſionis de mente Concilij, id quod ait eadem ſeſſ. 6. cap. 9. his verbis: *Quamuis autem neceſſarium ſit credere, neque remitti, neque remiſſa vnquam fuiſſe peccata, niſi gratis diuina miſericordia propter Chriſtum, &c.* Et cap. 7. dixerat, neminē poſſe eſſe iuſtum, niſi cui merita paſſionis Chriſti communicantur, idquè fieri in iuſtificatione impij, dum ſanctiſſimæ paſſionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iuſtificantur. Vbi certè Concilium intendit docere, hominem iuſtificari gratis ex miſericordia Dei & meritis Chriſti, nō ſolùm ex eo quòd primum auxilium conferatur homini gratis, qua ratione dici deberet etiam glorificari gratis: ſed eo præſertim ſenſu, quòd homo quātumuis diſpoſitus, non meretur de condigno gratiam iuſtificantem, ſed adhuc hæc gratia tribuitur homini ex miſericordia Dei & meritis Chriſti, tribuitur inquam gratis.

Explicantur alia verba Concilij.

Neque contra hanc intelligentiam & explicationem obſtat, quod Concilium eo capite 8. adducit illum locum Apoſtoli, *Hominem iuſtificari gratis*, & alium locum, *Gratia non ex operibus alioqui non eſt gratia*; aitquè illum locum in eo ſenſu fuiſſe perpetuò in Eccleſia receptum: vtrumque autem locum D. Auguſtinus declarare ſolet contra Pelagium quoad primam gratiam auxiliantem, quæ omnino gratis cōferatur, excludēdo omne meritum, non ſolum de condigno, ſed vtcumquè impetratorium. Hoc inquam

non

Digitized by Google

non obſtat: quia optimè poſſunt ea loca habere vtrumquè ſenſum. Et ex doctrina quidem Auguſtini intelligentur in illo ſenſu quem ipſe expreſſit: ex doctrina verò Concilij debemus eadem loca intelligere in eo ſenſu qui ſatis expreſſus eſt ab ipſo Concilio. Nequè enim inconueniens aut nouum eſt, in eodem Scripturæ loco agnoſcere plures ſenſus. Vtquè magis explicemus nomen gratiæ & aduerbium gratis, dupliciter poteſt aliquod donum vocari gratuitum: vno modo, ſi ex nullo penitus motiuo tribuatur ex parte recipientis, ſed ſolùm ex liberalitate donãtis: alio modo, ſi inueniatur quidem diſpoſitio aliqua ſeu impetratio atquè meritum de congruo ex parte eius qui recipit: ſed quia re uera non meretur de condigno, adhuc donum illud dicatur gratuitum. Sicut vtique adhuc dicitur diues gratis donare eleemoſinam pauperi petenti & impetranti ſiquidem non per hoc tenebatur eleemoſinam elargiri, nequè petitio pauperis erat condigna. In priori ergo ſenſu intelligendum eſt ad mentem D. Auguſtini, primã gratiam auxiliantem eſſe donum penitus gratuitum: in ſecundo ſenſu intelligendum eſt ad mentem Concilij, primam gratiam iuſtificantem dari gratis, & non ex operibus meritorijs de condigno, quia alioqui ipſa gratia iuſtificationis non eſſet gratia in eodem ſecundo ſenſu. Verum quoquè eſt, non ſolùm primum ſenſum, ſed etiam hunc ſecundum fuiſſe perpetuum in Eccleſia: nimirum perpenſis ijs quæ ſupra adduximus, quòd remiſſio peccatorm adſcribitur miſericordiæ Dei, appellatur gratia & non merces, venia & non corona, nempe ad differentiam gloriæ.

SECTIO SEPTIMA.

An & quomodo homo mereatur donum perſeuerantiæ, vel reparationem poſt lapſum, & alia dona gratiæ.

PRæcipuum gratiæ beneficium, proximum infra gloriam, & ſupremum in genere gratiæ auxiliantis ac iuſtificãtis, eſt donum perſeuerantiæ. De quo D. Thomas art. 9. abſolutè docet, hominem non mereri ſuam perſeuerantiam. Et ſic etiam abſolutè loquuntur Caiet., Conrad., alijquè ex Thomiſtis eod. art. Alij Theologi magis communiter cum diſtinctione dicunt, non mereri de condigno, ſed mereri de congruo. Ita loquuntur Vega lib. 12. ſuper Concilium cap. vltimo & quæſt. 17. de Iuſtificat., Bellarm. lib. 9. de Iuſtificat. cap. vltimo, Valent. quæſt. 7. de Grat. puncto 4 §. 4., Suarez lib. 12. cap 38. Granad. tract. 12. diſp. 6., Vaſquez & alij hic circa art 9. Aliqui verò concedunt ſaltem impetrationẽ: prout loquitur etiam ipſe S. Thomas eo art. ad primum.

Sed pro reſolutione obſeruandum eſt, donum perſeuerantiæ poſſe dupliciter ſumi. Vno modo pro continuatione & conſeruatione gratiæ habitualis poſt infuſionem a Deo: ſicut enim omnis alia res, quandiu permanet, ſemper à Deo conſeruante dependet, ita vtique gratia iuſtificans. Alio modo pro collectione auxiliorum gratiæ, quibus Deus præſeruat iuſtum, ne peccando cadat, gratiamquè ſanctificantem amittat, ad dito tandem mortis beneficio in tempore opportuno quo inueniatur homo in ſtatu gratiæ. Caietanus eodem articulo accipit perſeuerantiam primo modo, & ſic defendit non cadere ſub meritum, ea ratione quam tradit S. Thomas, quia perſeuerantia ſe habet potiùs vt principium quam vt terminus meriti. Explicat verò Caiet. diſparitatem, quare homo non mereatur hanc perſeuerantiam in gratia, mereatur tamen augmentum gratiæ: quia ſcilicet augmentum præſupponit gratiam priorem, & ita cadere poteſt ſub meritum procedẽs è tali gratia: ſed conſeruatio ipſius gratiæ ſe habet ſicut prima infuſio eiuſdem gratiæ, cum realiter idẽ ſit conſeruatio & productio rei: certe autem infuſio gratiæ non ſupponit, ſed præcedit meritum. At Suarez lib. 12 de Grat. cap 26. verius finem, tenet, non ſolùm de poſſibili, ſed etiam de facto, hominem iuſtum mereri de condigno conſeruationem ſuæ gratiæ: vt etiam tomo 1. tertiæ partis diſput. 10. ſect. 4. probabilius reputauit,

Dupliciter accipitur donũ perſeuerãtiæ.

Chriſtum Dominum meruiſſe conſeruationem & perpetuitatem ſuæ vnionis hypoſtaticæ.

Vno modo meretur homo de condigno perſeuerantiam.

Verùm, ſumendo perſeuerantiam præcisè pro conſeruatione gratiæ habitualis, dicendum erit, hominē eodem pacto mereri perſeuerantiam ipſam ſeu conſeruationem, quo meretur eandem gratiam. Explicatur & probatur: quia gratia de natura ſua eſt forma permanēs exigens conſeruari à Deo, quandiu non ſuperueniat impedimentum peccati: dū ergo homo meretur gratiam, verè meretur gratiam prout eſt talis naturæ; atquè adeo meretur, vt ei infundatur ac deinceps perpetuò conſeruetur gratia, quandiu ſcilicet ipſe non peccauerit. Ita videlicet vt meritum hominis, ſeu continuatio & perſeuerantia hęc ſumatur conditionaliter: hoc eſt quòd dum homo meretur infuſionem gratiæ, mereatur etiam hoc quod ſi ipſe non peccauerit Deus perpetuo conſeueret gratiam: & hoc eſt ſumere perſeuerantiam in eo ſenſu præcisè pro conſeruatione gratię. Itaquè ex hac parte non meretur homo abſolutè hoc ipſum vt nunquam peccet: ſed hoc iam ſpectat ad perſeuerantiam alio modo ſumptam pro auxilijs actualibus ad non peccandum. Quocirca, ſicut homo meretur de condigno augmentum gratiæ, ita hoc modo explicato, de condigno meretur cōſeruationem talis augmenti: & ſicut merebatur de congruo primam gratiam iuſtificantem, ita & conſeruationem illius. Non oportet autem, vt poſt acceptam gratiam, homo per alia noua opera mereatur conſeruationem illius, quia ab initio meruit illam tamquam formam ex natura ſua perpetuā. Solùm indiget cauere à peccatis, ne mereatur amiſſionem illius. Quamuis enim de poſſibili admitteretur, poſſe fieri, vt homo iuſtus nouo opere mereretur eādem conſeruationem & perpetuitatem gratiæ connaturalem & debitam ipſi gratiæ, ita vt alio nouo titulo iuſtitiæ intuitu meritorium deberetur: tamen non eſt id de facto aſſerendum: ſicut certè dici non debet, quòd anima rationalis aut Angelus mereatur ſuam perpetuam conſeruationem & immortalitatem, quæ iam eſt naturaliter debita. Et idem dicemus 3. parte de conſeruatione hypoſtaticæ vnionis.

Alio modo non meretur de cōdigno.

Deinde, accipiendo donum perſeuerantiæ ſecundo modo, dicendum eſt, hominem, quamuis iuſtum, non mereri de condigno ſuam perſeuerantiam, cum finali deceſſione in gratia. Probatur manifeſtè ratione S. Thomę art. 9. citato, in argumento *Sed contra*: quia ſi iuſtus mereretur de condigno perſeuerantiā, infallibiliter eam reciperet: ſed ſic eſt quòd multi iuſti non perſeuerant: ergo planè non merentur de condigno perſeuerantiam. Nequè dici poteſt, per peccatum ſubſequens impediri ſeu extingui præcedens meritum de condigno; ſicut per peccatum amittitur meritum de condigno erga gloriam. Hoc inquā non rectè diceretur: quia ſi homo mereri poſſet perſeuerantiā, mereretur hoc ipſum quòd numquam peccaret: in hoc enim conſiſtit perſeuerantia: ſi ergo multi iuſti peccant, iam patet, iuſtis non conuenire meritum condignum ad perſeuerandum. Explicatur magis: accidit ſæpè, vt ex duobus æquè iuſtis alter cadat & alter perſeueret: imò accidit quoquè, vt vnus qui erat magis iuſtus & ſāctus cadat, alter verò perſeueret: ergo planè merita vniuſcuiſque iuſti non ſunt condigna ad perſeuerantiam, ſed Deus pro ſua voluntate elargitur hoc donum cui voluerit.

Sed benè meretur de congruo.

Demum concedendum eſt, hominem iuſtum mereri poſſe de congruo donum perſeuerantiæ, non quidem quoad omnia prorſus auxilia collectiuè, ſed quoad reliqua auxilia ipſi conferenda poſt aliquod eius meritū, & præcipuè quoad finalem deceſſum in ſtatu gratiæ. Probatur facilè. Tum ex D. Auguſtino lib. de Bono perſeuerantiæ, vbi ſæpè affirmat, hominem ſuis orationibus petere ac impetrare debere donum perſeuerantiæ: Imò expreſsè ſub nomine meriti cap. 6. ait: *Hoc ergo Dei donum ſuppliciter emereri poteſt, ſed cùm datum fuerit amitti contumaciter non poteſt.* Tum etiam ratione: quia homo iuſtus petere poteſt à Deo donum perſeuerantiæ: oratio autem eſt impetratoria, & ſic eſt meritoria de congruo. Et certè bona iuſtorum opera, ſecum ferunt cōgruitatem quandam, vt Deus vlteriora

auxi-

auxilia cum finali perſeuerantia largiatur. Qua ratione iuſtus non vnico aliquo & certo opere meretur de cõgruo perſeuerantiam, ſed tota ſerie & collectione bonorum operum, dum per quædam opera meretur ſequentia auxilia ad alia opera, & per hæc rurſus ad alia, & ſic vſquè in finem. Quo progreſſu, collectio bonorum operum hominis iuſti, habet per partes rationem retributionis & meriti: opera enim ſequentia reſpectu præcedentium habent rationẽ retributionis, opera antecedentia reſpectu ſequentium habent rationem meriti.

Et ex parte mereri poteſt infallibiliter.

Præſertim verò, continuatio orationis qua inſtanter petamus à Deo perſeuerantiam, habebit vim ad illam impetrandam. Et quoniam meritum de congruo, aliud eſt quod infallibiliter obtinet effectum, ſicut ſe habet diſpoſitio vltima reſpectu gratię iuſtificantis; aliud verò quod non ſemper & infallibiliter, ſed tantùm interdũ conſequitur effectũ: poterit inquam ex parte aſsignari mediante oratione meritum quoddam de congruo, ſeu impetratio, infallibiliter ſecum ferens effectum, nempe vlteriorem perſeuerantiam. Etenim oratio, ex promiſſione Chriſti in Euangelio, habet certitudinem & infallibilitatem ad impetrandum, dummodo tamen fiat cum debitis conditionibus. Sed quia vna ex conditionibus requiſitis, eſt vt ipſa oratio perſeueranter fiat; ideo perſeuerantiam ipſiuſmet orationis non poteſt quidem homo infallibiliter mereri & obtinere, vt per ſe patet; ſed benè per orationem perſeuerantem poterit infallibiliter mereri ſeu impetrare donum perſeuerantiæ quoad alia auxilia & opera in ordine ad vitam æternam: Itaquè donum perſeuerantiæ adæquatè ſumptum, non poteſt homo infallibiliter promereri: ſed poteſt ſic impetrare donum perſeuerantiæ quaſi partialiter ſumptum, hoc eſt quoad obſeruationem præceptorum, nempe ex alio veluti etiã partiali dono perſeuerantiæ in exercitio orationis:

Explicatur mens D. Thomæ

Quid ſibi autem voluerit D. Thomas art. 9., difficile eſt. Sed poteſt duobus modis explicari. Vno modo, vt negare voluerit omne meritũ reſpectu perſeuerantię, ſumendo tamen perſeuerantiam pro tota collectione auxiliorum Dei, includendo etiam primum. Et hoc ſanè efficaciter probat ratione quam in corpore articuli affert: quoniam perſeuerantia non eſt terminus meriti, ſed ſumitur ex motione diuina quæ eſt principium omnis meriti. Alio modo, vt ſolùm negare voluerit meritum de cõdigno. Et ad hunc ſenſum conſonat ſolutio ad primum, in qua dicit, hominem poſſe impetrare perſeuerantiam, ſicut & veniam peccatorum, non tamen poſſe mereri: impetratio autem ſe habet ſicut meritum de congruo, vt ſupra diximus. Vnde cùm S. Doctor diſtinguat meritum ab impetratione, intelligendum erit nomine meriti meritum de condigno. Tandem vt ratio corporis & ſolutio ad primum inter ſe concilientur; dici poterit, S. Thomam negaſſe meritum de condigno ad perſeuerantiam ſumptam pro collectione ſequentium auxiliorum poſt primum: de ijs enim alijs auxilijs verum quoquè eſt, ſe habere tamquam principium, ac deſumi ex motione diuina, atquè adeo non cadant ſub meritum de condigno iuxta doctrinam ſuperiùs traditam ſect. 5.

An mereatur quis reparationem poſt lapſum.

Aliud Dei donum loco perſeuerantiæ eſt, vt ſi iuſtus ceciderit, poſt lapſum reparetur. Negat quoque D. Tho. art. 7. poſſe iuſtum mereri ſibi reparationem poſt lapſum, & diſtinctè negat tàm meritum congruum quàm condignum. Et ita ſequuntur Caiet. Conrad. Medina, Vaſq. Lorca eodem art. Fundatur in illa auctoritate Ezechielis 18. *Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua & fecerit iniquitatẽ, omnes iuſtitia eius quas fecerat non recordabuntur*. Et ratione: quia quantacunque fuerint merita iuſti, per ſuperueniens peccatum penitus mortificantur & impediuntur, ne quicquam tunc valeant apud Deum. Concedunt tamen & defendunt in hac re meritũ congruũ, D. Bonau. in 2. diſt. 28. dub. 2., Scotus in 4. diſt. 2. quæſt. 1. art. 2., Gabr. in 1. diſt. 27. quæſt. 1. art. 3. dub. 3., Vega de Iuſtificat. quæſt. 6. ad 6., Bellarm. lib. 5. de Iuſtificat. cap. 2., Suarez hic lib. 12. c. 38. Fundatur etiam hæc pars in Script. & ratione. Apoſtolus ad Hebr. 6. quibuſdam fidelibus lapſis dicebat, *Non eſt*

iniuſtus

iniuſtus Deus vt obliuiſcatur operis veſtri & dilectionis, qui miniſtraſtis ſanctis & miniſtratis. Et 2. Paralip. 19. dixit quidam Propheta ad Ioſaphat Regem, *Iram quidem Domini merebaris, ſed bona opera inuenta ſunt in te*. Ac demum, pia & vtilis eſt oratio iuſtorum qua petunt, vt ſi fortè pro humana fragilitate labantur, Deus illos reuocet ad viam ſalutis. Et ita ex D. Auguſt. refert D. Tho. arg. 1., licèt non indicet locum. Et hoc fortaſſe petebat Dauid, quando dixit Pſal. 70. *Cùm defecerit virtus mea ne derelinquas me*. Quare huiuſmodi oratio erit impetratoria talis effectus: ergo ſic poteſt admitti meritum de congruo in homine iuſto, vt ſi labitur reparetur.

Nō mereatur de cōdigno vel infallibiliter. Propter hæc, ex vna parte dicendum eſt, non inueniri in homine iuſto meritum condignum, nec etiam de congruo infallibile, ad obtinendam reparationē poſt lapſum. Etenim hoc ipſo quod iuſtus labitur, iam ponit impedimentum & obicem ſuis prioribus meritis: quare non poteſt condignitas aut congruitas infallibilis meriti, extendi ad reparationem poſt lapſum. Nullibi etiam promiſſum eſt, quòd ſi homo dum eſt iuſtus fecerit talia opera vel tales orationes, reparabitur ſi poſtea labatur: quare nec etiam per modum impetrationis habemus medium infallibile ad obtinendum talem effectum. Illa autem verba Apoſtoli, *Non eſt iniuſtus Deus*, ſi ad hanc rem referantur, debent intelligi lato modo, id eſt non deerit vobis Deus, ſed memor erit operum veſtrorum. Neque id promittebatur ſemper pro omnibus, ſed dicebatur pro illis fidelibus lapſis.

Sed aliquo modo de cōgruo. Ex alia ergo parte admitti poteſt, adeſſe aliquam congruitatem & conuenientiā ex prioribus meritis & orationibus, ad hoc vt Deus reuocet lapſum ad pœnitentiam. Etenim ſicut opera quæ fiunt ipſo tempore quo homo manet in peccato, afferunt ſuam conuenientiam & congruitatem: ita opera quæ facta erāt in ſtatu gratiæ, poterunt adhuc conſiderari cum quadam congruitate ad hoc vt Deus largiatur ſpiritum pœnitentiæ. Illa autem verba Ezechielis denotant, Deum non habere pro tunc rationem illorum operum quantum ad condignitatem, ſed non per hoc extinctam eſſe omnem quoque congruitatem, cùm & reuiuiſcere quoque debeant, reſurgente homine ad ſtatum gratiæ. Et S. Thomas ipſe lect. 3. ſuper cap. 6. ad Hebr. circa illa verba citata, ſic intelligit locum Ezechielis, & conciliat cum loco Apoſtoli. Et hic etiam art. 7 in ſolut. ad 1. ita reſpondet ad dictum Auguſtini: *Quòd deſiderium quo quis deſiderat reparationem poſt lapſum, dicitur iuſtum, & ſimiliter oratio, quæ tendit ad iuſtitiam; non tamen ita quòd iuſtitia innitatur per modum meriti, ſed ſolùm miſericordia*. Quibus verbis expreſsè concedit deſiderium & orationem qua antecedenter petit quis reparationem poſt lapſum, tendere ad iuſtitiam, non quòd fundetur in iuſtitia per modum meriti, ſed ſolum miſericordiæ: vbi planè fatetur, valere ad impetrandum ex diuina miſericordia, licèt non habeat vim meriti de condigno ex iuſtitia, & nec etiam meriti de congruo infallibilis.

Num alia quædam dona gratiæ cadant ſub meritum de cōgruo. Iam verò, præter hæc dona gratiæ quæ conſueta ſunt iuſtis, occurrunt quædam alia dona quibuſdam peculiaria, vt potè gratiæ gratis datæ, donum prophetiæ, virtus miraculorum, & ſimilia. Hæc autem dona non cadere ſub meritum de condigno, ſupponimus ex q. 111. & patet ipſamet appellatione: ideo enim vocantur gratiæ gratis datæ. Imò quantum eſt ex eorum inſtitutione & fine, neque debent cadere ſub meritum de congruo: ſiquidem ordinantur à Deo potiùs in beneficium aliorum, quàm eius cui hæc dona confert. Sed tamen, quia adhuc reuera valde ornant atque perficiunt eundem hominem cui conferuntur, hac ratione poſſunt ſimpliciter cadere ſub meritum de cōgruo. Idque præcipuè patet ex eo quod Deus huiuſmodi dona regulariter tribuere non ſolet niſi hominibus valdè ſanctis ac benemeritis. Sunt demum alia dona gratiæ multò magis ſublimia & ſingularia, nempe donum vnionis hypoſtaticæ in Chriſto Domino, & gratia maternitatis in Beata Virgine: de quibus num aliquo modo conceſſa fuerint à Deo ex aliquo merito de congruo, diſputandum ex profeſſo erit in tertia parte.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Homo condignè mereatur à Deo Beatitudinem.

EX ijs quæ ad beatitudinem ordinantur, accedimus iam ad ipſam beatitudinem, de cuius merito eſt hic potiſsimè pertractandum. Hæretici recentiores, dum negant noſtris operibus rationem bonitatis & meriti vt ſect. 3. commemorauimus, maximè intendunt negare meritum in ordine ad vitam æternam: adeo vt eorum aliqui, admittentes noſtra opera eſſe meritoria alicuius præmij non ſolùm temporalis ſed etiam ſpiritualis, negant prorſus eſſe meritoria vitæ æternæ. Ita refert Bellarm. lib. 5. de Iuſtificat. cap. 1. Inter Theologos verò non defuerunt, qui cõcedentes abſolutè meritum, negauerint meritum propriè de condigno. Pro quo dicendi modo refertur præcipuè Durand. in 3. diſt. 27. q. 2, qui tamen diſtinguens plura genera meriti de condigno, obſcurè & ambiguè loquitur.

Reſolutio affirmatiua. Veritas autem certiſsima eſt, hominem bonis operibus factis cum conditionibus requiſitis, verè mereri de condigno beatitudinem. Hæc concluſio in primis aduerſus Hæreticos, plurimis Scripturæ & Patrum teſtimonijs, demõſtratur à Bellarm. eodem loco, Valentia hic q. 6. puncto 4. §. 1., Vaſq. diſp. 213, Medina & alijs hac quæſtione, circa art. 3. Secundò, hæc merita dici debere propriè de condigno, patet ſpecialiter quibuſdam Scripturæ locis, in quibus hoc ipſum nomen dignitatis attribuitur iuſtorum operibus. Apocal. 3. *Ambulabunt mecum in albis quoniam digni ſunt*. Sapient. 7. *Deus tentauit eos & inuenit eos dignos ſe*. 2. Teſſalon. 1. *Vt digni habeamini regno Dei*. Tertiò confirmata eſt hæc res in Concil. Trident. ſeſſ. 6. c. 16. & can. 32., dum abſolutè declarat, iuſtos per bona opera mereri vitam æternam: quod omnino intelligendum eſt de merito condigno, vt ſect. 6. notauimus.

Rationibus comprobatur. Probatur quartò ratione ſumpta ex D. Thoma art. 3. Quoniam meritum condignum conſiſtit in quadam æqualitate ſecundùm proportionem inter meritum & præmium: ſed hanc æqualitatem habent opera bona facta ab homine iuſto, ſecundùm quòd procedunt ex gratia Spiritus ſancti: ſiquidem ipſamet gratia confert homini tantam dignitatem, vt dicatur conſors factus diuinæ naturæ, adoptatus in filium Dei, cui debeatur hereditas ex ipſo iure adoptionis: opera ergo quæ ex tali gratia fiunt, tantam dignitatem inde participant, vt habeant æqualitatem valoris in ordine ad vitam æternam; æqualitatem inquam ſecundùm proportionem quandam, ſicut ſe habet ſemen ad arborem, vt notat S. Thomas eodem art. 3. ad 3.

Probatur item quintò: quia creatura rationalis ordinata eſt & peruenire debet ad vltimum ſuum finem beatificum, non niſi per opera bona ac meritoria: ipſa ergo opera habent condignitatem meriti, vt perducant hominem ad beatitudinem, ſicut media ad finem: & ad beatitudinem inquam ſupernaturalem, proportionata erunt opera eiuſdem ordinis ſupernaturalis, facta ab homine eleuato à Deo ad finem ſupernaturalem. Concedendum eſt ergo meritũ condignum reſpectu vitæ æternæ in operibus noſtris, factis cum conditionibus requiſitis: quas quidem conditiones poſtea aſſignabimus. An verò hoc meritum condignum connotet etiam promiſsionem Dei, & an ſit meritum de rigore iuſtitiæ, in ſequentibus examinandum erit.

Probatur demum ſextò ex paritate malorum operum in ordine ad pœnam: peccatis enim mortalibus condignè meretur homo pœnam æternam, quæ eſt priuatio vitæ æternæ: ita ergo & bonis operibus condignè meretur vitam æternam. Sicut enim opponuntur bonitas & malitia operum, vita æterna & pæna æterna; ita & debent opponi, meritum inſitum bonis operibus in ordine ad vitam æternam, ac demeritum inſitum malis operibus in ordine ad pœnam æternam.

Obijcies tamen in contrarium primò quædam Scripturæ loca, in quibus collatio vitæ æternæ adſcribi videtur miſericordiæ *Qualiter noſtra beatitudo ad-*

ſcribatur miſericordia Dei.

ricordiæ & gratiæ Dei: per quod videntur excludi merita noſtra, ſaltem condigna. Pſal. 102. *Qui coronat te in miſericordia & miſerationibus*. Roman. 6. *Gratia autem Dei vita æterna*. Aliaquè ſunt ſimilia loca. Reſpondetur ad primum locum: ſenſum eſſe, vel quoniam merita noſtra originem trahunt ex miſericordia Dei, penès auxilia gratis collata. Vel iuxtà dictum illud Theologorum, quòd Deus præmiat ſupra condignum: ſic enim adhuc ſuppoſitis meritis noſtris, Deus in ſua miſericordia coronat, dum tribuit ditiorem gloriæ coronam, quàm noſtris meritis debeatur. Ad ſecundùm quoquè locum ſenſus eſt, vel vitam æternam vocari gratiam, quatenus initium noſtræ ſalutis ſumitur ex gratia: quo pacto ipſa gloria, licèt non ſit formaliter gratia, hoc eſt quæ in ſe gratis detur; eſt tamen gratia originaliter, quatenus dabitur ex virtute gratiæ gratis collatæ: & ita D. Auguſtinus vitam æternam appellat gratiam pro gratia. Vel è conuerſo, ipſa gratia vocatur vita æterna, non quidem formaliter, ſed virtualiter; eo modo quo dicimus ſolem eſſe virtualiter calidum, quia calorem ingerit; & ſemen dici poteſt virtualiter arbor: ita inquam, cùm gratia filiorum Dei perducat eos ad vitam æternam, appellari poteſt vita æterna virtualiter. Vel tandem, ly gratia non ſumatur in caſu recto, ſed obliquo: ideſt per gratiam Dei vita æterna, ſiue virtute gratiæ Dei tribuetur nobis vita æterna: quod quidem veriſſimum eſt, non tamen excludit merita, quinimò mediantibus meritis ipſa gratia perducit nos ad vitam æternam. Hiſquè modis exponi debent quæcunquè ſimilia loca Scripturæ.

Qualiter præſentes paſſiones dicantur non eſſe cōdignæ ad futuram gloriam:

Obiicies ſecundò illud Apoſt. ad Roman. 8. *Exiſtimo quòd non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriam quæ reuelabitur in nobis*. Reſpondetur: Vel ſenſum eſſe de humanis paſſionibus ſecundùm ſe conſideratis, præſcindendo à conſortio iuſtificantis gratiæ: nam non niſi homines iuſti mereri poſſunt de condigno gloriam, vt poſtea tractabimus. Et hunc ſenſum ex eodem diſcurſu Apoſtoli eruere conatur Vaſq. diſp. 214. cap. 11. Vel, vt alij pleriquè exponunt, ſenſus eſt, non de condignitate quoad formalem proportionem valoris, ſed quoad materialem entitatem operum noſtrorum cum æterna gloria. Quo certè pacto, opera noſtra non ſunt æqualia cum vita æterna: quia videlicet patimur & operamur modico tempore, gloria autem erit æterna: patimur modicam moleſtiam, merces autem erit ſumma felicitas. Sicut 2. ad Cor. 4. dixit idem Apoſt. *Id quod in præſenti eſt momentaneum & leue tribulationis noſtræ, ſupra modum in ſublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis*. Hæc tamen inæqualitas non impedit, quominùs in ratione proportionis & valoris, meritum noſtrum ſit condignum ad vitam æternam; ſicut peccatum eſt condignum ad pœnam æternam, quamuis ipſum peccatum, ſit etiam momentaneum & tranſitorium, modicamquè iucunditatem tribuat.

Qualiter beatitudo ſimul ſit hereditas & merces.

Obiicies tertiò. Beatitudo noſtra vocari ſolet in Sacra Scriptura hereditas filiorum: ſed filii non obtinent à patre hereditatem tamquam mercedem ſuorum operum iure meritorio, ſed conſequuntur per ſucceſſionem iure filiationis: ergo vita æterna non retribuetur iuſtis tamquam præmium intuitu meritorum. Reſpondetur, non eſſe inconueniens, quòd eadem beatitudo tribuatur iuſtis, tum vt hereditas tanquam filiis, tum vt merces tamquam benemeritis. Sicut & in humanis, ſi filius ſuis laboribus mereatur apud patrem, benè intelligere poſſumus, bona paterna hoc eodem duplici titulo ei deberi. Sed inſuper obſeruandum eſt, hominem iuſtū & benè operantem, mereri maiorem etiam gratiam, quæ confert quoquè ei ius hereditarium ad gloriam. Vnde hac ratione, licèt vita æterna detur iuſtis tanquam hereditas filiis; tamen hanc ipſam adoptionem, & hoc ius hereditarium, meretur homo de condigno. In prima tamen iuſtificatione, præſertim facta virtute ſacramenti abſquè alia hominis diſpoſitione, vt in paruulis qui baptizantur, comparatur quidem ſolùm ius hereditarium, abſquè vllo merito ex parte hominis: quamuis adhuc reſpectu meritorum Chriſti, id totum habeat veram rationem præmii. An

verò

verò homo qui ex peccato iuſtificatur mediante propria diſpoſitione, accepturus ſit gloriam ſolùm vt hereditatem ratione gratiæ iuſtificantis, vel etiam vt præmium condignum ratione ſuæ diſpoſitionis, poſtea ſect.16. videbimus. Alias autem difficultates quæ circa meriti condignitatem occurrunt, deinceps proſequi debemus.

SECTIO NONA.

Vtrum homo condignè mereatur beatitudinem ex ſola promiſsione Dei.

AD aſſignandum quonã modo mereatur homo beatitudinem, ſeu vndenam humanis actibus conueniat vera ratio meriti, diſtinguamus oportet, tum promiſſionem ex parte Dei ad retribuendam mercedem vitæ æternæ benè operantibus, tum valorem ipſum operum hominis. Quamuis autem certum ſit, non ita reducendum eſſe meritum noſtrum ad ſolam promiſſionẽ Dei, quaſi non requirantur opera noſtra: ſiquidem non ſolùm fide conſtat requiri opera, ſed etiam ex ratione ipſa prĉmij: quia ſi Deus daret alicui gloriam ex vi ſolùm ſuæ promiſſionis, non attendendo ad opera hominis; ſic daret gloriam vt beneficium quoddam gratis promiſſum, non verò vt præmium & mercedẽ: quamuis inquam hoc indubitatũ ſit, adhuc tamen aliqui Theologi opinati sũt, totam rationem dignitatis & meriti ad conſequendam vitam æternam conſiſtere in promiſſione diuina, reſpectu cuius opera noſtra tantùm ſe habeant vt conditio quædam. Et ita videntur putaſſe Scotus & Nominales in 1. diſt.17., qui tamen potiùs loquuti ſunt de poſſibili, ideſt potuiſſe meritum conſtitui ex ſola promiſſione Dei abſque alio valore noſtrorum operum: non tamen negarunt de facto inueniri etiam valorem in bonis operibus iuſtorum.

Nõ meretur ex ſola promiſſione Dei.

Dicendum ergo omnino eſt, rationẽ hanc meriti de condigno non conſiſtere nec poſſe conſiſtere adæquatè in ſola promiſſione Dei. Hæc eſt ſine dubio ſententia S. Thomæ hic art.3., & aliorum communis. Probatur primò: quia oppoſita ſententia nimis fauet Hæreticis qui negant noſtris operibus veram dignitatem ac rationem meriti, voluntque Deum ex ſua liberali promiſſione retribuere vitam eternam. Neque enim negant, requiri conditionem aliquam ex parte noſtra, ſaltem fidem; & aliqui etiam addunt opera tamquam ſigna ipſius fidei. Quamuis autem Hæretici, eo negent noſtris operibus rationẽ meriti, quòd putant illa non eſſe bona ſed mala, ac de ſe potiùs mereri pœnam; & in hoc multùm ab Hæreticorum errore recedit illorum Theologorum ſententia: tamen in hoc conuenit, quòd non attribuit meritum valori noſtrorum operum, ſed totum reducit ad promiſſionem Dei: quod ſine dubio eſt magnũ inconueniens, perpenſis iis quę ex Scriptura & Patribus habemus de merito noſtrorum operum ad vitam æternam.

Sicut homo eſt iuſtus non per ſolam acceptationem Dei.

Secundò. Gratia habitualis ita per ſe formaliter reddit hominem iuſtum, vt homo denominetur talis, non ex ſola beneuolẽtia extrinſeca Dei, ſeu ex ipſa gratia vt ſubſtat beneuolẽtiæ Dei, ſed ex propria ratione & vi ipſius gratiæ, vt quæſtione præcedenti probauimus: ergo hac etiam ratione, ipſamet gratia ſuaptè natura reddit hominem dignum vita æterna, & non ex ſola ordinatione extrinſeca Dei: ſic ergo pariter per bona opera meritoria verè & propriè conſtituitur quis dignus vita æterna, non ex ſola promiſſione Dei, ſed etiam ex valore intrinſeco ſuorum meritorũ. Et certè ipſa iuſtorum opera, quæ per ſe bona ſunt, & procedunt ex gratia, ac fiunt cum debitis conditionibus, omnino dici debent habere intrinſecam proportionem & adæquationem ad vitam æternam: non ergo ex ſola promiſſione Dei, ſed ex valore quoquè ſuorum operum, meretur iuſtus apud Deum vitam æternam.

Opera meritoria debent eſſe in ſe proportionata.

Tertiò. Alioqui ex oppoſita ſententia ſequeretur, quodcumque humanum opus, cui de facto adiungatur, vel cui adiungi poſſit diuina promiſſio, eſſe meritorium de condigno doni promiſſi: ſi nimirum tota ratio meriti de condigno ſumatur ex ſola promiſſione diuina, cum conditione operis noſtri.

Quare

Quare peccator per contritionem ſe diſponens ad gratiam, dici deberet mereri de condigno gratiam. Et rurſus ſi Deus promiſiſſet qualicumquè operi hominis vitam æternam, homo faciens tale opus mereretur de cõdigno vitam æternam. Quæ ſunt planè abſurda. Sed Scotus quidem in primo diſt. 17. quæſt. 2. §. *De ſecundo articulo*, concedit poſſe Deum de potentia abſoluta promittere vitam æternam operi merè naturali facto ex viribus liberi arbitrij, & quòd tunc tale opus eſſet condignè meritorium vitæ æternæ: de facto tamen id non occurrere, quia accederet ad errorem Pelagij. Et ampliùs Nominales concedunt, hac ratione poſſe opera aliqua, ab homine facta non liberè, ſed tantùm ſpontè, acceptari à Deo ad vitã æternam ſub merito de condigno. Hæc tamen ſunt planè falſa: quia omnino requiritur proportio quædam peculiaris inter opera bona meritoria & vitam æternam; quæ proportio quidem de facto reperitur, non tamen adeſſet in his alijs operibus: non ergo talia opera eſſent meritoria de condigno, ſicut ſunt opera quæ de facto fiunt. Atquè Scotus ipſe § *Sed tunc*, conceſſerat, de facto opus noſtrum quod acceptatur à Deo ad vitam æternam, de ſe ante acceptationem eſſe quodammodo dignum ac mereri ipſam acceptationem, & hoc vocat meritum ſecundùm quid, ſicut meritum de congruo attritionis ad iuſtificationem. Ex quo planè ſequitur, ſi meritum de condigno adæquatè ſumatur, tàm in ordine ad acceptationem, quàm operis iam acceptati in ordine ad vitam æternam; nõ conſiſtere in ipſa ſola acceptatione diuina, ſed etiam in ipſiuſmet operis dignitate.

Sola promiſsio non reddit opera digna ac meritoria.

Quintò. Vel ita dicitur vita æterna tribui à Deo ex liberali promiſſione cum conditione operum, vt non per hoc ipſa opera reddãtur digna ac meritoria: & hoc ſanè eſſet negare dignitatem & meritum noſtrorum operum, ſicut Hæretici negant. Vel ita dicitur, vt ipſamet promiſsione formaliter noſtra opera reddantur ac denominentur digna & meritoria. Et tunc rurſus, ſi per hanc dignitatem & meritum intelligatur tãtùm obligatio quædam quam ferant talia opera ad obtinendam gloriam promiſſam à Deo: hoc modo nec etiam Hæretici negant huiuſmodi obligationem, ſuppoſita liberali promiſsione Dei cum dicta conditione operum, vel ſaltem cum conditione fidei, vt ipſi dicunt. Si autem intelligatur vis & proportio ac valor ipſorum operũ ad mercedem promiſſam: hoc planè non habetur per ſolam promiſsionem extrinſecam: quia per hanc non redditur opus in ſe magis bonum ac rectum, quàm eſſet ſine promiſsione: proportio autem illa & valor, ſi aliquo modo à dicta obligatione diſtinguitur, conſiſtit in bonitate operis cum alijs circunſtantijs requiſitis ex parte operantis.

Inter homines non ſufficit promiſsio ad meritum.

Quintò declaratur magis. Si quiſpiam inter homines ſua promiſsione ſe obliget daturum ſe aliquid alteri, cum certa quadam conditione, quæ tamen non erat ad id digna & meritoria: tunc intelligimus quidem compleri obligatione in promittente adimpleta conditione: ſed non per hoc ipſa conditio quantum ex parte ſua redditur magis digna ac meritoria. Quòd ſi quis per hoc vellet talem conditionem appellare dignam ac meritoriam: cùm adhuc non immutaretur valor intrinſecus ipſius cõditionis, ſed tantùm adhiberetur externa obligatio; in hoc ſenſu nec Hæretici ipſi recuſarent concedere, opera noſtra ex promiſsione liberali Dei reddi digna ac meritoria vitæ æternæ: ſiquidem intentum eorum erat, auferre valorem ac dignitatem intrinſecam ipſorum operum.

Peccata ex natura ſua merẽtur pœnã.

Sextò demum. Homo peccatis meretur pœnam æternam, non ex ſola comminatione extrinſeca Dei, ſed ex malitia & grauitate intrinſeca ipſiuſmet peccati: ergo ſic etiam homo benè operans, iam non ex ſola promiſsione Dei, ſed verè ex bonitate ac dignitate intrinſeca ſui operis, meretur vitam æternam. Fatendum tamen eſt, quòd ſi ratio meriti de condigno ſumatur ſpecialiter pro obligatione Dei ad retribuendam mercedem; ſic quidem oritur ex promiſsione diuina, cum conditione valoris ac dignitatis operum, ita vt Deus ex vi ſuæ promiſsionis, adimpleta noſtra conditione, intelligitur manere

ſuo

ſuo modo obligatus, vt magis in ſequẽtibus oſtendemus. Et argumenta quæ pro illa priori ſententia adduci poſſunt, ad ſummum probant, requiri promiſſionem Dei, quoad hanc obligationem, ſed nequaquam excludunt dignitatem operum. Vel ſi quam difficultatem adverſus hanc dignitatem ingerunt, ſectione ſequenti diſſoluemus.

SECTIO DECIMA.

Vtrum mereatur homo condignè gloriam ex ſolo valore ſuorum operum.

NOn accipimus opera hominis vtcũque facta: ſupponimus enim ad meritũ requiri conditiones quaſdã quas poſtea recenſebimus. Sed de illis operibus, quibus debito modo factis homo de facto meretur beatitudinem, quęrimus, an cõdignè mereatur ſolùm ex vi & valore eorundem operum cum gratia ex parte operantis, abſque alio pacto, promiſſione, ſeu acceptatione extrinſeca Dei. D. Thomas art. 3. affirmat, opus quatenus procedens ex gratia, eſſe meritorium de condigno vitæ æternæ, nulla facta mentione alterius promiſſionis Dei. Et ita Caietan. & Conrad. ſuper eundem art. Capreol. in 2. diſt. 27. q. 1. art. 3., Ricard. ead. diſt. art. 2. q. 2., Driedo lib. de Captiuit. & redemp. generis humani tract. 2. cap. 2., Sotus lib. 3 de Natura & grat. cap. 7, & prolixe Vaſq. hic diſp. 214. tenent, hominem ex ſolo valore ſuorum operum factorum in gratia, condignè mereri vitam æternã, independenter ab alia promiſſione Dei: ita quod licet de facto verè intercedat promiſſio Dei, tamen non ipſa ſit quæ conſtituat opus dignum ac meritorium. Et expreſsè Caiet. agens cõtra Scotum, inquit, taliter hominem mereri gloriam præciſe ex vi ſuorum operum, quod ei iniuſtè ſubtraheretur merces debito tempore: & quòd Deus, non per aliam ſuperadditam ordinationem, ſed per ipſam eandem gratiam qua mouet hominem ad operandum, ſit debitor ſibi ipſi, ita vt ſicut non poteſt contra ſe ipſum facere, ſic non poſſit ſubtrahere mercedem. Cum quo tamen ſtat, inquit, quòd poteſt etiam Beatos omnes annihilare de potentia abſoluta.

Sententia affirmans.

Dico primò. Si ſumatur condignitas meriti pro æqualitate proportionis inter opus meritorium & mercedem gloriæ, ita videlicet quòd actum eſſe condignè meritorium gloriæ, ſit eſſe talis tantiquè valoris, cui quatenus remunerabili correſpondeat gloria tanquam proprium & commenſuratũ præmium: ſic homo iuſtus ex ſolo valore ſuorum operum quæ facit cum conditionibus requiſitis, meretur ſuam beatitudinem. Hæc concluſio videtur ad mentem D. Thomæ art. 3. citato, eſtquè magis communis inter Theologos. Eſt tamen contra Durand. in 2 diſt. 21. q. 2. Et videtur contra Scotum in 1. diſt. d. 17. quęſt. 2. § *Sed tunc verum*, & alios dicentes, Deum ex ſua gratuita liberalitate retribuere gloriam noſtris meritis, cùm alioqui hæc in ſe non habeant tantũ valorem ac dignitatem, vt eis tanta merces tribuatur.

Opera ex ſuo valore habẽt condignitatẽ meriti ad gloriam.

Sed probatur concluſio facilè iuxtà doctrinam iam traditam. Primò, ex Scriptura & Patribus habemus, vitam æternam, eſſe mercedem, coronam, præmium, ſtipendium meritorum: ſed certe merces & corona ſupponit æqualitatem valoris in opere ac labore: ergo verè iuſtorum opera ſuomet valore ſunt condignè meritoria gloriæ. Imò dicitur vita æterna hominibus retribui ex vi iuſtitiæ diuinæ pro bonis operibus: vt 2 Timoth. cap. 4. *Bonum certamen certaui, curſum conſummaui, fidem ſeruaui, in reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitia, quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex*: iuſtitia autem prorſus concernit æqualitatem inter pretiũ & rem, inter opus & mercedem: ergo verè merita noſtra ſecundùm ſe, quatenus procedunt ab homine iuſto, habent æqualitatem valoris ad præmium æternæ vitæ.

Secundò. In hoc certè conſiſtit condignitas meriti, quòd actus meritorius habeat æqualitatem valoris in ordine ad mercedem, & hoc idem denotatur ipſo vocabulo dignitatis; alioqui enim

Habent æqualitatem valoris ad gloriam.

non rectè diceretur opus eſſe dignum tali præmio: nec proinde apparet in quo diſcerni deberet meritum de condigno à merito de congruo. Si ergo iuſtus meretur de condigno vitam æternam, vt iam probauimus; concedi omnino modò debet hæc æqualitas valoris in operibus meritorijs. Ita quòd, quamuis adſit etiam promiſsio & ordinatio diuina ad vitam æternam; adhuc dicere valeat, ipſum opus meritorium per ſe ſpectatum in homine iuſto, habere æqualitatem valoris ad hoc ipſum vt ei adiungatur promiſsio & ordinatio Dei. Et hac ipſa ratione ſit meritorium de condigno, quia dignum eſt ſecundùm æqualitatem valoris acceptari à Deo ad vitam æternam.

Gloria eſt merces cõdigna operibus.

Tertiò. Operi bono facto ab homine iuſto, ſine dubio aliqua merces æquiualens correſpondet: hæc autem non poteſt eſſe niſi gloria. Sicut enim gratia ſanctificãs, dum conſtituit hominem filium adoptiuum Dei, tribuit ei formaliter ius ad hereditatem quandam, quæ eſt ipſa gloria: ita opus meritorium ſumens valorem ab eadem gratia, tribuit ius meriti ad eandem mercedem gloriæ. Et cùm rurſus ipſa gratia ſit participatio quædam diuinæ naturæ, quodammodo tamen inchoata, qualis nimirum conuenit ſtatui viæ: pariter opus meritorium redditur quodammodo ordinis diuini: habet ergo æqualitatem valoris ad ſublimiorem illam participationem diuinæ naturæ, quæ eſt viſio beatifica in patria.

Quartò. Si conſideremus ipſam gloriam, ſicut & alia dona quæ à Deo hominibus conceduntur: quemadmodum ad obtinenda alia dona reperiri poteſt meritum condignum in quibuſdam operibus; ita quantumuis gloria ſit bonum quoddam ſupereminens & excellens, poterit ſine dubio idem Deus qui gloriam proponit, ordinare opera tantæ dignitatis & valoris, taliſquè proportionis ad gloriam, vt hæc opera verè ſint digna ſecundùm æqualitatem valoris ipſa gloria. Quod ſi erat poſſibile; vtique conueniens quoque fuit diuinæ prouidentiæ & ſuauirerum diuinarũ diſpoſitioni, mouere de facto hominem per gratiam ſuam ad talia opera: vt dum nobis largiturus eſt tantum præmium, non denegauerit tale meritum, quod eſt etiam donum ſuum. Et comprobata manet inſuper hæc aſſertio alijs rationibus & exemplis ſect. præcedenti adductis.

Sed nõ per ſe opera obligant Deum ad retribuendam gloriam.

Dicò ſecundò. Si ſumatur meritum condignum, vt importans obligationem aliquam ex parte Dei ad retributionem mercedis, ſecundùm debitum, ſiue ſecundùm aliquem iuſtitiæ modum, non conſiſtit in ſolo valore noſtrorum operum, etiam inquam quatenus fiunt ab homine iuſto & procedunt ex gratia, ſecluſa tamen alia ordinatione, & promiſſione Dei. Hæc concluſio quoad rem non videtur poſſe negari. Et primò quidem, valorem noſtrorum operũ, talem non eſſe, vt ſe ſolo vim habeat obligandi Deum ad retributionem gloriæ, quaſi ſimpliciter denegare non poſſet gloriam homini benè merito, eſt per ſe manifeſtum. Et ideo Caietanus expreſsit, quòd Deus poſſet etiam Beatos ipſos poſtquam beati ſunt annihilare: quanto magis potuiſſet ab initio non facere illos beatos, non conferre illis gloriam.

Secundò. Nec etiam ita Deum obligat valor noſtrorum operum per ſe ſumptus, vt ſi Deus non retribueret mercedem gloriæ, iniuſtè faceret. Etenim repugnat, Deum facere quicquam iniuſtè: quãuis enim poſsit prætermittere opus aliquod ſuæ iuſtitiæ, ſicut & miſericordiæ; non tamen poteſt facere opus contra iuſtitiam, vel prætermittere illud ad quod ex iuſtitia tenetur. Si ergo Deus abſolutè loquendo poterat denegare gloriam homini ſancto benè merito; ſi denegaret, dici non debet quòd iniuſtè faceret: igitur valor noſtrorum operum per ſe non habet vim taliter obligandi Deum ex iuſtitia, vt Deus denegans illis mercedem iniuſtè faceret.

Non poteſt Deus obligari niſi ſua promiſſione.

Tertiò. Deus ob ſummam perfectionem & libertatem ſuam, ob ſupremam poteſtatem & dominium, nulli obligationi ſubdi poteſt, quæ illi à quacumque creatura proueniat: ſed ad ſummum ſuamet voluntate & promiſsione poteſt ſibi obligationem imponere. Neque verò ſufficit illud liberum decretũ Dei,

quo

quo vult homini conferre gratiam, & quo efficaciter mouet ad opera bona & meritoria: adhuc enim ſuppoſita infuſione gratię & exercitatione bonorũ operum, niſi accedat alia determinatio & promiſsio Dei de retribuenda gloria, non intelligitur Deus obligatus ad hanc retributionem: non ergo ſufficit in nobis ſtatus gratiæ & valor operum, ad conſtituendum meritum ſub ratione huius obligationis.

Etiam homines in materia iuſtitiæ nõ obligantur niſi pacto ſuo.

Quartò. Poteſt hoc magis probari ac declarari exemplo hominũ. Si enim quis laboret in vtilitatem vel obſequiũ alterius, niſi accedat voluntas iſtius, vel acceptantis opus, vel promittentis iuſtam mercedem, adhuc is non intelligitur obligatus ad quicquam retribuẽdum. Quod rurſus manifeſtum eſt etiam in genere rigoroſæ iuſtitiæ: vtpote ſi quis det alteri rem quampiam prætio æſtimabilẽ, aut laboret in vinea illius, nullo verbo facto de recompenſatione rei vel laboris per prætium æquiualẽs, hic ſanè nõ remanet obligatus ad ſolutionem prætij, quantumuis res ipſa & labor haberet adæquatum valorem ad certum prætium. Sic ergo, quantumuis opus hominis meritorium habeat æqualitatem valoris ad gloriam, niſi accedat alia acceptatio ſiue ordinatio & promiſsio Dei, non poteſt eſſe Deus obligatus ad retribuendam gloriam. Et ſicut ad conſtituendam rationem iuſtitiæ in contractu & commutatione rei & prætij, requiritur pactum & promiſsio: ita ad conſtituendam rationem meriti obligantis Principem vt retribuat præmiũ, debet requiri veluti pactum & promiſſio eius.

Specialiter Deus non obligatur ex vi noſtrorũ operum.

Quintò vlteriùs. Nec etiam tanta eſt vis noſtrorum meritorũ per ſe, vt obligare poſsit vel inducere debeat Deũ ad retributionem mercedis, ſecundùm conuenientiam quandam, conſiſtentem in hoc quòd ipſa merita non relinquantur abſque æquiualenti compenſatione. Hoc ſanè eſt diligenter obſeruandum. Etenim in exemplo adducto apud homines, etiam ſecluſa promiſsione, intelligitur conuenientia quædam, vt dominus vineæ ſoluat prætium pro labore facto in cultura ſuæ vineæ, ne videlicet relinquat talem laborem ſine æquali compenſatione, ne conſtituat inæqualitatem inter ſe & villicum qui laborauit: quæ inæqualitas eſt defectus quidã in materia iuſtitiæ commutatiuæ, cuius iuſtitiæ munus eſt, conſtituere æqualitatem vnius cum altero. Si tamen villicus laborans in vinea, eſſet alio titulo obligatus laborare in vtilitatẽ alterius, vtpote quia eſt mancipium illius, aut quia alijs beneficijs illigatus deberet aliquod opus gratitudinis exhibere, aut alio ſimili modo: tunc inquam, ſi talis homo laboret, & dominus non tribuat aliud prætium pro labore; non per hoc reſultat illa inæqualitas inter eos: ſiquidem labor mancipij, eſt potius domini, ſub cuius poteſtate ſunt omnes actiones talis ſerui: & labor eius qui beneficia receperat, eſt potiùs compenſatio pro beneficijs iam acceptis. Similiter filius titulo filiationis debet eſſe obediens patri, debet rectè ſe gerere in obſequium patris: & licèt inde non conſequatur aliã remunerationem, non intelligitur remanere inæqualitas & obligatio patris ad filium. At certè homo eſt ſubditus Deo, tamquam ſeruus & mancipium ſub totali dominio Dei, tanquam filius qui totum ſuum eſſe habuit à Deo, & deinceps conſeruatur à Deo: eſtquè innumeris beneficijs obligatus: quicquid ergo facit, ita debet Deo, vt ſecluſa alia promiſsione Dei, nullatenus reddatur Deus debitor ad recompenſanda opera hominis alia mercede. Hinc piè exclamauit Auguſt. ſermone tertio de Verbis Domini: *O magna bonitas Dei, cui cùm pro conditione reddere debeamus obſequia, vtpote ſerui Domino, famuli Deo, ſubiecti Potenti, mancipia Redemptori; amicitiarum nobis præmia repromittit, vt obſequia debita, ſeruitutis extorqueat*. Ad idem facit illud quod affert Durand. ex Philoſopho: *Dijs non poteſt reddi æquiualens*: ſi enim non poſſumus ſatisfacere Deo pro quanto illi iam debemus, quanto minùs poſſumus obligare illũ ad nouã nobis retribuẽdam mercedem, niſi ipſemet ſua promiſsione ſe obliget. Similiter facit quod affert D. Thomas hic a. 1., *Seruus ad dominum, & filius ad patrem, non poteſt habere ius iuſtitiæ ſimpliciter*.

Sexto demum. Specialiter ipſamet opera

opera bona quæ facimus, ſunt noua beneficia ac dona Dei, vt iam ſupponimus: cùm ergo Deus ipſe det nobis benè operari, hinc magis obligatur homo ad Deum, quàm Deus ad hominem. Quod etiam pręclarè notauit idem Auguſt. Epiſt.105., & Cœleſtinus Papa in Epiſt.ad Epiſcopos Galliæ: vnde dicunt, Deum coronare in nobis munera ſua.

Quomodo plus valeat gratia quàm meritum.

Et ex his patet, aliquam eſſe differētiam ex hac parte, inter gratiam habitualem & merita, quantum ad obtinendam vitam æternam. Quamuis enim conueniant in hoc, quòd Deus poſſet abſolutè, tam homini habenti gratiam, quàm habenti merita, denegare gloriā: tamen cùm merita habeant rationē obſequij exhibiti à nobis Deo, gratia verò habitualis ſit forma à ſolo Deo infuſa: poſſunt peculiari ratione merita acceptari à Deo ob alios titulos, quibus obſequia noſtra ſunt debita Deo: quod nō procedit de habituali gratia. Et rurſus, cùm gloria ratione quidem gratiæ conferenda ſit tanquam hereditas, ratione verò meritorum tamquam merces: hoc ipſo quòd homo adoptatus eſt in filium Dei, habet ius hereditarium ad gloriā: ſed ad rigoroſam compenſationem mercedis, aliquo modo requireretur vt opus non fuiſſet alio titulo debitum: quare aliquid plus eſſe videtur in iure gratiæ quam in iure meritorum ad vitam æternam. Item patet: magnam eſſe differētiam, inter ordinationem culpæ ad pœnam, & ordinationem meriti ad præmium. Etenim rationes illę obligationis, ex parte hominis, quæ vim meriti quodammodo extenuabant, potiùs valde adaugent grauitatē & demeritū culpæ. Neque verò ſicut dicebamus, poſſe opera bona referri & acceptari in compenſationem beneficiorum quæ iam homo abundè recepit: ita dici poſſet, offenſas Dei poſſe ſimili modo computari ob aliquam iniuriam priùs factam à Deo in hominem: ſiquidem inter Deum & nos non reperimus niſi rationes magis ſemper ac magis obligantes nos ad obediendum & obſequendum Deo.

Opera noſtra habēt ſuum valorem ex motione & gratia Spiritus ſancti.

Sed obijcies primò contra primam concluſionem, ex Durando quęſt.cit.n.9. & 10. Opera noſtra non habent dignitatem & valorem ad gloriam quatenus procedunt à libero arbitrio, ſed ad ſūmum habere poſſent quatenus procedunt à motione Spiritus ſancti. Sed neque hoc modo habent: quia valor actus non eſt niſi à motione alicuius formaliter exiſtentis in ipſo actu vel in potentia elicitiua actus, cùm agens non perficiat patiens ſecundùm ſe ipſum. Vnde idem Spiritus ſanctus mouet ad actum prophetandi, qui tamen actus non propterea eſt meritorius. Item quando dicitur gratia æquari gloriæ tanquam ſemen, id dicitur ſolùm metaphoricè: quia alioqui ſemen non eſt niſi reſpectu eorum quæ educuntur de naturali potentia creaturæ. Reſpondetur, ex ea motione Spiritus ſancti fit, vt actus ipſe voluntatis noſtræ ſit formaliter ſupernaturalis: & a Spiritu ſancto mouēte infunditur nobis gratia ſanctificans nos, & dignificans opera noſtra: inde ergo optimè ſumitur valor meritorum, etiam ſecundùm ipſas conditiones quas Durand. requirit. Et ita quoque actus prophetandi, ſi hoc modo à Spiritu ſancto procedat, & exerceatur ab anima liberè & iuxta rectam rationem, erit vtique meritorius. Licèt verò ex ſemine arborum quodammodo metaphoricè aſſumptum fuerit hoc nomen ad gratiam reſpectu gloriæ: in hoc certè ſtat ſimilitudo, quòd ſicut ſemen habet vim phyſicam ad producendam plātam, ita gratia & meritum habet æqualitatem moralem dignitatis & valoris ad obtinendam gloriam.

Valor meriti moraliter adæquatur præmio.

Obijcies ſecundò ex Scoto loco cit. Semper præmium eſt maius bonum merito: at iuſtitia ſtricta non reddit melius pro minori bono: ergo meritum de ſe non habet æqualitatem valoris, in qua fundari poſſit retributio iuſtitiæ. Rurſus Deus præmiat vltra condignū: vltra dignitatē, inquit, actus meritorij: vltra naturam & bonitatem eius intrinſecam: & fortaſſe etiam vltra illud ad quod actus de communi lege eſſet acceptandus. Reſpondetur, præmium eſſe maius bonum merito, ſi realiter & entitatiuè ſpectetur, formaliter verò poſſe præmium adæquari cum valore meriti, vt iam notauimus. Dicitur quoque Deus remunerare vltra condignum: vel quia tribuit aliquid plus gloriæ quā

homo

homo de rigore mereatur, vt concedit Caiet. art.3. Vel quia ſi conſideremus merita noſtra penes obligationem quam nos habemus ad Deum, Deus pręmiat vltra condignum, ideſt non detrahendo ex noſtris operibus intuitu obligationis qua erant debita ipſi Deo.

Sed nō obligat Deū niſi ex eius promiſſione.

Obijcies tertiò ex Caietano conc.2. concluſ. Filio promptè obedienti, & tanquam filio operanti, debetur hereditas paterna ex ſolo ipſo iure ſtricto, ita quòd non niſi iniuſtè poteſt priuari: ſed ſola gratia ſufficienter conſtituit filios Dei, ſecluſa quacumque ordinatione: ergo merita coniuncta cum gratia, per ſe obligant Deum ad retributionem. Rurſus ſuperflua eſt alia diſtincta ordinatio; quia potiùs quicquid per illam fieri dicatur, poteſt meliùs ſaluari per motionem Spiritus ſancti mediante gratia. Imò vilificat ipſam gratiam; dum quoddammodo ei ſubtrahit proprium opus, ſcilicet meritum. Reſpondetur, filio benè operanti, non hoc ipſo dari vel deberi ex iuſtitia hereditatem ſub nomine & titulo mercedis, niſi intercedat alia promiſſio patris: licèt illi eo præciſè quod filius eſt, debeatur tanquam hereditas. Vnde ſuperflua non eſt alia promiſſio & ordinatio Dei, ſed omnino requiritur, pręter motionem & gratiam Spiritus ſancti. Neque detrahit ipſi gratiæ: ſiquidem non tollit valorem eius, vel operum ex gratia procedentium, quoad æqualitatem dignitatis: ſed addit obligationem ex parte Dei, quæ ſanè non niſi ex peculiari ordinatione & promiſſione diuina conſurgere poteſt.

SECTIO VNDECIMA.

Qualiter mereatur homo condignè gloriam ſimul ex promiſſione Dei & valore operum.

Ex dictis in his duabus ſectionibus concludendum eſt, quòd adæquatè ſumendo meritum condignum, tum quòad æqualitatem valoris ac dignitatis ex parte operum hominis, tum quoad obligationem ex parte Dei; ſic ſimul conſiſtit in ipſa dignitate operum & in promiſſione ſeu ordinatione diuina. Hæc eſt ſatis recepta & communis Recentiorum ſententia: quam defendunt Bellar. lib. de Iuſtificat. cap. 17., Valent. hic quæſt. 6. de Grat. puncto 2. & puncto 4. §. 1., Lorca diſp. 43., Suarez lib. 12. cap. 17. & 18., Monteſin. diſp. 35. q 7., Granad. tract. 11. diſp. 3., Conink lib. de Virtutib. diſp. 8. dub 4., alijque vt plurimū. Videtur etiam de mēte antiquiorum: Et præſertim D. Thomæ hìc dum enim art. 3. docet, ex eo quòd opus bonum procedat à gratia Spiritus ſancti, eſſe meritorium de condigno, intelligit quoad æqualitatem valoris in ipſo merito. Sed art. primo dixerat, meritum hominis apud Deum non eſſe niſi ſecundùm ordinationem diuinam, & hoc intelligebat quoad rationē obligationis: ſic enim in ſolut. ad 3. expreſsit, Deum effici debitorem, non nobis, ſed ſibi ipſi, ratione ſuæ ordinationis: vbi non accepit ſolùm ordinationem de conferenda gratia, ſed præcipuè de retribuenda gloria. Quod etiam colligi poteſt ex articulo ſexto & decimo.

Explicatur exemplo operariorū apud Matth.

In primis autem declaratur & probatur exemplo illo Matth. 20., quod ſatis familiare eſt Sacris Doctoribus, ad explicandam cōparationem noſtri meriti ad præmium. Cùm ſcilicet Paterfamilias vocauit & conduxit operarios, pactum faciens & promittens, ſe redditurum iuſtum ſtipendium, iuſtum nēpe quod ſecundùm æqualitatem valoris correſponderet labori diurno. Vbi ſi vel operarij non laboraſſent, vel Paterfamilias non promiſiſſet mercedem, non fuiſſet completa & perfecta ratio meriti, quoad dignitatem operis & obligationem mercedis. Ita ergo res ſe habet inter homines & Deum quoad meritum. Et ampliùs adhuc declaratur ex doctrina iam tradita. Quia licèt bonum opus hominis iuſti habeat æqualitatem valoris ad gloriam: tamen potuiſſet Deus illud exigere & acceptare ſolùm in compenſationem ſuorum beneficiorum, & in ſatisfactionem obligationis noſtræ ad ipſum Deum. Qua ratione fuiſſet meritum ſolùm quoad valorem operis, non verò quoad obli-

gationẽ Dei ad retributionẽ mercedis. Si verò è cõtra Deus promiſiſſet alicui vitam æternã, non requiſitis meritis bonorum operum, tunc fuiſſet ſolùm obligatio ex parte Dei, non autem exhibitio laboris ex parte hominis. Sic igitur ad conſtituendum meritum, adæquatè concurrunt, tum valor operum, tum promiſsio & ordinatio Dei. Ideoquè, quamuis de facto Deus promiſerit retributionem alicui operi, videlicet remiſsionem peccatorum homini contrito; in hoc ad ſummum inuenitur meritum de congruo, neque actus contritionis per promiſsionem Dei redditur meritorius de condigno: quia nimirum non habet æqualitatem & dignitatem valoris ad huiuſmodi retributionem, quæ dignitas non habetur niſi per gratiam ſanctificantem. Et ex aduerſo Beati per actus bonos quos eliciunt, non merentur nouam mercedem, quia deeſt promiſsio & ordinatio Dei, vt poſtea videbimus. Vnde quod contendit Vaſq. diſp. 214., ita opera bona eſſe per ſe meritoria, vt ratio meriti non dependeat ex promiſsione Dei, ſed fatetur obligationem mercedis non haberi niſi ex promiſsione & ordinatione diuina, eſt ſolùm contendere de nomine, num videlicet nomine meriti intelligere tantùm debeamus valorẽ operũ, vel ſimul etiam cõnotare obligationem mercedis: & nõ eſt negandũ poſſe ac debere accipi hoc modo nomen meriti.

Confirmatur ex quodam loco Iacobi.

Secundò probatur etiam vlteriùs ex Scriptura. Iacobi 1. dicitur: *Beatus vir qui ſuffert tentationem, quoniam cùm probatus fuerit accipiet coronam vitæ, quam repromiſit Deus diligentibus ſe.* Dum enim homini per tentationum tolerantiam probato, ac diligenti Deum, proponitur vita æterna tanquam corona, planè indicatur valor & dignitas noſtrorum operum: & dum adiungitur promiſsio Dei de tribuẽda hac vitæ corona, denotatur certitudo & obligatio talis retributionis.

Ex Cõcil. Trident.

Tertiò. Concil. Trident. ſeſſ. 6. c. 16. ſic inquit: *Benè operantibus vſque in finem proponenda eſt vita æterna, & tanquã gratia filijs Dei per Chriſtum Ieſum miſericorditer promiſſa, & tanquam merces ex ipſius Dei promiſsione, bonis ipſorum operibus & meritis fideliter reddenda.* Quæ verba ſatis clarè demonſtrant, adeſſe in in hac re, tum gratuitam & miſericordem Dei promiſsionẽ, tum valorem noſtrorũ meritorũ. Neque benè hunc locũ explicare conatur Vaſq. diſp. 114. c. 11. dicens, ideo vitam æternam vocari gratiam miſericorditer promiſſam, quia merita quibus retribuitur originem duxerunt ex miſericordia & gratia Dei. Certè enim, aliud eſt, Deum promiſiſſe vitam æternam benè operantibus, & aliud contuliſſe gratiam ad benè operandum. Et vtrunque quidem veriſsimum eſt. Tamen in ijs verbis, Concil. ſpecialiter aſsignare voluit promiſsionẽ Dei: quam ideo vocauit miſericordem, quia potuiſſet Deus non promittere vitam æternã, etiam ſi benè operandi gratiam largiretur, vt iam notauimus. Sicut nec etiam benè explicauit Vaſq. ibidẽ, ſimilem Concilij locum ſeſſ. 14. cap. 9. de Pœnit., vbi dicebat: *Tantam eſſe diuinæ munificentiæ largitatem, vt non ſolùm pœnis ſponte à nobis pro vindicando peccato ſuſceptis aut Sacerdotis arbitrio pro menſura delicti impoſitis; ſed etiam (quod maximi amoris argumentum eſt) temporalibus flagellis à Deo inflictis & à nobis patienter toleratis, apud Deum Patrem per Chriſtum Ieſum ſatisfacere valeamus.* Cuius loci ſenſum eſſe, Vaſq. vult, indiciũ diuinæ largitatis & maximi amoris eſſe, in eo quòd nobis tribuit gratiã & ſpiritum quo ſponte pœnas ſuſcipientes ſatisfacimus, & vt leuibus quibuſdã flagellis in hac vita affligat nos, noſquè corroboret ad ea patiẽter toleranda, & ita pro ingẽti pęna ſatisfaciamus. Sed certè ipſa verba Concilij manifeſtè præſeferunt alium ſenſum, quòd ſcilicet contẽtus ſit acceptare ad ſatisfactionem flagella à ſe immiſſa & à nobis patienter tolerata. Et alioqui gratia auxilians ad patienter tolerandum, eſt communis, tàm quoad eas quas ſponte ſuſcipimus, quàm quod eas quæ nobis immittuntur à Deo: at verò Conciliũ peculiariter obſeruat largitatẽ & amorem Dei in acceptanda ſatisfactione prouueniente ex flagellis, quæ nobis obuenientia patienter tolerantur.

Ex Cõcil. Senonenſi

Quartò. Concil. Senonenſe Prouinciale cap. 16. ſic inquit: *Facietquè tandem*

ex Mogū-tino.

dem miſericordiæ locum vnicuique iuxta meritum operum ſuorum, non abſoluta condignitate quidē,neque enim cōdignæ ſūt paſſiones huius ſeculi ad futuram gloriam quæ reuelabitur in nobis, ſed gratuita magis & liberali repromiſsione. Quibus verbis non quidem negare voluit dignitatem meritorum quoad æqualitatem valoris, ſed tantùm quoad independentiam ex promiſſione Dei: quam promiſſionem per ſe requirit: vocauitquè liberalem & gratuitam, quia potuiſſet ſanè Deus non promittere vitam æternam noſtris bonis operibus. Sic etiam Concil. Moguntinum in Methodo de Doctr. Chriſtiana cap.8. inquit: *Ea verò quæ iuſtificati fecerint opera, tum quia benè operantibus & in ipſo ſperantibus mercedem miſericorditer Deus promiſit, tum etiam quia huiuſmodi iuſtificatorum opera quæ Dei effectus ſunt, ac mouente & adiuuante Spiritu ſancto fiunt, verè bona & Deo grata, ac remuneratione vitæ æternæ digna ſunt.* Præclara quoque ſunt verba cuiuſdam Catholici libelli inſcripti, *Quomodo viuendum ſit in negotio religionis*, quæ refert Vaſq. cap.3. *Quanquam opera iuſtorum talia ſunt, vt Deus iure quodam ſuo ea à nobis exigere poſsit; & ſancti, etiam ſi omnia quæ eis præcepta ſunt fecerint, agnoſcere & dicere debeant ſe eſſe inutiles ſeruos: tamen, cum ex charitate profluant, & gratiæ Dei effectus ſint, & quia Deus ſecundùm ſuam voluntatem operantibus mercedem liberaliter promiſit, eadem & temporalium bonorum & æternæ vitæ remuneratione dignetur.*

Qualis ſit promiſsio Dei.

Quintò. Circa promiſsionem Dei aduertendum eſt, non requiri talem modum & veluti contractum promiſsionis rigoroſè ſumptum, qualis apud homines intercedit ad conſtituendam obligationem iuſtitiæ: videlicet vt vnus promiſsionem ſuam notificet alteri, & alter eam acceptet. Hoc inquam non requiri inter Deum & nos, ſatis oſtendunt rationes quas affert Vaſq. cap.8. Neque enim huiuſmodi promiſsionis notificatio ex parte Dei, & acceptatio ex parte noſtra, eſt neceſſaria: quinimò ſi qui iuſti ignorarent promiſsionem Dei & retributionem promiſſam, adhuc per ſua opera mereri poſſent. Satis ergo eſt promiſsio facta ex parte ipſius Dei: ſiue diuina acceptatio & ordinatio, qua contentus fuit non exigere opera noſtra ſolo titulo noſtræ obligationis & ſeruitutis, ſed titulo meriti ad recompenſationem faciendam æqualis mercedis: ex hoc enim intelligitur iam obligatio Dei ad retribuendam talem mercedem.

Quanta obligatio ex illa reſultet.

Sextò tamen, talis ac tanta eſt obligatio, vt quadam ratione ſuperet omne obligationis vinculum inter homines. Homo enim qui obligatus eſt aliquid facere, adhuc phyſicè loquendo poteſt non facere, quamuis moraliter perverſè ſe gereret, quare obligatio ſtat tantùm in hoc vt rectè operetur: ſed Deus ſua promiſsione taliter obligatur, vt non poſsit ſimul cum illa prætermittere quod promiſit: & hoc quidē ſequitur ex eius ſumma rectitudine, firma immutabilitate, & infallibili veritate.

Septimò demum. Aliqui Theologi refugiunt concedere, Deum manere obligatum & debitorem ipſi homini benè merito. Et præſertim Medina hic art.3. his rationibus demonſtrare ſe putat. Tum quia, cùm Deus ſit ſupremus dominus, poſſet denegare quodcumque bonum ſuis creaturis, hominesquè ipſos beatos poſſet annihilare, nulli faciens iniuriam aut iniuſtitiam. Tum quia alioqui non eſſet ſummè liber: debitum enim & obligatio inducit quandam neceſsitatem. Tum etiam quia nihil accipit Deus à nobis dum benè operamur: ergo nec poteſt obligari ad quicquam reddendum. Propter hæc explicant aliqui, Deum non manere quidem debitorem & obligatum nobis, ſed ſolùm ſibi ipſi, idquè nullum eſſe incōmmodū. Et ſumptus eſt hic loquendi modus ex D.Tho. hic art.1. ad 3.

Verùm, cùm de re ſatis conſtet, modus etiam loquendi, quo dicatur Deus ſua promiſsione manere obligatus iis quibus beatitudinem promiſit, optimū poteſt habere ſenſum, abſque vlla imperfectione ex parte Dei: vnde non debet repelli. Et ita ſanè magis communiter recipitur & approbatur: conſonatquè doctrinæ traditæ à D. Tho 1.par. q.21. art.1. Ac manifeſtè D. Auguſt. Sermone 16. de Verb. Apoſt. affirmaui, Deum

debere hominibus mercedem eo quòd dare promiſit. Vnde quod dixit lib. 1. Confeſſ. cap. 4., cum Deo loquens, *Reddis debita nulli debens, donas debita nihil perdens*: ſic intelligendum eſt, quòd Deus reddit debita ſoluendo mercedē quam debet: nulli debens, quia a nullo alio hoc debitum contraxit, ſed ipſemet ſua promiſsione ſe obligauit: & donat debita, quando remittit pœnas quas luere debebamus, nihil propterea perdens. Quamuis ergo obligatio indicet defectum & ſubiectionem in eo qui obligatur, quando prouenit ab extrinſeco ſiue ab alio imponitur, & hoc pacto in Deum cadere nequeat: tamen ſua ſe voluntate obligare, nullum defectum indicat: nec reddit Deum creaturæ ſubiectum, quin potiùs creatura hoc etiam peculiari modo ſubijcitur Deo, vt Deus ſuam ordinationem in illa exequatur. Et propter hoc videtur S. Tho. dixiſſe, Deum eſſe debitorem ſibi non nobis, reſpiciendo nimirum ad originem obligationis. At ſimul manifeſtum, eſt Deum promiſiſſe nobis, & debere retribuere mercedem nobis: & ſic poterit dici debere nobis.

Hæc obligatio nil derogat poteſtati, libertati, & immunitati diuinæ.

Ex quo tandem facilè ſoluentur rationes Medinæ. Deus enim ratione ſupremi dominij abſolutè loquendo poteſt denegare quodcunque bonum: ſed hoc ipſum ſpectat ad eius dominiū, vt ex ſuppoſitione ſuæ ordinationis poſſit manere obligatus ad conferendum bonum quod promiſit. Neque diuinæ libertati officit hæc qualiſcumque neceſsitas ex certa ſuppoſitione: talis enim neceſsitas oritur ex ipſamet libera determinatione voluntatis diuinæ: ſicut in vniuerſum ſtante quòd Deus decreuerit aliquid facere, non poteſt non facere; & ſtante intentione finis non poteſt non ordinare media: & ita ſtante ſua promiſsione liberè facta, non poteſt non adimplere promiſſum. Ideoquè, tractando de ipſa voluntate & libertate Dei, 1. par. quæſt. 19. ſect. 9. notauimus, talem modum neceſsitatis ex ſuppoſitione, non eſſe alienum a voluntate libera Dei. Demum, licèt Deus non accipiat quicquam à nobis, poteſt adhuc manere obligatus, non ex donatione noſtra, ſed ex promiſsione ſua: vt præclarè expreſsit D. Auguſtinus ſermone citato, dicens: *Debitor factus eſt, non aliquid à nobis accipiendo, ſed quod ei placuit promittendo*. Et rurſus, *Deo autem nunquid dicimus redde mihi quia dedi tibi? Ille ergo modo poſſumus exigere Domino noſtro vt dicamus, Redde quod promiſiſti quia fecimus quod iuſſiſti, & hoc tu feciſti qui laborantes iuuiſti*.

SECTIO DVODECIMA.

Vtrum homini benemerito debeat Deus ex Iuſtitia commutatiua ſeu potiùs præmiatiua gloriam retribuere.

Cōmunis ſententia negās Deo iuſtitiam commutatiuam.

De iuſtitia Dei in reddendo præmio diſputare ſolent Theologi, partim hoc loco, & partim 1. par. q. 21., vel 3. par. quæſt. prima. Sed ex eo loco primæ partis in hunc præſentem tanquā magis propriū hoc remiſimus. Inde autem ſupponimus, iuſtitiam debere ſpecialiter ſumi pro certa virtute morali, cuius opus eſt conſtituere æqualitatem inter aliquos ſecundùm debiti rationem, vt notauit ibi S. Thomas, & habetur ex Ariſt. lib. 5. Ethicor. Vnde eo plus vel minus aliqua operatio accedit ad rigoroſam iuſtitiæ normam, quo plus aut minùs æqualitatem adimplet & debitum ſoluit. Et hinc etiam diſtinguitur præcipuè duplex iuſtitia, nempe penes duplicem æqualitatis modum & ſeriem: & vna dicitur iuſtitia commutatiua, altera diſtributiua. Prima exercetur inter duos aliquos ſecundùm æqualitatem dati & accepti: vtpotè cùm quis tantundem alteri dat, quantum ab eo accipit, & è conuerſo. Vbi hæc æqualitas ſeu proportio inter duos, appellatur proportio arithmetica. Secunda verò, iuxta communē explicationem ex Ariſt. deſumptam, exercetur inter multos, ſeu ab vno in ordine ad multos, in diſtributione bonorum communium: vtpotè cùm princeps diuiturus gradus Reipublicæ inter ciues, maiorem gradum confert digniori. Vbi ſeruatur proportio ſeu æqualitas inter duas proportiones; nimirum vt ſicut ſe habet

Diſtinguitur iuſtitia cōmutatiua & diſtributiua.

Sententi[a] concede[...]

habet talis gradus ſuperior ad hunc virum digniorem, ita ſe habeat alius inferior gradus ad alium virum minùs dignum: atque ita ſicut ſe habet maior dignitas vnius cum minori alterius, ita ſe habeat maior gradus ad minorem. Et hæc vocatur proportio geometrica. Loquemur ergo nuuc de iuſtitia Dei in retributione reſpectu ſingulorum per ſe, in quo attendi poteſt iuſtitia commutatiua: & poſtea loquemur etiam penes comparationem hominum inter ſe, in quo attendi poteſt iuſtitia diſtributiua.

Cõmunis ſententia negãs Deo iuſtitiam commutatiuam. Communis ferè Theologorum ſententia eſt, negantium iuſtitiam commutatiuam propriè dictam in Deo. Ita D.Thomas ibi 1. par. quæſt. 21. art. 1., & ſignificat etiam hic art. 1. Item Scotus in 1. d. 46. quæſt. 1. Riccard. Durand. Capreol. Palud. & alij eadem diſt., Alenſ. 1. par. quæſt. 39., Sotus lib. 3. de Nat. & grat. cap. 7., Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 93. & lib 3. cap. 149., Caietan. & alij Recentiores eo loco 1. par. aut hoc loco, ac præſertim latè Vaſq. 1. par. diſp. 85. & hoc loco diſp. vltima. Sed quia dicitur Deus eſſe debitor mercedis pro meritis, & retribuere mercedem ex debito: ideo explicat Vaſq., debere Deum mercedē, non ex iuſtitia, ſed ex fidelitate ſeu veritate, quia nimirum promiſit dare mercedem: ad virtutem autem fidelitatis ſeu veritatis ſpectat adimplere promiſſum. Quæ quidem virtus inter partes poteſtatiuas iuſtitiæ connumeratur, vtpotè ſeruans quandam æqualitatem eius quod datur ad promiſſionem factam, & ſoluens etiam debitum ortũ ex ipſamet promiſſione. Vel inquit, Deum retribuere mercedem pro meritis ex virtute gratitudinis, quæ ſimiliter eſt pars poteſtatiua iuſtitiæ. Addit quoque, Deum eſſe debitorem & redditorem mercedis ex iuſtitia ſumpta communi quadam ratione, prout ſeruat menſuram & æqualitatem mercedis ad meritum, Cohæret in hac doctrina Petrus Lorca diſp. 44. de Gratia.

Sententia concedens. Ex aduerſo tamen Suarez tomo primo tertiæ par. diſp. 4., Et in Opuſculis lib. de Iuſtit. Dei, ac tandem in hac materia lib. 12. de Grat. c. 30., acriter contẽdit, & latè probare ac defẽdere conatus eſt, in Deo eſſe verè & propriè iuſtitiam commutatiuam, quæ exercetur in acceptãda ſatisfactione pro offenſa, & in retribuenda mercede pro meritis. Sed notat adhuc, iuſtitiam Dei non eſſe eiuſdẽ prorſus rationis cum iuſtitia commutatiua noſtra; ſed altiori quadam ratione, & ſecluſis imperfectionibus, Deo conuenire conceptum iuſtitiæ: ita tamen vt retineat quidem veram & propriam commutatiuæ iuſtitiæ rationem, analogicè communem ad humanam diuinamquè iuſtitiam. Eandem ſententiam ſequitur & defendit Monteſin. hic diſput 35. quæſt. 8. Propter hæc, talis diſſenſio & controuerſia in hac re, magna ex parte videtur eſſe de nomine, qualiter nempe accipi propriè debeat nomen iuſtitiæ, & quod nomen propriè debeat tribui illi diuinæ virtuti qua retribuit mercedem pro meritis: ideoquè totam rem & loquendi modum, quibuſdam concluſionibus reſoluemus.

Non retribuit Deus præmium ex iuſtitia commutatiua qualis eſt inter homines. Primò vtique non debet nec tribuit Deus mercedem nobis pro noſtris meritis, ex iuſtitia commutatiua eo modo dicta quo inter homines exercetur. Et quidem prætermiſſis plurimis quæ pro hac concluſione congeri poſſent, ſatis probatur ex ipſa formali ratione iuſtitiæ commutatiuæ, quam attingit S.Tho. hic art. 1. & eo loco 1. partis. Obiectum ſeu materia propria huius iuſtitiæ, eſt commutatio dati & accepti ſecundùm æqualitatem & debitum: talis autem commutatio, propriè loquendo, manifeſtè deficere inuenitur inter Deum & homines. Nam propriè hæc commutatio exercetur, quando vnus habens ſub pleno ſuo dominio rem aliquam, aut plenum dominium ſuper opera ſua, dat alteri rem, vel facit opus in obſequium eius; qui viciſſim rem aut opus ſimili modo ſuum illi rependit, & transfert in dominium illius. Sed certè homo, cùm ſit creatura Dei, ita ſubijcitur Deo, vt quicquid habet aut facit, multò magis ſit ſub dominio Dei quàm ipſiuſmet hominis: non ergo propriè dat quicquam Deo, eo modo quo requiritur ad rigorem commutatiuæ iuſtitiæ. Et è conuerſo, quando Deus confert homini gloriam, non aufert ſibi dominium gloriæ, quaſi transferens in hominem, ſicut

ſit inter homines: quinimò tunc maximè conſtituit gloriam ſub actualiſſimo dominio ſuo. Inter Deum ergo & hominem non reperitur rigoroſa commutatio dati & accepti, quæ eſt iuſtitiæ cōmutatiuæ materia: atque adeo Deus in retribuenda mercede pro meritis, non exercet propriè commutatiuā iuſtitiam.

Confirmatur magis ex illo Apoſt. ad Roman. 11. quod ad hoc propoſitum affert S. Tho. eo loco 1. partis, & D. Auguſt. illo ſermone 16. de Verb. Apoſtoli: *Quis prior dedit illi & retribuetur ei? ex ipſo enim, per ipſum, & in ipſo ſunt omnia.* Qui locus, licèt intelligi quoque ſoleat, quòd homo non prior dat, hoc eſt non præuenit auxilium Diuinæ gratiæ, & in hoc ſenſu frequenter ab eodem Auguſtino adducitur: tamen ex D. Thoma & Auguſt. alijſque ſacris Doctoribus, accipi etiam debet in hoc alio ſenſu, quòd propriè nullus homo dat quicquam Deo, vt ex vi dati retributionem accipiat. Vndè optimè Auguſt. ibidem, *Quid dedimus*, inquit, *Deo, quādo totum quod ſumus & quod habemus boni, ab illo habemus.* Simile eſt quod dicitur 1. Paralip. 29., *Omnia ſunt tua Domine, & quæ de manu tua accepimus reddimus tibi.* Et expreſsè Iob 22., *Si iuſtè egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Rurſus confirmatur hæc res ex Ariſt. quē affert etiam S. Tho. hic art. 1., Vbi non eſt æqualitas ſimpliciter ſed ſecundùm quid, nec eſt iuſtitia ſimpliciter ſed ſecundùm quid, & ita eſt inter patrem & filium, inter dominum & ſeruum: ſed certè homo ſubijcitur Deo multo magis quàm in humanis filius patri, & ſeruus domino: ergo non reperitur Dei ad homines rigoroſa iuſtitia commutatiua.

Nec ex pura fidelitate.

Secundò. Nec etiam dicetur Deus retribuere mercedem gloriæ pro noſtris meritis, ex ſola fidelitate ſeu veritate præciſè ſumpta, aut ex gratitudine propriè ſumpta. Dico, non ex fidelitate præciſè ſumpta: quia alioqui amplè loquendo, affirmandum vltrò eſt, Deum veraciſſimum & fideliſſimū eſſe in adimplendo quod promiſit: & Scriptura ipſa quoad hoc ritè commendat fidelitatem & veritatem Dei: & ſimiliter Cōcilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. Tamen virtus fidelitatis & veritatis, ſola & præciſè ſumpta, tunc exercetur, quando non alio motiuo vel debito aliquid fit, niſi vt adimpleatur quod dictum eſt, vt conſtituatur æqualitas facti cum dicto: at in hac re Deus retribuit mercedem pro operibus factis in eius obſequium, pro meritis exhibitis ex parte noſtra, & conſtituit æqualitatē mercedis cum merito: non ergo intercedit ſola virtus fidelitatis & veritatis, ſed aliqua alia magis peculiaris virtus. Et ſic quidem inter homines, inuenitur promiſſio & pactum etiam in exercitio rigoroſæ iuſtitiæ commutatiuæ: quia nimirum non eſt pura promiſſio, ſed cum onere & compenſatione: quando ergo eſt pura promiſſio, tunc quidem conſtituit virtutem fidelitatis & veritatis: ſed quādo coniungitur cum onere & compenſatione ex parte alterius, conſtituit arctiorem quandam iuſtitiæ rationem. Et ideo S. Thomas 2. 2. quæſt. 80. art. 1. ponit veritatē inter pares poteſtatiuas iuſtitiæ, & diſtinguit à gratitudine, quia videlicet fidelitas præciſè tunc eſt, cùm reſpicit ſolùm promiſſionem ex parte tribuentis, & ita deficit à rigore iuſtitiæ, & differt etiam à gratitudine quæ reſpicit obſequium exhibitum ex parte eius cui fit retributio.

Nec ex iuſtitia communiter dicta.

Nec ex gratitudine.

Sed nec etiam ex gratitudine propriè dicta Deus retribuit nobis mercedem gloriæ: quia ex S. Tho. 2. 2. quæſt. 106. alijſquè Theologis ac Philoſophis, gratitudo propriè eſt recompenſatio pro beneficijs acceptis: at noſtra opera non poſſunt vtique dici beneficia collata à nobis Deo: nec certè dicetur Deus gratias nobis reddere, ſicut fit inter homines, dum vnus alteri dicit, ſe agere ei gratias. Et ita dictum eſt Iob 22. *Quid prodeſt Deo ſi iuſtus fueris, aut quid ei confert ſi fuerit immaculata via tua?* Rurſus gratitudo præſcindit à promiſſione, & attendit ſolùm obligationem quandam conſurgentem ex acceptione beneficii: at verè Deus promiſit & ſua promiſſione ſe obligauit dare tantam mercedem pro noſtris meritis: eſt ergo debitor pluſquam ex gratitudine: nec propriè exercet gratitudinem in retributione mercedis. Et ita D. Thomas ead. quæſt. citata art. 1. ad 2. docet, re-

Sed ex peculiari quadā iuſtitia.

tributionem quæ fit ſecundùm debitum legale pacto firmatum, ſpectare ad iuſtitiam commutatiuam; ſpontaneā verò retributionem quæ fit ex ſolo debito honeſtatis, ſpectare ad virtutem gratitudinis.

Nec ſolum ex iuſtitia communiter dicta. Tertiò vlteriùs. Satis non erit dicere, Deum retribuere gloriam pro noſtris meritis, ex iuſtitia vtcumque communi modo dicta. Aut enim per iuſtitiam communi modo dictam intelligetur quæcumque conuenientia & congruitas ad diuinam bonitatem, quo pacto dicitur Deus iuſtè & rectè agere, dum facit id quod eſt ſuæ bonitati conforme: At hoc modo in omni ſua operatione Deus iuſtè agit: quare, etiam in conferenda prima gratia diceretur dare ex iuſtitia: planè ergo oportet alio modo explicare iuſtitiam Dei in retribuenda mercede pro meritis. Aut per iuſtitiam communi modo dictam intelligetur ſanctitas & probitas prout adæquatè complectitur omnem virtutem, quo modo hominem ſanctum & probum vocamus iuſtum, & benè operantem dicimus iuſtè agere: & vocatur ſic iuſtitia, quia ſeruat æqualitatem cum regula benè agendi, ſiue cum recta ratione. Et hæc acceptio iuſtitiæ accedit in idem cum præcedenti, & communis eſt omnibus diuinis operationibus: vnde dixit D.Tho.1.par.quæſt.25.art.5.ad 2., *Deus non poteſt facere niſi quod eſt ei conueniens & iuſtum.* Itaquè hoc planè non ſufficit ad determinādā peculiarē virtutem ex qua Deus retribuit pręmium pro merito. Aut tandem intelligitur ſpecialiter talis iuſtitia, qua Deus in retribuenda mercede ſeruat æqualitatem cum merito. At hæc iam non eſt iuſtitia communi modo dicta, quo & aliæ virtutes comprehendi ſolēt ſub nomine iuſtitię: ſed eſt iuſtitia peculiari quodam modo, vt per ſe patet.

Sed ex peculiari quadā iuſtitia. Quartò ergo concludendum eſt, Deū retribuere gloriam pro meritis condignis, ex ſua iuſtitia peculiari quodam modo dicta. Probatur & explicatur hæc aſſertio primò: quia prorſus conſuetus & receptus eſt hic loquendi modus, vt in retributione mercedis pro merito nominetur iuſtitia, & vtique ſpeciali quodam titulo, & non communi virtutum ratione. Sic S.Tho. hic art.1. ſtatim ſupponit, quòd ſicut reddere iuſtum prætium pro re ab altero accepta eſt actus iuſtitiæ, ita etiam recompenſare & reddere præmium operis vel laboris fit actus iuſtitiæ. Scotus in 1. diſt.17. quæſt.2. §. *Sed tunc* verſic. *Contra*, vt manifeſtum aſſumit, rationem meriti completè non haberi, niſi habeatur ratio actus digni ſeu dignè ordinabilis ad vitam æternam: *Dignè*, inquit, *ſecundùm iuſtitiam commutatiuam ſeu retributiuam, ita quòd Deus homini qui ſic operatus eſt, iniuſtè ſubtraheret beatitudinem.* Durand. in 2.diſt.27.quæſt.2. num.12. ſupponit, meritum de condigno propriè eſſe, propter quod alicui debetur merces ex iuſtitia: *Sic*, inquit, *quòd ſi non reddatur, ille ad quem pertinet reddere, iniuſtè facit, & eſt ſimpliciter & propriè iniuſtus.* Et num.17. ait, communé eſſe doctrinā, quę ponit, quòd ſicut reddere iuſtum prætium pro re accepta, ita recompenſare mercedem vel præmium, fit actus iuſtitiæ. Idem ſupponit Caiet. hìc art.3. Et alij communiter ſic loquuntur, dum explicant rationem meriti de condigno. Imò hęc forma loquendi eſt expreſsè ipſius Sacræ Scripturæ. Primæ ad Timoth.4. *Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex.* Et ad Hebr.6. *Non enim iniuſtus eſt Deus vt obliuiſcatur operis veſtri & laboris.* Quæ loca ad hanc ipſam rem adducit Concil.Tridēt. ſeſſ.6.c.16. In quibus ſatis patet, peculiari modo commendari diuinam iuſtitiam in remuneratione bonorum operum, in retribuenda mercede pro meritis.

Probatur ſecundò ex dictis. Retribuere præmiū pro meritis condignis, non ſpectat ad puram fidelitatem & veritatem, quia hæc habet præcisè ſeruare æqualitatem doni cum promiſſione, ſeu facti cum dicto: at in hac re præter ipſam promiſſionem ſeruatur etiam æqualitas cum valore meritorum quæ ex parte hominis exhibita ſunt: ergo hoc planè ſpectat ad aliam virtutem præter puram fidelitatem. *Distincta ab alijs virtutibus.* Nec etiam ſpectat ad gratitudinem: quia gratitudo habet præcisè ſeruare æqualitatem quandam compenſatio-

ſationis cum beneficio accepto, ſecluſa alia ſpecialia promiſſione & obligatione: at hic interuenit expreſſa & vera promiſſio, & per promiſſionem obligatio Dei. Et non interuenit beneficium ex parte noſtra reſpectu Dei. Sed reſpondet Vaſq. diſp. vltima citata verſus finem, licèt non poſſit dici beneficium propriè reſpectu Dei: tamen ſi per beneficium intelligatur res vel actio quocumque modo alteri grata, ſic quidem bona noſtra opera ſunt grata Deo, poteruntquè per gratitudinem recompenſari. Verùm hic Auctor tàm rigoroſè tenere volebat ſignificationem dati & accepti, vt nullatenus admitteret reſpectu Dei, ſed iuſtitiam commutatiuam penitus negaret in Deo: & poſtea tàm facilè extendit ſignificatum beneficij, vt potiùs gratitudinem Deo tribueret. At certè, nomen beneficij inuoluit rationem dati & accepti, & à benefactore datur atque confertur, ab altero verò accipitur; & importat præterea commoditatem & emolumentum quoddam accipientis: vndè multò minùs poteſt admitti nomen beneficij in noſtris operibus reſpectu Dei: atque multò minùs debet admitti nomen gratitudinis in Deo reſpectu noſtri. Et ita non defuerunt Theologi, qui iuſtitiam commutatiuam in Deo conceſſerint, & ſaltem iuſtitiam communiori modo dictam concedere ſolent: neſcio autem ſi qui alij Deo tribuerint nomen gratitudinis. Demum, hæc diuina retributio dici non debet ſpectare ad iuſtitiam ſolo communi modo ſumptam, ſed omnino debet conſtitui ſub ſpeciali quadam virtute: ergo excluſa iuſtitia commutatiua rigoroſè dicta, conſtitui & vocari debet in Deo iuſtitia alio peculiari modo dicta, ex qua præmium pro meritis retribuat.

Probatur tertiò: quia etiam in humanis, licet inter patrem & filium, dominum & ſeruum, non concedatur iuſtitia perfecta & rigoroſè dicta, conceditur tamen cum limitatione iuſtitia quædam, vt patet apud Ariſt. lib. 5. Ethicor., & D. Thomam hic art. 1. Quam nonnulli vocant iuſtitiam ſecundùm quid & impropriè: alij potiùs vocant iuſtitiam quidem ſimpliciter & propriè, ſed imperfectam, ad differentiam perfectæ iuſtitiæ quæ inter alios intercedit. Sic enim quamuis inter Deum & rationalem creaturam non inueniatur totus rigor iuſtitiæ eo modo dictæ quo inter homines reperitur, concedenda ſaltem erit iuſtitia alio peculiari modo dicta in retributione premij pro meritis condignis, ſublatis videlicet illis conditionibus quæ in humana iuſtitia inuentę, imperfectionem in poteſtate vel dominio inuoluunt.

Hinc tandem, vt aſsignemus quænam ſit hæc iuſtitia in Deo, & quomodo appellanda, non eſt negandum, reperiri certum conceptum analogicè communem ad iuſtitiam commutatiuam humanam & iuſtitiam hanc diuinam. Idquè indicauit etiam D. Thomas 2. 2. quęſt. 61. art. 4. ad 1., vbi ait, formam diuini iudicij attendi ſecundùm rationem commutatiuæ iuſtitiæ, quatenus Deus reddit præmia pro meritis, & ſupplicia pro peccatis. Ac declaratur facilè: hæc enim Dei iuſtitia habet reddere æquale pro eo quod ab homine exhibitum eſt: habet cum obligatione aliqua ex parte Dei ad id retribuendum ex promiſsione & pacto ipſius Dei: & in hoc conceptu plane conuenit cum iuſtitia commutatiua humana. Admitti ergo debet conceptus hic iuſtitiæ, analogicè communis, qui omnino diſtinguatur a conceptibus aliarum virtutum. An verò iuſtitia penes hunc conceptum in communi ſumpta, & hoc modo explicata, retineat adhuc rationem iuſtitiæ commutatiuæ, dependet ſolùm ex ſignificatione huius nominis. Si enim hoc nomen determinatè ſignificet iuſtitiam quæ in commutatione verſatur cum tranſlatione dominij; iam non conuenit iuſtitiæ illi communi, nec iuſtitiæ Dei. Si autem magis abſtractè ſignificet remunerationem æquiualentem pro obſequio exhibito, faciendam ex promiſſione & obligatione; ſic dari poterit etiam de diuina iuſtitia. Solùm ergo ſupereſſet contentio, quonam ex his duobus modis accipi hoc nomen debeat: quæ ſanè leuis contentio eſſet. Sed abſolutè præferendus eſt ille loquẽdi modus, qui cõmunis eſt & magis approbatur, negãdo nempe in Deo iuſtitiam commutatiuam,

Quæ non appellabitur propriè commutatiua.

tiam, & ſumendo hoc nomen pro illa rigoroſa commutatione, quæ ſupponit ſeparationem dominij inter duos, & habet transferre dominium ex vno ad aliũ per datum & acceptum. Aliudquè proprium & aptum nomen erit, quo diuina iuſtitia poterit nuncupari.

Sed potiùs præmiatiua & retributiua.

Itaque hæc Dei iuſtitia de qua loquimur, optima ratione poterit appellari iuſtitia præmiatiua. Sicut enim nominamus in Deo iuſtitiam vindicatiuam & punitiuam, quæ reddit ſupplicia pro peccatis: ita aſsignanda & appellanda erit iuſtitia præmiatiua, quæ reddat mercedem pro meritis. Et ſic D. Tho. ipſe 1. par. quæſt. 21. art. 1. ait iuſtitiam in Deo dici retributionem pro meritis. Quoniam verò iuſtitia commutatiua apud homines exercetur in alijs quoque contractibus, reddendo vnam rem pro alia: idcirco iuſtitia illa analogicè communis, quæ vtranque comprehendat, poterit commodè appellari iuſtitia retributiua ſeu compenſatiua, quia retribuit præmium pro meritis, vel vnam rem pro alia.

SECTIO DECIMATERTIA.

Vtrum Deus ex iuſtitia diſtributiua dici etiam debeat gloriam homi nibus impertiri.

COmparando iam retributionem gloriæ ad communitatem & diuerſitatem hominum habentium merita inæqualia, quibus proinde maior vel minor gloria redditur: in hoc inquam attenditur iuſtitia diſtributiua, de qua etiam conſequenter quæritur an in Deo reperiatur. Et quidem faciliùs Theologi hanc in Deo concedunt. Et præſertim S. Thomas 1. par. quæſt. 21. art. 1., & lib. 1. cont. Gent. cap. 93., abſolutè negans Deo iuſtitiam commutatiuam, concedit diſtributiuam. Alijquè frequenter ſic loqui ſolent. Et pro hac iuſtitia diſtributiua, fundamentalis ratio eſt: quia in hac re ſeruatur illa proportio geometrica, & illa diſtributionis æqualitas, vt ſicut ſe habent merita vnius hominis ad merita alterius, ita quoque ſe habeat præmium vnius ad præmium alterius: hoc eſt quantum merita vnius excedunt merita alterius, tantundem merces vnius excedat mercedem alterius: eandemquè proportionem habeat gloria vnius hominis ad merita eius, quam habet gloria alterius ad merita illius.

Sententia affirmans.

Sententia negans.

Sed Vaſq. 1. par. diſp. 86. & rurſus hìc diſp. vlt., hanc etiam iuſtitiam Deo negat. Sequitur Conink lib. 1. de Virtutib. diſp. 8. dub. 5. Et ratio fundamentalis eſt, quam & olim propoſuit Durand. in 2. diſt. 27. quæſt. 2. num. 5. Quia Deus, in retribuendo gloriam, non per ſe & principaliter intendit ſeruare æqualitatem geometricam inter diuerſos homines, ſed tantùm æqualitatem arithmeticam inter meritum & præmium ſingulorum: inde autem ſecundariò & quaſi per accidens ac præter intentum ſequitur etiam æqualitas geometrica inter diuerſos. Etenim Deus per ſe quidem vult retribuere tantam mercedem homini habenti tot merita, non reſpiciendo ad alios homines; & ſic circa Angelos per ſe ſpectatos: ex quo tandem fit, vt ſimul etiam comparatiuè inter diuerſos, ita ſe habeat præmium vnius ad præmium alterius, ſicut merita ſe habent ad merita. Quare hìc per ſe loquendo ſeruatur potiùs modus & forma iuſtitiæ commutatiuæ. Sicut in humanis cõtractibus, ſi quis ſoluere debeat pluribus creditoribus pecuniam, maiorem tamen vni quàm alteri, & ſoluat ſingulis totum id quod debet, per ſe quidem operatur tantùm ex iuſtitia commutatiua, quia adimplet æqualitatem inter ſolutionem & debitũ circa vnumquenque creditorẽ: & licèt inde reſultet quoque æqualitas geometrica inter diuerſos creditores, vt patet; non per hoc interuenit iuſtitia diſtributiua, de cuius ratione eſt per ſe & ex intento operari ad ſolam æqualitatem geometricam conſtituendam.

In quadã acceptione iuſtitiã diſtributiua debet negari.

Hæc tamen controuerſia quæ ferè recidit etiam in modum loquendi & acceptionem nominis, cum quadam diſtinctione iuſtitiæ diſtributiuæ ex iiſdem opinionibus deprompta, dirimenda erit. Si enim iuſtitia diſtributiua ſuma-

tur in hoc ſenſu, quòd is qui ex iuſtitia operatur, vel præcisè attendat, vel ſaltem principaliter attendat ſolam æqualitatem geometricam inter multos, non reſpiciendo æqualitatem arithmeticam rei ad rem in vnoquoque homine: ſic planè Deo non conuenit iuſtitia diſtributiua in retributione gloriæ. Patet: quia licèt reuera Deus ſeruet atque conſtituat æqualitatem geometricam inter omnes iuſtos & beatos: tamen non hanc ſolam neque principaliter reſpicit & intendit. Sed per ſe vtique reſpicit ad æqualitatem arithmeticam præmij cũ meritis vniuſcuiuſquê, etiam ſi nulli alij adeſſent: in hac ergo re non operatur Deus ex iuſtitia diſtributiua. Sic D. Thomas 2.2.quæſt.61.art.4.ad 2. notauit: *Quòd ſi alicui qui communitati ſeruiſſet retribueretur aliquid pro ſeruitio impenſo, non eſſet hoc diſtributiuæ iuſtitiæ, ſed commutatiuæ: in diſtributiua enim iuſtitia non attenditur æqualitas eius quod quis accipit ad id quod ipſe impendit, ſed ad id quod alius accipit ſecundùm modum vtriuſque perſonæ*. Ex quo fit, quòd ſi contingat alteri etiam qui communitati plus minuſuè ſeruierit, maior vel minor merces retribuatur ſecundùm æqualitatem rei ad rem ſeu ad laborem, ſemper dicetur eſſe iuſtitia commutatiua, non autem diſtributiua.

In alia acceptione debet concedi. Si verò iuſtitia diſtributiua magis amplè ſumatur, quandocumque Princeps vel Iudex realiter ſeruat & attendit æqualitatem geometricam inter plures, quamuis ſimul & coniunctim attendat directè ad æqualitatem arithmeticam: ſic admittendum erit, Deum retribuere gloriam ex iuſtitia etiam diſtributiua inter ſanctos comparatiuè ſpectatos. Etenim dum reuera Deus per ſe & principaliter intendit conſtituere æqualitatem præmij ad meritum vniuſcuiuſque, benè poteſt etiam per ſe & principaliter ſimul intendere talẽ proportionem inter præmia diuerſorum hominum, qualis eſt inter merita eorundem; in qua comparatione conſiſtit æqualitas geometrica. Nam Deus ipſe, non caſu & fortuitò, ſed ex certo conſilio & intento diſpoſuit tot inæquales gradus inter iuſtos & beatos; indeque conſurgit magnus decor cœleſtis Reipublicæ, & oſtenditur rectitudo diuini iudicij, non ſolùm quoad æqualitatem arithmeticam penes formam iuſtitiæ commutatiuæ, ſed etiam quoad æqualitatem geometricam penes formam iuſtitiæ diſtributiuæ. Vtrumque ergo dici poteſt eſſe per ſe intentum à Deo, atque ita iuſtitia etiam diſtributiua admitti debet in Deo. Et hoc totum planè ſignificauit D.Tho.1.par. quæſt.21. art.1., vbi ad idem confirmandum affert auctoritatem Dionyſ.cap.8. de Diuin. nominib. Imò hoc etiam indicauit Apoſt.ad Roma.2. *Qui reddit vnicuique iuxta opera ſua, Nõ eſt perſonarum acceptio apud Deum*: nam acceptio perſonarum eſt vitium oppoſitum iuſtitiæ diſtributiuæ ex doctrina D. Tho.2.2. quæſt.63., quare Apoſtolus illis verbis indicare voluit, Deum per ſe ſeruare ordinem iuſtitiæ diſtributiuæ, conſtituendo æqualitatem debitam inter omnes homines. Faciunt quoque alia Scripturæ loca & exempla, quando Christus Dominus quibuſdam parabolis deſignauit, futura eſſe inæqualia præmia iuxta inæqualitatem meritorum, vt in parabola de talentis, & de ſeruis: quia videlicet eſt per ſe intenta à Deo talis proportio & comparatio inter Beatos. Et ideo etiam dixit Christus Dominus, *In domo Patris mei manſiones multæ ſunt*.

Alius modus diſtinguẽdi iuſtitiã diſtributiuã à commutatiua.

Etiam inter homines poteſt coniungi iuſtitia diſtributiua cum commutatiua. Poteſtquè hoc contingere etiam inter homines. Vt nempe Princeps diſtribuens ciuibus bona communia, per ſe intendat tum æqualitatem arithmeticam, retribuens vnicuique ad menſuram meritorum & dignitatis eius; tum æqualitatem geometricam, tribuens diuerſis plus aut minus iuxta varios & inæquales gradus perſonarum. Idquè maximè accidere poteſt, quando bona communia ſuperabundant, vt vnicuique iuxta ſuam dignitatem de illis tribuatur. Sic ergo dici optimè poterit, Deum in retributione gloriæ per ſe vtràque æqualitatem intendere. Immeritò autem contendunt aliqui, quando bona communia ſunt in tanta copia, vt poſſit vnicuique de illis conferri iuxta ſuam dignitatem ad æqualitatem arithmeticam, tunc non habere locum iuſtitiam diſtributiuam; atque adeo ſi ex infinito bonorum cumulo facienda ſit elargitio

omnino

omnino deficere diſtributiuam iuſtitiã: ſed hanc tunc ſolùm poſſe ſeruari, quando bona diſtribuenda ſunt certa ac finita, & inter quoſdam diuidi debent qui non habent æqualem dignitatem ad certã portionem bonorum accipiendam. Hoc inquam ſine ratione dicitur: neque apparet, cur in caſu quo ſeruari poſſit æqualitas arithmetica ſimul cum geometrica, & ſuperabundent bona communia, eo ipſo excludatur diſtributiua iuſtitia: quinimò potiùs intelligitur optimè, benè poſſe vtramque æqualitatem coniungi & per ſe intendi, ita vt adhuc ſuum locum in tali partitione habeat diſtributiua iuſtitia.

Alius modus diſtinguẽdi iuſtitiã diſtributiuã à commutatiua.

Cæterùm Suarez Opuſc. de Iuſtitia Dei ſect. 3. & lib. 12. de Grat. cap. 30., difficilem exiſtimans explicationem iuſtitiæ diſtributiuæ, & diſtinctionẽ à cõmutatiua hactenus traditam, proponit alium modum quo putat poſſe meliùs explicari atque diſtingui, nempe non per duplex genus æqualitatis dictum, ſed per duplex genus iuris, cui per iuſtitiam ſatisfit. Aliud enim inquit eſſe ius magis ſtrictum & rigoroſum, vtpote dominium vel æquiualens dominio, & hoc ius ſpectare ad iuſtitiam commutatiuam: aliud ius eſſe non ita proprium & rigoroſum, ſed fundatum tantùm in aliqua dignitate & conditione perſonæ, quale eſt v. g. ius viri docti & famoſi ad conſequendam præbendam, & hoc ius ſpectare ad iuſtitiam diſtributiuam. Quo ſuppoſito, explicat, iuſtitiam diſtributiuam ſimul cum commutatiua Deo conuenire: eo quòd homo benè operans confert de ſuo cum gratia Dei aliquid condignum per modum pretij reſpectu beatitudinis ex conuentione & pacto, & ita acquirit ius illud iuſtitiæ commutatiuæ: ſed quia hoc ius deficit aliquo modo ab illo rigore quem inter homines habet ius iuſtitiæ commutatiuæ, ideo pertinere etiã ad iuſtitiã diſtributiuã. Verùm hęc ratio videtur potiùs tendere ad deſtruẽdam iuſtitiam commutatiuam, vel etiam vtranque iuſtitiam, quàm ad conſtituendã & coniungendã vtrãque ſimul. Non enim deſignat in homine duplex diſtinctum ius, in quo duplex dicta iuſtitia fundari poſſit; ſed vnum ſimplex ius tentat diſtrahere in duplicem iuſtitiam: quod quidem fieri non poteſt, inſiſtendo in illo nouo modo diſtinguendi hãc duplicem iuſtitiam ex diſtinctione duplicis iuris. Sed vel homo titulo ſuorum meritorum habet ius ſtrictè ſumptum quaſi dominium ad gloriam, & ſic non habetur ex hac parte iuſtitia diſtributiua. Vel habet ius deficiens & minùs ſtrictè ſumptum, & ſic non habetur iuſtitia cõmutatiua. Vel ſi hoc ius ex vna parte deficit à rigore iuris commutatiui, & ex alia parte ſuperat ius iuſtitiæ diſtributiuæ, tollitur potiùs vtraque hæc iuſtitia, & alia media introducitur.

Inuenitur in retributione gloria.

Aliter tamen, ſtando in hoc alio modo explicandi & diſtinguendi iuſtitiam diſtributiuam, penes peculiare genus iuris, non ortum ex valore rei vel operis, ſed ex gradu & dignitate perſonæ, poteſt multò meliùs conſtitui in Deo iuſtitia diſtributiua, illo modo quẽ Suar. minùs approbauit. Etenim reuera homo iuſtus habet duplex ius ad ad beatitudinẽ: Vnũ ratione ſuorũ operũ & meritorum, quod referebatur ad formam iuſtitiæ commutatiuæ, quam in Deo vocauimus iuſtitiam præmiatiuam: Aliud ius habet ratione gratiæ habitualis, quod eſt ius adoptionis & amicitiæ: & hoc quidem referri poterit ad formam iuſtitiæ diſtributiuæ iuxta eam explicationem: eſt enim ius purè fundatum in ſtatu & dignitate perſonæ, & poteſt inueniri realiter ſeparatum ab alio iure fundato in opere & labore, vt patet in paruulis per ſolum ſacramentũ tũ iuſtificatis: & quãdo in adultis realiter coniũgitur, adhuc eſt reuera diſtinctũ. Sic ergo aſſignari poteſt iuſtitia diſtributiua in Deo, quatenus ſeruat & adimplet hoc ius, tribuens hominibus gloriam intuitu gratiæ ſanctificantis.

Obiectiones ſoluũtur.

Neque verò obſtant quæ Suarez opponit. Tum quia hæc diuina virtus quæ reſpicit ius gratiæ, non videtur propriè iuſtitia, cùm non inducat veram obligationem iuſtitiæ: gratia enim per ſe non obligat Deum ad retribuendam gloriam: promiſsio verò adiuncta, inducit ad ſummum obligationem fidelitatis, non iuſtitiæ. Tum quia Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 16., vitam æternam vocat ſimul gratiam & mercedem, gratiam

tiam nempe vt eſt hereditas, mercedem verò vt eſt præmium. Tum demum quia vita æterna prout correſpondet gratiæ ſanctificanti, non habet rationem præmij: Theologi autem quando attribuunt Deo iuſtitiam diſtributiuam, intelligunt adhuc quantum ad retributionem præmij.

Ad hæc inquam facilè reſpondetur. Ad primum: ſicut merita quoque per ſe non inducunt obligationem, ſed promiſsione ſua Deus manet obligatus, & quidem non ſolùm ex fidelitate, ſed ex iuſtitia, eo quòd non ſeruat ſolùm æqualitatem cum ſua promiſsione, ſed etiam cum valore noſtrorum operũ: ita cohærenter dicetur Deus ratione promiſsionis homini habenti gratiam, manere obligatus, non ſolùm ex fidelitate, ſed etiam ex quadam iuſtitia, quatenus nimirum ſeruat æqualitatem non ſolùm ad ſuam promiſsionem, ſed etiam ad dignitatem ipſius gratiæ, quæ verè reddit hominem dignum tanta gloria, & confert ius ad gloriam: vnde Deus ſatisfacit huic iuri, ſiue reddit homini hoc ius: & ita exercetur ille modus iuſtitiæ reſpectu huiuſmodi iuris conflati ex dignitate perſonę & promiſsione Dei. Ad ſecundum: quando Concil. in illo loco vocauit vitam æternam ſimul gratiam & mercedem, neutiquam vocauit gratiam prout eſt hereditas; ſed quia promiſsio diuina fuit gratuita, adhuc conſiderando quatenus promiſſa fuit vt præmium, quia ſimpliciter poterat à Deo non promitti. Et ita patet in verbis Concilij: *Benè operantibus proponendam eſſe vitam æternam, & vt gratiam miſericorditer promiſſam, & vt mercedem fideliter reddendam*. Ad tertium: fatendum eſt, vitam æternam prout reddendam intuitu gratiæ ſanctificantis, non habere rationem præmij ſed hereditatis: Theologi verò dum aſsignabant iuſtitiam diſtributiuam reſpectu gloriæ ſub ratione præmij: vtique non ſumebant iuſtitiam diſtributiuam in hac noua acceptione, prout ſeruat & adimplet aliud ius diſtinctum à meritis: ſed ſumebant in illa veteri acceptione, prout ſeruat æqualitatem geometricam in comparatione ipſorum hominum inter ſe, accipientium condignum præmium: itaque mirum non eſt, ſi hæc noua acceptio non reſpiciat gloriam vt præmium, ſed vt hereditatem.

SECT. DECIMA QVARTA.

Quæ & qualia eſſe debeant opera hominis vt ſint meritoria apud Deum.

HActenus ferè non niſi de præmio tanquam obiecto meriti, ac de remuneratione ex parte Dei, à quo prę mium expectatur, tractare curauimus. Iam verò videndum ſequitur ex parte noſtra, qualia eſſe debeant opera vt ſint meritoria, quæ conditiones in operibus & in operante requirantur ad conſtituendũ meriti valorem: quod totũ per paucas quaſdam ſectiones expediemus.

Primo loco ſimul cum ſubſtantia actus occurrit conditio libertatis, ſumendo libertatem pro indifferentia qua actus poteſt exerceri & poteſt non exerceri à voluntate. Hanc verò conditionem negant recentiores Hæretici requiri ad illam ſuam qualemcumque denominationem meriti quam admittunt: ſiquidem contendunt, hominem non habere talem libertatem, ſed neceſſariò & non liberè in omnibus ſuis actibus operari. Ex Theologis verò, quidam Nominalium dixerunt, ſaltem de potentia Dei abſoluta poſſe opera hominis eſſe meritoria abſque dicta libertate: ſi videlicet Deus acceptare vellet huiuſmodi opera ad ſuam beatitudinem. Imò & de facto dicunt, Chriſtum Dominum hoc modo meruiſſe per opera ſibi præcepta, in quibus difficile putarunt ſaluare vſum libertatis; cùm Chriſtus Dominus non poſſet peccare, atque adeo non poſſet non obſeruare præcepta. *Debens eſſe libera.*

Veritas tamen certa, & apud Theologos communis, eſt: hanc cõditionem libertatis eſſe prorſus ad meritum requiſitam: idquè in omni caſu, ac etiam reſpectu potentiæ Dei abſolutæ. Et patet ipſomet lumine rationis: non enim cenſemus dignum laude, eum qui ita aliquid operatur, vt ſecus facere non poſſet: neque ergo tale opus eſt dignum præ.

præmio: ſicut neque ſi ſit in materia illicita, erit dignum vituperio & pœna. Et in vniuerſum hæc ipſa ratio eſt, quare nulla cauſa naturalis, ſed ſola cauſa libera, ſit capax meriti & demeriti: ſi ergo cauſa ex natura ſua libera, in aliquo caſu non liberè ſed neceſſariò operetur, pariter in tali opere nullum habebit meritum aut demeritum. Hoc idem ſignificauit Ariſtot. 3. Ethicor. cap. 5. Et ſatis expreſsè conſtat ex Sacra Scriptura, Ecclеſ. 31. & alibi. Traditur quoque à Sanctis Patribus, vt videre eſt apud Bellarm. lib. 5. de Iuſtificat. cap. 10.

Quantum verò ſpectat ad potentiam Dei abſolutam: negandum quidem non eſt, poſſe Deum apponere conditionem aliquā operationis non liberæ, & ſic nec etiam ſpontaneæ, ſed merè naturalis, ad beatitudinem alicui conferendam. Quia nimirum: cùm ſit abſolutiſsimus dominus, poſſet cuicumque vellet, abſque vllo prorſus merito, & abſque vlla conditione, conferre ſuam beatitudinem: poſſet ergo quoque ſi vellet apponere conditionem aliquam naturalem: non quaſi iuberet, vt homo ipſe talem conditionem adimpleret, quia iuſsio omnino refertur ad cauſam liberam; ſed quia Deus ipſe deberet ex ſe facere vt illa naturalis cōditio adimpleretur. In hoc autem euentu, opus non liberè factum, nequaquam dici deberet meritorium gloriæ. Nā æquè benè poſſet Deus ſi vellet, apponere aliā conditionem, non quidem vllius operationis exercendæ, ſed qualitatis cuiuſpiam in homine imprimendæ, ad quā homo paſsiuè ſe haberet: vbi certè homo ſuſcipiens talem qualitatem & cōditionem, non diceretur mereri beatitudinem: ſumendo inquam propriè nomen meriti, prout hic accipimus. Et ratio huius rei habetur ex antea dictis: quia ad rationem meriti non ſatis eſt acceptatio & promiſsio Dei extrinſeca, ſed requiritur valor & dignitas operis; quæ rurſus conferri non poteſt ex ſola ordinatione Dei extrinſeca, niſi opus tale ſit & taliter fiat, vt in ſe habeat valorem & dignitatem. Opus verò quod non eſt liberum, iam hoc ipſo non habet valorem hunc & dignitatem, ſicut nec alia quæcunque naturalis conditio: non ergo poſſet dici meritorium. Quòd, autē attinet ad Chriſtum Dominum proprio loco in 3. parte, cum communi Theologorum doctrina, ſaluanda erit eius libertas, etiam in operibus præceptis, cum omnibus conditionibus requiſitis ad valorem ſatisfactionis & meriti.

Secunda conditio operis ad meritum requiſita, eſt; vt actus liber, ſit moraliter honeſtus & bonus. Hoc etiam eſt per ſe manifeſtum: in ipſa enim explicatione meriti includitur bonitas actus, vt patet ex dictis ſectione prima. Neque cogitari poteſt valor operis ad pręmium abſque bonitate. Et hac ratione meritum aſſignatur vt paſſio propria & attributum intrinſecum bonitatis moralis, ex D. Thoma ſupra quæſt. 21. Sicut è contra opus malum eſt meritorium pœnæ. Sed meritum abſolutè dictum ſumitur in bonam partem, prout refertur ad præmium: in malam verò partem vocatur demeritum, & refertur ad pœnam. Si autem detur opus liberum indifferens, ideſt nec bonum nec malum moraliter, hoc ipſo nec meretur præmium nec pœnam: omnino ergo ſolus actus bonus habet meriti rationem. Debetquè actus non ſolùm eſſe bonus ex genere ſuo & obiecto, ſed etiam ſpectatis omnibus circunſtantijs, ita vt ex nulla vitietur: alioqui enim actus eſt ſimpliciter malus, atque adeo dignus pœna non præmio. At D. Tho. art. vltimo huius quęſtionis videtur admittere, quòd opus ex circunſtantia vitiatum, remuneretur à Deo temporalibus bonis. Sed vel debet intelligi, tātum quoad quandam apparentiam, nēpe quòd Deus concedat interdum tēporalia bona quibuſdam qui fecerunt opera apparenter bona, ſed per aliquam circunſtantiam vitiata, atque adeo non verè meritoria. Vel debet intelligi, quòd opus bonum remuneretur à Deo, quamuis illi admiſceatur aliquis alius actus malus: quod quidē poteſt contingere abſque eo quod vitietur illemet actus bonus. Et ſic in duobus exēplis de quibus loquitur S. Tho., benè poteſt eſſe, vt actus quo obſtetrices in Aegypto conſeruabant filios Hebræorum, eſſet ſimpli-

Debent eſſe moraliter bona.

ſimpliciter bonus: quāuis poſtea admiſcerent mendaciū, vt ſe excuſarent cum Pharaone. Et ſimiliter poteſt eſſe, vt bellum Babyloniorum contra Tyrum, fuiſſet opus bonum & iuſtum, quamuis illi admiſceretur cupiditas dominandi, ſi ſcilicet non erat hæc prima intentio, ſed ex conſequenti adiungeretur.

Debet eſſe actus interni voluntatis. Tertiò inquiri hic poſſet, an ſolus actus internus & elicitus voluntatis ſit meritorius, vel etiam actus externus & imperatus addat aliquid meriti, & mereatur aliquid plus præmij. In qua re Suarez hic lib.12. cap.11. probare & defendere conatur, quando actus imperatus eſt eiuſdem voluntatis, verè addere ſuam partem meriti, cùm habeat ſuam propriam libertatem & bonitatem. Verùm quoad hoc totum, eadem eſt ratio de merito, & in actibus malis de demerito, ac de bonitate & malitia talium actuum: de qua re proinde ſatis egimus antea quæſt.20.

Quartò, aliqui vlteriùs voluerunt, ad rationem meriti requiri quandam aliam ordinationem boni operis ad Deum. Cum enim meritum dicat ordinem ad remunerantem, niſi opus ordinetur ad Deum, non poterit eſſe meritorium apud Deum. Sed verum quidem eſt, requiri ordinationem operis ad Deum: tamen hoc ipſo quod opus eſt moraliter bonum, habet ſufficientem ordinationem ad Deum tanquam ad vltimum finem, & tanquam ad ſupremum Principem totius vniuerſitatis hominum, vt ſupra ſect.3. ex D.Tho. explicauimus.

Non oportet vt ſint ab obligatione ſoluta. Quintò inſuper indicauit Dionyſius Ciſtercienſis in 3. quæſt.2.art.3. & q.3. art.2., requiri ad meritum, vt opus ſit voluntarium & ſupererogationis, non ſub præcepto iniunctū. Quia alioqui dū quis ex obligatione tenetur aliquod opus facere, faciendo ſatisfaciet quidē huiuſmodi obligationi, ſed non poterit vlteriorem mercedem repoſcere. Et fauet illud Lucæ 17. *Cùm feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis, dicite ſerui inutiles ſumus, quod debuimus facere fecimus*: ſi enim homo per obſeruantiam mandatorum mereatur ſibi aliud præmium, & præcipuè gloriam, non poteſt ſeruus inutilis appellari. Attamen omnino certum eſt, non requiri hanc conditionem ad rationem meriti, ſed verè illa etiam opera quæ facimus ex obligatione: & quæ cadunt ſub præcepto, eſſe meritoria apud Deum. Colligitur ex plurimis Scripturæ locis, in quibus obſeruationi mandatorum promittitur merces gloriæ. Et ex Trident. ſeſſ 6 cap. 6, vbi dicitur: *Nihil ipſis iuſtificatis amplius deeſſe credendum eſt, quominùs planè illis quidem operibus quæ in Deo ſunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo tempore conſequendā verè promeruiſſe cenſeantur*. Quibus verbis ſatis expreſſum eſt, eadem opera quibus homo diuinæ legi ſatisfacit, vtique obſeruando præcepta, eſſe meritoria vitæ æternæ. Idemquè habetur canone 26. Et hic eſt communis Theologorum & omnium Catholicorum ſenſus. Vnde rectè S.Thō. hic art.1. ad 1. notauit, quòd dū homo facit id quod debet, adhuc meretur, & ita actum ipſum reſtitutionis quo quis reddit alteri debitum, eſſe verè meritorium. Ratione quoque ſuadetur: quia ſine dubio qui facit quod præcepto tenetur, eſt laude dignus, & iure laudatur: ergo ſic eſt præmio dignus, & iure remunerantur. Atque ex dictis ſupra ſect 11. opera bona in ſe habent valorem & condignitatem in ordine ad retributionem: quòd ſi homo teneatur ex obligatione talia opera facere; inde ad ſummum fit, vt poſſet quidem Deus exigere hæc opera ſolo titulo noſtræ obligationis, abſque ordinatione & promiſsione alterius mercedis: ſed tamen reuera ac de facto Deus acceptat hæc opera, non ſolo titulo noſtræ obligationis, ſed etiam titulo meriti ad retribuendam mercedē: verè ergo huiuſmodi opera ſunt meritoria, & expectant mercedem ipſis retribuendam.

Qu... bon... cien... deb... c ũ... ... lis Et per hoc iam ſatis patet ad rationem dubitandi in oppoſitum. Ad illum verò Lucæ locum, variæ expoſitiones adhiberi ſolent. Aliqui enim dicunt, hominem eſſe ſeruum inutilem, quia non affert vtilitatem & emolumentum Deo cui ſeruit, licèt afferat ſibi ipſi. Sed hoc parum conſonat verbis textus, in quibus ratio illa redditur, *Quod debuimus facere fecimus*. Dicunt alii, homi-

nem

nem adhuc eſſe inutilem, quoniam obſeruando præcepta, nihil quaſi ſponte Deo dederit, ſed tantùm ea quæ iure principis ex præcepto Deus ab eo exigebat. Sed tamen aliquid amplius videtur voluiſſe ibi Chriſtus Dominus: cùm adducat exemplum in humanis, domini iubentis ac ſerui exequentis, dicens, *Nunquid dominus gratiam habet ſeruo illi quia fecit quæ ei imperauerat? Non puto*: & ſtatim explicat, *Sic & vos cùm feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis &c.* Meliùs ergo explicabitur hic locus & doctrina tradita: quod nimirum, quantum eſt ex parte noſtra, ſi conſideremus obligationem qua tenemur obſeruare diuina mandata, non poſſemus iure exigere a Deo aliam mercedẽ, nempe iuxta dictam ſimilitudinem ſerui reſpectu domini in humanis: ſed tamen benè ſtat, quòd quantum eſt ex parte Dei, ſtante acceptatione & promiſſione eius, verè mereamur præmium.

Ad quod magis illuſtrandum obſeruari poteſt, Chriſtum, cùm dixiſſet in exemplo illo domini & ſerui inter homines, non reddi gratiam ſeruo qui domini iuſſa impleuerit, poſtea non ſimili modo loqui de homine reſpectu Dei: ſed tantùm admonuit diſcipulos, *Vos dicite ſerui inutiles ſumus:* hoc eſt quòd nos quidem quantũ eſt ex parte noſtra, & ex rigore noſtrum operum noſtręquè obligationis, reputare debemus nos ipſos vt ſeruos inutiles; licèt reuera quantum eſt ex parte Dei, ratione acceptationis & promiſſionis diuinæ, verè & propriè beatitudinem mereamur. Et fortaſſe hac etiam ratione Chriſtus hoc loco dixit, vos dicite, vos vocate vos ipſos ſeruos inutiles. Ipſe tamen Deus, non ſolùm non dicturus aut vocaturus eſt ſeruos inutiles, ſed potiùs ſeruos bonos & fideles, dignos intrare in gaudium Domini ſui, Matth. 25. Imò non ſeruos ſed amicos, *Vos amici mei eſtis, Iam non dicam vos ſeruos ſed amicos*, Ioann. 6. Non ita quidem quaſi noſtra cognitio debeat diuerſificari à diuina veritate & cognitione: ſed quia nos debemus magis cogitare & fateri deficientiam quæ eſt ex parte noſtra, vt humiliemur & recognoſcamus diuinam beneficientiam: ſed ex alia parte nos ipſi recognoſcimus & expectamus mercedẽ pro talibus operibus nobis à Deo promiſſam.

SECT. DECIMA QVINTA.

Quæ aliæ conditiones ex parte noſtrorum operum requirantur ad promerendam retributionem ſupernaturalem; præſertim gloriam.

PRæter dictas conditiones requiſitas ad merendam ſimpliciter apud Deum qualemcumque retributionem, videndum adhuc ſequitur, ſi quæ aliæ inſuper requirantur ad promerendam retributionem ordinis ſupernaturalis, & ſpecialiter ipſam gloriam & vitam æternam, quæ eſt vltimus finis noſtrorum meritorum.

Prima ſententia. Quidam Theologi nullam aliam conditionem requirunt ex parte operis, tũ ad meritum reſpectu retributionis ſupernaturalis intra ordinem gratiæ, qualis eſt vocatio & illuſtratio fidei, omneque aliud ſupernaturale auxilium, & gratia ipſa habitualis; tum etiam ſpecialiter ad meritum cõdignum & perfectum reſpectu vitæ æternæ. Dicunt ex parte operis: quia alioqui non negant, ſed vltrò ſupponunt, requiri ex parte hominis operantis ſtatum iuſtificationis ad promerendam de condigno gloriam, de qua re re agemus ſect. ſequenti. Itaque iuxta hanc ſententiam, omnia opera bona moraliter, licèt ſint purè naturalia, & abſque alia ordinatione ad Deum, ſunt meritoria dicto modo: & dum exercentur quidem ab homine non iuſto, mereantur ſaltem de congruo alia dona gratiæ ordinis ſupernaturalis: dum verò exercentur ab homine iuſto, mereantur propriè de condigno gloriam & augumentum quoque gratiæ ſanctificantis. Ita ſentiunt Medina hac quæſt. art. 4. & ſupra quæſt. 18. art. 9., Sotus lib. 3. de Natura & grat. cap. 4., & quidam alij, fatentes talia bona opera poſſe fieri abſque alio ſuperiori auxilio gratiæ, & dicentes ſufficere ſtatum gratiæ habitualis ad veriſi-

tificandam doctrinam catholicam de neceſsitate gratiæ ad meritũ vitæ æternæ. Item talia opera ſufficere ad meritum, defendit Vaſq. diſp.189. & ex profeſſo diſp.217., contendit tamen non fieri abſque peculiari auxilio gratiæ actualis per Chriſtum, quod quidem auxilium conſtituit in bona & pia cogitatione morali, licèt ordinis naturalis. Fundamentum huius ſententiæ eſt: quia in ſacra Scriptura promittitur vita æterna omnibus bonis operibus, & expreſsè etiam ac in ſpeciali operibus virtutum moralium, vtpote actibus miſericordiæ erga proximum, non requiſita vel appoſita alia conditione: ergo non debet addi alia conditio. Imò Chriſtus ipſe Matth.25. enarrans formam extremi iudicij, ſingulariter profert ſententiam beatitudinis pro operibus miſericordiæ. Et ad denotandum, quòd in ijs operibus non requirebatur alia conditio vel ordinatio ad Deum, videtur introducere illam admirationem iuſtorum, *Domine quando te vidimus eſurientem &c.* Nec ipſe reſpondebit, quia pauiſtis pauperem ex dilectione Dei, ſed ſolùm dicet, *Quod vni ex minimis meis feciſtis mihi feciſtis.* Sic etiam Sancti abſolutè adhortantur ad omnia virtutum opera, per ſe & propter propriam eorum honeſtatem, iiſquè proponunt mercedem promiſſam gloriæ.

Secũda ſententia. Ex aduerſo plures ſunt qui volunt, ad meritum præcipuè vitæ æternę requiri, vt opus bonum ab ipſa charitate procedat, & alioqui ſiſtendo intra ordinem aliarum virtutum, non ſufficere ad meritum. Et Bagnes quidem 2.2.q.24. art.6. requirit actum formalem charitatis, illi ſoli tribuens rationem meriti reſpectu beatitudinis eſſentialis. Et indicant D. Thomas hìc art.4. in corp. & ad 3., & 1. par. quæſt.95. art.4., & D. Bonau. in 2. diſt.40. art.2. quæſt.3. Durandus verò in 2.d.40. quæſt.2. & in 3.diſt.23. quæſt.8., & Palud. ead. diſt. quęſt 4, ſupponunt, actus etiam aliarum virtutum habere rationem meriti; ſed videntur requirere, vt formaliter & actualiter imperentur à charitate. Gabriel autem in 2. diſt.41. art.3. dub.2., Zumel hac quæſt. art.4. diſp.1., Bellarminus lib. 5. de Iuſtif. cap.15., & Lorca hìc diſp.48. de gratia, requirunt etiam imperium charitatis, ſed dicunt ſufficere imperium virtuale: eo nempe modo, quo in Sacramentis dicitur ſufficere intentio virtualis, etiam ſi non adſit formalis & actualis Et Lorca admittit ſolũ meritum de congruo in operibus moralibus abſque hoc imperio charitatis. Capreol. demũ in 2.d.41.q.1.art.1.concl.2., Caiet. ſupra q.21. art.3. & q.100. art. 10., Valent. hac quæſt. de Merito puncto 3., ſignificant, ſufficere qualemcumque ordinationem charitatis, nempe per actum quo ab initio homo ordinauerit omnia ſua opera ad Deum, ſiue quo adimpleuerit præceptum charitatis. Fundamentum quoque huius ſententiæ eſt: quia in Sacra Scriptura ſingulariter videtur promiſſa beatitudo charitati & dilectioni erga Deum. Sic ipſe Chriſtus Ioann.14. dixit, *Si quis diligit me manifeſtabo ei me ipſum.* Et Paulus 1. Cor.2. *Quæ præparauit Deus diligentibus ſe.* Et Iacobus cap.1. *Quam repromiſit Deus diligentibus ſe.* Imò 1. Cor.13. videtur Apoſtolus omnia alia virtutum opera excludere, dicens nihil prodeſſe ſine charitate: ergo ad ſummum per imperium & ordinationem ipſius charitatis poterunt participare meriti rationem. Interdum etiam dicitur, opera bona debere fieri propter Deum, aut in nomine Chriſti: quod in idem redit. Et ſimiliter loquuti ſunt Sancti, ac præſertim D. Auguſtinus dicendo etiam & explicando, non valere noſtra opera, non poſſe à nobis fieri opera placita Deo, niſi ex fide & dilectione, ſiue ex fide per dilectionem operante, & ſimilia.

Dicò primò. Non ſufficit opus purè moraliter bonum ad merẽdum apud Deum, nec inquam gloriam, nec quamcunque retributionem ordinis ſupernaturalis: item nec de condigno, nec de congruo. Hæc concluſio, rebus benè perſpectis, videtur ſatis certa. Et probatur primò ex antea dictis: quia non poteſt homo mereri aut vitam æternã, aut quodcumque aliud donum ſpectans ad eundem ordinem vitæ æternæ, abſque peculiari auxilio gratiæ per Chriſtum, vt iam oſtenſum fuit q. 109. *Non ſufficiunt opera purè moraliter bona.*

Sed

Sed ex alia parte poteſt homo abſque huiuſmodi auxilio facere aliqua opera purè moraliter bona, vt ead. quæſt. probauimus. Ergo planè hæc opera non ſufficiunt ad meritum vitæ æternæ, nec cuiuſcunque doni ordinis ſupernaturalis. Neque ſatis eſt gratia iuſtificans quæ reperitur in anima iuſti facientis hæc opera. Etenim, hoc ipſum ibi oſtẽſum eſt, ſcilicet præter hanc gratiam requiri alia actualia auxilia per Chriſtum, ad facienda opera meritoria; & hominem ipſum iuſtum adhuc indigere his auxilijs; & non ſatisfieri pro neceſſitate gratiæ contra Pelagium per ſolã gratiam iuſtificantem, ſed vlteriùs debere concedi auxiliantem, non ſolùm ad conſequendam ipſam iuſtificantem, ſed etiam in homine iuſto ad promerẽdam deinceps gloriam. Et rurſus ſatis non eſt illud auxilium quod Vaſq. aſſignauit ad opera purè moralia: quia nec Theologi qui dicebant poſſe fieri hæc opera abſque peculiari auxilio, nec etiã Hæretici qui negabant neceſſitatẽ gratiæ, intendebant negare tale genus auxilij ordinis naturalis, conſiſtens in pia cogitatione ſuboriente ex ipſo curſu rerum externarum: neque de hoc genere auxilij fuit olim controuerſia inter D. Auguſt. & Pelagium, vt ex alijs locis modò ſupponimus Concludendum ergo eſt, non ſufficere opera purè moralia ad meritum vitæ æternæ.

Secundò. Hac ipſa ratione, iam 1. par. quæſt. 23. ſect. 11. & 12. ſtatuimus, nullum dari noſtrum meritum, nec diſpoſitionem per opera moraliter bona, ad obtinenda à Deo alia dona gratiæ, illuſtrationes & vocationes, quas ſupponimus eſſe ordinis ſupernaturalis, quantumuis opera moraliter bona dicerentur fieri ex quopiam auxilio ordinis naturalis: ergo multò minùs dici poſſunt talia opera ſic facta, eſſe meritoria vitæ æternæ. Et ea quæ ibi adducta ſunt, loquendo de merito reſpectu primæ gratiæ, à fortiori id probant loquendo de merito reſpectu gloriæ.

Tertiò. Ratio à priori huius rei eſt: quia vita æterna de qua loquimur, & ad quam homo de facto ex diuina benignitate eleuatus eſt, eſt vltimus noſter finis & merces prorſus ſupernaturalis: at media debent eſſe proportionata fini, & merita præmio, alioqui non poſſunt habere condignitatem & valorem cõuenientem: igitur opera purè moralia, ſcilicet conſiſtentia intra ordinem naturalem, prorſus non habent meriti valorem in ordine ad vitam æternam, & ſic etiam in ordine ad quodcumque donum ordinis ſupernaturalis. Et quidem hoc ipſum eſt fundamentum à priori, quare ad meritum vitæ æternæ & vlterioris gratiæ dicatur requiri auxilium gratiæ, vt patet apud D. Tho. ſupra quæſt. 109. art. 5. & 6., alioſquè Theologos communiter. Atqui hoc fundamentum vtique non probat, requiri tantùm habitum gratiæ iuſtificantis, vel auxilium aliquod ordinis naturalis: ſed per ſe probat, opera meritoria debere eſſe ordinis diuini & ſupernaturalis, & ſic indigere auxilio proportionato. Itaque ex eodem ipſo fundamento, non ſufficiunt opera purè moralia ad meritum vitæ æternæ, nec ad meritum alterius gratiæ habentis vim ad conſequutionem vitæ æternæ.

Quartò. Similiter non alia erat fundamentalis ratio ad conſtituẽdas virtutes habituales infuſas, id eſt ordinis ſupernaturalis, præter virtutes acquiſitas niſi quia per virtutes acquiſitas ſufficienter quidem ordinabatur homo ad finem & beatitudinem naturalem; cui opera naturalia proportionata ſunt; non ſufficiebant autem ad finem & beatitudinem ſupernaturalem: ideoquè, cùm de facto homo eleuatus ſit ad talem beatitudinem ſupernaturalem, indigebat quoque alijs virtutibus eiuſdem ordinis, quæ debebant infundi à Deo ſupra naturæ ordinem. Planè ergo opera bona purè moralia correſpondentia virtutibus acquiſitis, non habent ſufficientem valorem vt mereantur vitam æternam; ſed requiritur aliqua alia conditio qua pertineant ad virtutes infuſas, ſintquè proportionata ad talem beatitudinem. Atque hæc ipſa eſt ratio, qua S. Tho. ſupra quæſt. 63. art. 3. probauit dari in nobis virtutes infuſas.

Quintò. Hinc vlteriùs ſequitur, quòd etiam ſi quædam opera purè moralia fiant ex peculiari auxilio gratiæ, tamen ordinis naturalis, vtpote præcisè ratio-

ne difficultatis talium operum, vel ſi ex ſuperabundantia detur tale auxilium; adhuc inquam huiuſmodi opera non habent valorem in ordine ad vitam æternam, aut aliam quãcunque retributionem ordinis ſupernaturalis: ſiquidẽ adhuc ſiſtunt intra ordinem naturæ, &c. in ſua improportione relinquuntur Neque verò ſumunt valorem ex illo auxilio: etenim gratia auxilians non alio modo dat valorem operi, niſi quia facit vt exerceatur actus habens in ſe intrinſecè proportionem & valorem, qualis non eſt niſi actus ſupernaturalis, qui non fit niſi ex auxilio ſupernaturali. Atque nec etiam de congruo, vel per modum diſpoſitionis, quæcumque opera purè moralia, habent valorem ad vllum præmium vel donum ordinis ſupernaturalis, obtinendum ſeu impetrãdum, vt ſatis tractauimus illo loco primæ partis circa diuinam prædeſtinationem reſpectu gratiæ: multo minùs autem cogitari debet meritum de congruo reſpectu gloriæ, quæ vtique non datur ob merita niſi condigna.

Nõ requiruntur ſoli opera procedẽtia ex charitate.

Dico ſecundò. Ad promerendam retributionem ſupernaturalẽ apud Deũ, etiam ipſam gloriam de condigno, non requiritur vt opus bonum propriè loquendo vel formaliter vel imperatiuè ſeu virtualiter à charitate procedat. Hæc concluſio iuncta cum ſequenti, eſt iam ſatis frequens. Et probatur primò illis Scripturæ locis, in quibus non ſolùm charitati, ſed omnibus virtutum operibus, & obſeruationi diuinorum mandatorum, promittitur merces vitę æternæ. Et quamuis requiratur in homine ſtatus charitatis, id eſt vt ſit in ſtatu gratiæ, vt ſit iuſtus coram Deo: tamen non per hoc requiritur, vt ipſa opera ſint præciſè opera charitatis, vel à charitate procedant. Et hoc ipſum ſatis expreſſit Concilium Tridentinum, ſeſſ. 6., dum amplè docuit, bona opera facta in ſtatu gratiæ ex auxilio Dei, eſſe meritoria gloriæ, & declarauit nihil ijs deeſſe: nec limitauit meritum ad ſolos actus charitatis, vel imperatos à charitate, ſeu ex ipſa charitate procedentes.

Secundò. Alioqui plurima iuſtorum opera, tum in obſeruatione mandatorum, tum in alijs virtutum exercitijs, fraudarentur mercede gloriæ. Etenim, excepto ipſo præcepto charitatis, de reliquo non tenemur operari ex charitate ſeu ex imperio charitatis. Nec etiam ipſi iuſti ſoliciti ſunt ſic operari, niſi ſtudio maioris perfectionis. Et præſertim homines vulgares, qui nihil audierunt aut cogitarunt de tali conditione, vt plurimum in ſuis operibus, licèt bonis & rectis, carerent mercede gloriæ & augmento gratiæ: quod patet eſſe contra communem fidelium exiſtimationem & ſenſum.

Tertiò. Suſtineri vtique non poteſt, ſolos actus formaliter elicitos à charitate, eſſe meritorios: quia ſic planè omnes aliæ virtutes redderentur per ſe inutiles ad meritum. Si autem actus etiam imperati à charitate, & virtualiter ſolùm ab ea procedentes, ſunt meritorij: tunc vel participant ſolùm eandem ipſam meriti rationem quæ erat in actu charitatis imperante. Et hoc redit in idem incõueniens: & ſe habebunt ſicut opera purè externa. Vel habent etiam & addunt alium proprium gradũ meriti. Et ſic, cùm illum habeant ex propria & intrinſeca bonitate, habebũt quandocunque fiant cum tali bonitate in ſuo genere, quamuis non fiant ex actuali ſeu virtuali imperio charitatis. Et multò magis illi qui dicunt ſufficere, quòd homo aliquando ordinauerit ſua opera ad Deum, ſiue adimpleuerit præceptum charitatis, reuera recedunt ab illa opinione: quia non per hoc deinceps operatur homo ex charitate, nec toto tempore ſequenti illa ordinatio & dilectio mouet vel influit in opera ſequentia, aut illis tribuit honeſtatẽ & valorem charitatis, ſed potiùs ſe habet ſicut intentio quæ dicitur habitualis, & in alijs rebus dicitur non ſufficere. Atque adeo is dicendi modus, cùm concedat meritũ bonis operibus non factis de pręſenti ex imperio charitatis, magna ex parte conuenit cũ noſtra concluſione. Et ita euadit ſuperiora inconuenientia: quia regulariter iuſti fecerunt aliquando talem actum ordinationis ad Deũ, & adimpleuerunt præceptum charitatis, vnde omnia eorum bona opera erunt meritoria. Sed

tamen

tamen dici non debet, quòd rationem meriti ſumant ex illa antecedenti ordinatione & dilectione, ſed quòd habeāt in ſe ex ſua intrinſeca bonitate. Et etiā ſi quis in infancia baptizatus & iuſtificatus, incipiat poſtea exercere aliqua bona opera, antequam adſtringatur ſiue cognoſcat ſe adſtringi præcepto dilectionis Dei & ordinationis ad Deum, adhuc alia opera erunt meritoria ex ſua bonitate & gratia habituali. Et eo magis ſi adultus iuſtificetur per Sacramentum cum ſola attritione, merebitur quoque deinceps per ſua opera bona, antequā exerceat & obligetur exercere alium actum perfectæ dilectionis.

Quartò demum. Poſſunt actus aliarum virtutum eſſe verè ſupernaturales, etiam ſi non imperentur à charitate: ergo erunt verè meritorij gloriæ & aliorum donorum ordinis ſupernaturalis. Patet antecedens: quia idcirco dantur virtutes infuſæ, non ſolùm inquam fides & ſpes quæ ſunt theologicæ, ſed etiam aliæ quæ dicuntur morales: dātur enim virtutes infuſæ quę ſunt ordinis ſupernaturalis propter actus ſuos ſupernaturales. Itaque poſſunt & ſolent exerceri tales actus, ex motiuo proprio & intrinſeco, & in genere propriæ honeſtatis, præſcindendo à quocumque alio imperio charitatis: ſicut poſſunt & ſolent exerceri actus virtutum acquiſitarū ex proprio motiuo abſque imperio charitatis acquiſitæ. Patet deinde cōſequētia: quia iā tales actus sūt proportionati ad retributionem quę ſit eiuſdē ordinis ſupernaturalis; & dum fiunt ab homine iuſto, ſunt proportionati ad ipſam gloriam; fiuntquè ex ſpeciali auxilio gratiæ: ergo ſunt verè meritorij gloriæ. Et certè omnes actus virtutum acquiſitarum haberent ſufficientem ordinem ad beatitudinem naturalē: ergo & actus virtutum infuſarum habēt ſufficientem ordinem ad beatitudinem ſupernaturalem. Et ſicut antea dicebamus, actus noſtros hoc ipſo quòd boni ſunt, referri ad Deum vt vltimum finē & ſupremum principem ac remuneratorem: ita actus qui ſunt boni & ſupernaturales, hoc ipſo referuntur ad Deum vt vltimum finem ſupernaturalem, & auctorem remunerationis ſupernaturalis, præſertim ipſius gloriæ.

Dico tertiò. Ad rationem meriti requiritur ac ſufficit, vt actus boni ſint in ſuo gradu ordinis ſupernaturalis. Hæc concluſio ſequitur apertè ex dictis. Nō enim ſufficiebant actus boni purè morales & naturales: nō requiritur vt fiant ex imperio charitatis; poſſuntquè eſſe ordinis ſupernaturalis abſque tali imperio, & vt ſic ſunt planè proportionati ad mercedem eiuſdem ordinis: ergo ſic rectè aſsignatur quicquid requiritur & ſufficit ad rationem meriti. Sic ſaluatur indigentia et neceſſitas diuini auxilij ſpecialis ad opera meritoria, & amplitudo omnium virtutum ad obtinendam mercedem gloriæ: quæ ambo habentur ex doctrina Scripturæ & Sanctorum. Imò hæc conditio ſupernaturalitatis per ſe requiritur etiam in ipſis actibus charitatis. Alioqui enim datur actus dilectionis Dei ordinis naturalis, & hic actus nō eſt meritorius gloriæ vel vllius doni ſupernaturalis. Quare etiam actus aliarum virtutum potuiſſent fieri ex imperio talis dilectionis naturalis, & tunc non erunt meritorij gloriæ. Itaque non ex eo quòd fiant vel imperentur à charitate, ſed eo quòd ſint ordinis ſupernaturalis, fit vt actus virtutum mereantur mercedem ſupernaturalem, ac ſpecialiter gloriam.

Sufficiunt ac requirūtur opera ſupernaturalia.

At verò Suarez lib. 12. de Grat. c. 10., Monteſin. diſp 36. quæſt. 2., & Granad. tract. 11. quæſt. 4., aſſerunt, non requiri vt actus virtutum moralium, ſint per ſe virtutum infuſarū & intrinſecè ſupernaturales: ſed actus etiam acquiſitarum virtutum, qui in ſe intrinſecè ſint ordinis naturalis, poſſe extrinſecè fieri ex motiuo ſupernaturali, ſiue ob finem ſupernaturalem, etiam ſi non imperentur ex charitate; talemquè ordinationem extrinſecam ſufficere ad meritum; quia vt ſic tales actus fiunt ex auxilio ſpeciali, & ex ſpiritu fidei, & habent ſufficiētem proportionem ad beatitudinem ſupernaturalē, atque ita participant omnes conditiones ad meritum requiſitas. Sed tamen potiùs videtur, quòd hoc ipſo actus virtutum moralium taliter facti, erunt quoque in ſe intrinſecè ſupernaturales, & procedentes a ſuis virtuti-

Debent eſſe intrinſecè ſupernaturalia.

tutibus infuſis, & non merè ab acquiſitis. Dum enim fiunt ex auxilio ſpeciali, & ex ſpiritu fidei, dici debent in ſe intrinſecè ſupernaturales,& non ſolùm denominari tales ex motiuo & fine extrinſeco. Atquè dum dicuntur fieri ex tali fine et motiuo, ſupponuntur imperari ab aliqua alia virtute infuſa, licèt non ab ipſa charitate, ſed videlicet à ſpe, aut religione,aut pœnitentia: dum nempe aſſumitur v.g.actus abſtinentię, vel ex fine et motiuo obtinendi gloriā quam ſperamus, vel exhibendi cultum Deo et Sanctis, vel ad ſatisfaciendum pro peccatis. Alioqui ſi dicerentur imperari a ſpe ſolùm acquiſita vel alia huiuſmodi virtute, vtique non eſſent meritorij, ſicut diximus ſi imperretur à dilectione ipſa acquiſita, quia nimirum adhuc ſiſterent intra ordinem naturæ. At dum tales actus, v. g. abſtinentiæ, eleemoſinæ, & ſimiles, imperantur à virtute infuſa, pariter dici debent immediatè elici à ſuis virtutibus moralibus infuſis. Stante enim quòd eliciuntur à ſuis virtutibus moralibus, ex imperio tamen alterius virtutis ſuperioris, atque adeo ſtante quòd verè habeant ſuam honeſtatem intrinſecā in proprio genere, & non ſint tranſlati ad ſolam honeſtatem virtutis ſuperioris imperantis, de ijs enim actibus eſt hic ſermo: ſic inquam dum imperantur à virtute infuſa ſuperiori, dici quoque debent elici à ſua virtute infuſa morali: quia nempe ſupponimus, intra idem genus cuiuſcūque honeſtatis moralis, & circa idem intrinſecum obiectum, dari virtutem infuſam, & ex tali virtute exerceri actū intrinſecè ſupernaturalem. Loquimur enim de actibus internis & elicitis talium virtutum Vnde fruſtra Monteſin. opponit exempla actuum ſtudendi & vegetandi,qui ſunt naturales & poſſunt ordinari ad finem ſupernaturalem. Etenim ſunt actus merè externi & imperati à voluntate: & ſic nō ſolùm hi,ſed omnes alij actus externi, ſunt naturales. At voluntas ſtudendi & exercendi alia virtutum opera, quæ ſit actus elicitus virtutis moralis,optimè poteſt eſſe in ſe ſupernaturalis,ſicut ſua virtus eſt virtus infuſa: & ſimul poteſt exerceri ex motiuo & imperio charitatis aut alterius ſuperioris virtutis moralis, vt ſupponimus in caſu de quo loquimur.

Ex his autem ferè ſatisfactum remanet ad fundamentum vtriuſque ſententiæ antea relatæ. Etenim ad fundamētum primæ vltrò fatemur & aſſerimus, non ſolùm charitati erga Deum & actibus ex illa factis, ſed omnibus prorſus virtutibus & earū operibus, promiſſam eſſe ac reddendā eſſe mercedē glorię. Hoc tamen non tollit hanc conditionem, quòd talia opera ſint ordinis ſupernaturalis,& ex ſuis virtutibus infuſis intra idem genus ſuum, ſicut eſſe poſſunt per ſe & pręciſo alio imperio charitatis. Et hoc ipſum habetur ex eadē Sacra Scriptura, dum docet, non poſſe fieri opera meritoria abſque ſpeciali gratia & influxu diuino per Chriſtum. Hoc etiam expreſſum fuit à Concil. Trident.,ſimul ac docuit, omnia iuſtorū opera eſſe meritoria, præſertim cap.16. ſeſſionis ſextæ: *Cùm enim ille ipſe Chriſtus Ieſus, tamquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipſos iuſtificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona ipſorum opera ſemper antecedit & comitatur & ſubſequitur, & ſine qua nullo pacto Deo grata & meritoria eſſe poſſent, nihil ipſis iuſtificatis amplius deeſſe credendum eſt, quominùs planè illis quidem operibus quæ in Deo ſunt facta, vitā æternam verè promeruiſſe cenſeantur.* Vbi planè in ipſis iuſtificatis requirit aliam auxiliantem gratiam, vt eorum opera ſint meritoria, & ijs operibus declarat nihil deeſſe ad meritum. Et ſimiliter Sancti quando commendant omnia virtutum opera propter mercedem gloriæ, ſimul docent, talia opera quæ ſint meritoria,non poſſe fieri abſque ſpeciali dono diuinæ gratiæ, atque adeo eſſe ſupra noſtræ naturæ vires, eſſe ordinis cuiuſdam diuini & ſupernaturalis.

Soluitur fundamētum primæ ſententiæ.

Ad fundamentum ſecundæ ſententię. Interdum ſumitur dilectio Dei pro obſeruantia omnium mandatorū, vt dixit Chriſtus: *Qui habet mādata mea & ſeruat ea, ille eſt qui diligit me:* & ſic vtique ſolis & omnibus obſeruatoribus diuinorum præceptorum promittitur merces gloriæ: ſed non per hoc oportet, vt omnia talia opera fiant ſpecialiter ex motiuo charitatis prout eſt virtus ſpecialis

Soluitur fundamētum ſecūdæ ſententiæ.

cialis: nec excluduntur talia opera ſupererogationis,cuiuſcũque virtutis ſint. Interdum etiam inculcatur præceptum ipſum ſpeciale dilectionis& charitatis, tamquam primum & præcipuum,;& cũ quo ſine dubio coniungitur obſeruatio omnium aliorum mandatorum: & ſic nõ niſi diligentibus Deũ & habentibus charitatem, debetur gloria, & proſunt alia opera bona; ſed tamen ob alia etiã opera bona ſecundùm proprium & intrinſecum valorẽ dabitur merces gloriæ. Rurſus interdum denotatur,opera bona debere eſſe ordinis ſupernaturalis,& debere eſſe facta ex ſpeciali auxilio Dei per Chriſtũ, vt ita per ſe dicantur fieri in nomine Chriſti & propter Deum, dicantur ſpectare ad ordinem fidei & charitatis, vnde inchoatur & perficitur ordo ſupernaturalis. Et per fidem ac dilectionem ſignificatur cogitatio ordinis ſupernaturalis in intellectu,& auxilium eiuſdem ordinis in voluntate, ad hoc vt opera bona fiant ſicut oportet, vt ſint grata Deo, & valeant ad ſalutem, ſicut in alijs etiam locis explicauimus. Interdum denique ſpecialiter denotatur ſtatus iuſtificationis per charitatem & gratiam habitualem in homine operante: quoniam reuera non ſufficit quicquid dictum eſt ex parte ipſorum operum, niſi præcipuè adſit hæc conditio ex parte operantis, vt homo ſit in ſtatu gratiæ, ad hoc vt eius opera ſint meritoria de condigno gloriæ. Imò maximè ex ipſa gratia iuſtificante deriuatur formaliter hæc condignitas in opera bona. De qua conditione ſeparatim agendũ eſt ſect. ſequenti.

SECTIO DECIMASEXTA.

Quæ Conditiones ex parte hominis operantis requirantur ad meritum.

Ex parte hominis duæ occurrunt conditiones ad meritum requiſitæ, quæ communiter à Theologis aſſignatur. Prima eſt, vt homo ſit viator. *Non niſi homo viator, eſt capax meriti.* Ita notauit D.Thomas 3.par. quæſt.19. art.3. ad 1., & eſt res apud omnes certa. Et manifeſtè probatur primò ex Sacra Scriptura. Eccleſ.9. *Mortui nihil nouerunt ampliùs, nec habent vltra mercedem*: & paulò infra, *Quodcunque facere poteſt manus tua inſtanter operare, quia nec opus nec ratio neque ſapientia neque ſcientia ſunt apud Inferos quo tu properas*: ideſt non erunt ampliùs opera meritoria in alia vita. Et Eccleſ.18. *Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari*: quia nimirum poſt mortem non eſt ampliùs locus proficiendi in iuſtificatione & meritis. Et perſpicuè Apoſt.2.Cor.5. *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti,vt referat vnuſquiſque propria corporis, ſicut geſſit, ſiue bonum ſiue malum*: conſultò dicens, *Corporis*, quia alioqui de operibus faciendis ab anima poſt ſeparationem à corpore, non eſt reddẽda ratio.Et ad Galat 6.*Bonum facientes non deficiamus, tempore enim ſuo metemus, ergo dum tempus habemus operemur bonum*: Hoc autem tempus vtique non aliud intelligitur ab Apoſtolo, quàm tempus huius vitæ mortalis. Hæcquè eſt etiam communis exiſtimatio Sanctorum Patrum, & Eccleſiæ Doctorum, & Fidelium omnium.

Secundò, in particulari diſcurrendo per eos omnes qui ſunt extra ſtatum viæ. *Quicũque ſunt extra ſtatũ viæ, sũt expertes meriti.* Planè de Damnatis, fide conſtat, nullatanus poſſe mereri, maximè Beatitudinem, à qua penitus ſunt excluſi. De animabus verò in Purgatorio detentis, Lutherus apud Bellar. lib.2. de Purgat. cap.2. opinatus eſt, adhuc eſſe in ſtatu merendi, & poſſe etiam per peccata amittere Beatitudinem. Satis tamen certum eſt,eas ampliùs nõ poſſe mereri, vt oſtendit ibi Bellarm., qui oppoſitam ſententiam ait eſſe planè hæreticam. Probat etiam Suarez Tomo 4. in 3.par. tract. de Purgat. diſp.47. ſect 2. Idem eſt certum de animabus Patrum, quæ ante aduentum Chriſti detinebantur in Limbo, vt tractat idem Suarez Tomo 2. in 3.par.diſp.42. ſect 1. De Henoc autem & Elia poſtquam de humano commerico tranſlati fuere, quidam opinati ſunt, adhuc profeciſſe in meritis, ſed exiliter & parum mereri, eo quòd operantur abſque ea diffi-

cultate quam nos patimur ex repugnantia ſenſus & externis quoque tentationibus. Et ita contendit Viegas in Apocal cap 11. ſect. 4, & inclinat Monteſin hic diſp. 35. quæſt. 5 Verior tamen & cõmunior ſententia eſt, illos potiùs non mereri quandiu manent in tali ſtatu translationis, donec iterum reſtituãtur ad humanum conuictum, in fine mundi mortem obituri, ſed tunc quidẽ reducendos ad ſtatum merendi pro illo tempore quo denuò inter homines morabuntur: ſicut ij qui ex mortuis per miraculum ſuſcitati ſunt, dum quidem mortui erant mereri non poterant, ſed redeuntes ad hanc mortalem vitam receperunt quoque ſtatum merendi. De Beatis demum certa res eſt, ampliùs non mereri aliud gloriæ augmentum. Ex hac ergo inductione concludendum eſt, tempus merendi eſſe ſolummodò tempus huius vitæ mortalis: & hunc vocamus ſtatum viæ pro hominibus. Angelis verò, ſtatus viæ fuit tempus illud vel momentum, quod præceſſit ante eorum glorificationem vel damnationem. Ac etiam Chriſto Domino, tempus meriti & ſatisfactionis pro noſtra ſalute, aſſignatur tempus illud quo vixit in terris vita mortali. Et colligitur ex verbis eius Ioann. 9. *Me oportet operari opera eius qui miſit me, donec dies eſt, venit enim nox quando nemo poteſt operari*: nox ſcilicet mortis, quando nullus poteſt ampliùs operari ad meritum. Et quoniam anima Chriſti ab initio fuit beata per viſionem claram diuinæ eſſentiæ, inde inualuit apud Theologos communis ille loquendi modus, quo dicunt, Chriſtum fuiſſe ſimul comprehenſorem & viatorem.

Expediebat præfigi terminum viæ ad progreſſũ meriti.

Tertiò, poteſt huius rei conueniens ratio à poſteriori aſſignari: quia ſanè expediebat præfigi terminum aliquem ſub quo homo in promerenda beatitudine proficere poſſet, ne ſemper vltrò in infinitum per totam æternitatem nouum acceſſum beatitudinis conſequeretur. Congruum quoque fuit, ita diſtingui tempus pugnæ & coronę, meriti & præmij, viæ & patriæ; vt in vno quidem ſtatu poſſit homo mereri, in altero verò ſtatu parta mercede immutabiliter perfruatur. Rurſus conueniens erat, vt qui ex hac vita mortali & communi educerentur, quamuis nondum eſſent beati, tamen non poſſent ampliùs mereri: alioqui ex hac parte melioris conditionis eſſet anima, quæ ex hac vita ad Purgatorium deducta ibi noua merita cumularet; quam anima quæ ob innocentiam huius vitæ, aut ob condignam ſatisfactionem hìc exhibitam, ſtatim aſſumpta fuiſſet ad celeſtem gloriam. Præterea, ſi Henoc & Elias, & animæ Patrum in Limbo, mereri adhuc potuiſſent; ſequeretur, quòd ſingulorum eorum merita excederent merita Apoſtolorum omnium, etiam collectiuè ſumpta; & vt aliqui arguunt, etiam merita B. Virginis: ſiquidem longiſſimo tempore habuiſſent opportunitatem merendi, eorumquè opera fuiſſent quoque magni valoris, non minùs imò potiùs plus quàm ordinaria opera noſtra: quoniam licèt eſſent faciliora, tamen eſſent ſine dubio frequentiora & feruẽtiora: ſicut certè B. Virgo; quæ nulla infeſtabatur repugnantia ſenſus in operando, vtique perfectiora opera magiſquè meritoria exercebat.

Nõ ex defectu libertatis in operante.

Quartò, rationem à priori aliqui reddunt, per defectum libertatis in operando. Quæ quidem ratio ſufficiens eſt quoad dilectionem beatificam videntium Deum: quia hæc dilectio, tam quoad exercitium, quàm quoad ſpecificationẽ, eſt actus neceſſarius & nõ liber in Beatis: vnde prorſus non inducit rationem meriti. At quoad alia opera ipſorum Beatorum, & eo magis quoad opera quæ non cadunt ſub præcepto, & rurſus quoad opera aliorum qui ſunt extra ſtatum huius vitæ & viæ, ſed non ſunt adhuc beati, planè non verificatur illa ratio: tales enim operantes, verè pollent libertate in operando, inquantũ requiritur ad meritum ex hac parte.

Nec ex ſola voluntate Dei, aut ex ſola natura rei.

Quintò ergo, alij rationem aſſignant ex ſola Dei voluntate: quia videlicet noluit Deus ſua promiſſione acceptare opera quæ fiunt extra ſtatum viæ, ad meritum noui præmij. Sed Vaſq. diſp. 216. cap 4. contendit, id referendum eſſe ad naturam meriti, ſeu ad naturam ſtatus accomodati ad merendum. Quia, inquit, ſtatus meriti eſt ſtatus viæ, peregrinationis, agonis, & profectus, ſtatus

verò

verò præmij eſt ſtatus patriæ, quietis & fructus: ergo opera quæ à Beatis fiunt, non ſunt condignè meritoria vitæ æternæ, neque digna tali remuneratione: is enim ſolus debet cenſeri dignus, qui manet in ſtatu merendi, & non in ſtatu fruendi. Attamen, ſi hac ratione velis totum referre ad naturam rerum independenter ab ordinatione diuina, hæc ratio non erit ſufficiens. Tum quia opera Beatorum quantum eſt ex parte ſua, nõ ſunt minoris valoris quoad bonitatem & ſupernaturalitatem, quàm opera Viatorum. Ex parte quoquè operantis, vtique ipſi Beati non ſunt minoris dignitatis, ſed potiùs maioris, quàm Viatores iuſti; ſiquidem ſunt ſublimiori modo Deo cari atque coniuncti. Status verò Beatitudinis, licèt ſit ſtatus quietis & fruitionis quoad eum gradum quem ſinguli Beati obtinent: id tamen non tollit, quominùs poſſit eſſe ſimul ſtatus merendi ac proficiendi ad vlteriorem Beatitudinis gradum: ſicut quicumque ſuo merito conſequutus ſit certum præmium, poteſt adhuc eſſe in progreſſu promerendi aliud & aliud præmium per alia bona opera. Tum etiam, negandum non eſt, potuiſſe ſaltem de potentia abſoluta Deum ſtatuere conferre Beatis nouum Beatitudinis gradũ propter bona opera ab ipſis in ſtatu Beatitudinis exercenda, in quo caſu Beati ſuis operibus verè & propriè mererentur augmentum gloriæ apud Deum, tàm quoad valorem ſuorum operum, quàm quoad acceptationem & obligationem ex parte Dei: ergo etiam de facto & intrinſecè non deeſt valor ex parte operum. Tum inſuper, illa ratio ad ſummum procederet de ſolis Beatis, non verò de alijs animabus ſeparatis nondum ad Beatitudinem aſſumptis, & de Henoc & Elia in ſtatu tranſlationis. Quamuis enim de facto tempus merendi totùm ſit tempus huius vitæ mortalis & communis: tamen quantum eſt ex natura rei, nulla repugnantia eſſet in hoc, quòd anima per mortem ſeparata, aut quicumque homo ex communi commercio tranſlatus, adhuc ſuis operibus augmentum Beatitudinis mereretur. Sicut quoque Angelis ipſis potuiſſet Deus longius tempus viæ concedere ad merendam gloriam.

Sextò itaque, ſufficiens & adæquata ratio deſumenda eſt, coniungendo ſimul naturam rerum & ordinationem Dei: ita nempe, quòd rebus ipſis conſentaneum fuerit præfigi terminum merendi: & hunc quidem terminum pro hominibus eſſe, quandiu connaturali modo viuunt vita mortali & communi: atque ſic Deum ipſum ſtatuiſſe & ordinaſſe, non computare humana opera tanquam meritoria ad præmium, niſi pro hoc eodem ſtatu viæ. Quæ ratio conſonat doctrinæ ſuperiùs traditæ, qua adæquatam meriti rationem, tam in valore operum ex parte merentis, quàm in acceptatione ad præmium ex parte Dei remunerantis, duximus aſſignandam. *Sed ſimul ex ordinatione diuina & conuenientia rerum.*

Secunda conditio ad meritum de condigno reſpectu vitæ æternæ, requiſita ex parte operantis, eſt ſtatus gratiæ ſanctificantis, nempe vt non niſi homo iuſtus mereatur de condigno vitam æternam. Hanc conditionem negauit requiri Michael Baius, vt conſtat ex Bulla Pij Quinti. Affirmat autem S. Thomas hic art. 2., & cum illo omnes Theologi communiter. Eſtquè res ſatis certa & explorata. Probatur primò ex Sacra Scriptura. Geneſ. 4. *Reſpexit Deus ad Abel & ad munera eius.* Circa quæ verba obſeruari ſolet, priùs dici, Deum reſpexiſſe ad Abel, ideſt ad ſanctitatem & innocentiam eius, qua is erat Deo acceptus & gratus; & ideo conſequenter munera quoque eius placuiſſe Deo. Ioann. 15. Dominus dixit, *Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum.* Vbi etiam plerique intelligunt, quòd ille qui manet in Chriſto per gratiam ſanctificantem, proferat fructus bonorum operum, quæ digna ſint ac meritoria vitæ æternæ. Item Apoſtolus ad Roman. 8. *Si filij, & heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Chriſti, ſi tamen compatimur vt & conglorificemur, exiſtimo enim quòd non ſunt condigna paſſiones huius temporis ad futuram gloriam.* Vbi etiam prærequiritur filiatio adoptiua per gratiam, vt conſtituatur ius hereditarium & meritum ad gloriam. Et aliqui ſic ſpecialiter exponunt: quòd noſtræ paſſiones & ope-

Nõ niſi homo iuſtus meretur de condigno gloriam.

Ex Scriptura.

& opera, ſecundùm ſe quidem ſpectata non ſunt condignè meritoria, ſed quatenus procedunt à filijs Dei per adoptionem gratiæ, fieri condigna. Et ſic in alijs plurimis Scripturę locis, vita æterna promittitur ſolis filijs Dei, Deoquè caris per gratiam: ex quo pariter ſequitur, ſola iuſtorum opera eſſe verè meritoria vitæ æternæ. Adduci etiam poteſt illud primę Corinth. 13., vbi Apoſtolus inclamauit, opera quantumuis magna & mira ſine charitate nihil prodeſſe nihil eſſe.

Ex Concil. Tridentino. Probatur ſecundò ex Concil. Tridēt. ſeſſ. 6. cap. 16., vbi docet, *Vitam æternā proponendum eſſe, tanquam gratiam filijs Dei promiſſam, & tanquam mercedem bonis operibus reddendam*. Per quod ſignificat, hæc duo ſeiungi non poſſe, reſpectu eorum qui bonis operibus merentur vitam æternaam. Ac paulò infra determinat, *Iuſtificatorum opera eſſe meritoria vitæ æternæ*; & idem apertè declarat can 32. Item probatur auctoritate Summorum Pontificum, Pij Quinti, & Gregorij Decimitertij, in Bulla contra Baium, in qua damnatæ ſunt propoſitiones 14. 16. 18. & 19., continētes oppoſitam ſententiam illius Doctoris.

Ex impedimento peccati. Probatur tertiò manifeſta ratione. Quicunque non eſt iuſtus per gratiam ſanctificantem, vtique inquinatus eſt peccato mortali, vel ſaltem originali: vnde eſt inimicus Deo, & indignus gloria, eſt dignus æterna pœna: ergo non poteſt ſimul eſſe dignus ipſa gloria per merita bonorum operum, antequam iuſtificetur: ſiquidem tunc permanet in illo ſtatu peccati; & hoc ipſo opera eius non habent valorem condignum apud Deum ad obtinendum illud bonū, quod eſt filiorum & amicorum Dei. Imò hæc ratio tanti refert, vt quandocunque homo antea iuſtus & plenus bonis operibus ac meritis, poſtea mortaliter peccet & amittat gratiam, ſtatim cadit ab omnibus prioribus meritis, donec iterum iuſtificetur: prorſus ergo opera quæ fiunt ab homine tunc cum eſt in ſtatu peccati, non ſunt cōdignè meritoria apud Deum. Hac etiam ratione verum eſt, peccatorem non poſſe de condigno mereri gratiam iuſtificantem, vt probatum eſt ſect. ſexta: multò minùs ergo poteſt mereri gloriam.

Ex defectu valoris. Probatur quartò. Si conſideretur homo in ſtatu quodam medio, hoc eſt carens gratia, & abſque peccato, adiutus tamen & præuentus auxilijs ſupernaturalibus, quibus exercere valeat actus ſupernaturales, adhuc talis homo non poteſt condignè mereri gloriam: quia inquam valor operum, quo ſint meritoria gloriæ, intrinſecè & formaliter pendet ex eo quòd operans ſit filius & amicus Dei. Quod quidem planè deducitur ex doctrina tradita ſect. 8. & ſequentibus, ad probandum, hominem de facto mereri de condigno vitam æternam. Cùm enim hoc ſit ſummum bonum in ratione beatitudinis formalis, & ſit ſuprema quædam participatio diuinæ naturæ; opera noſtra non habēt æqualem valorem reſpectu eius, niſi quando informātur & dignificantur, ac quaſi deificantur per gratiam ſanctificantem, quæ eſt ſemen ipſius gloriæ. & inchoata quædam participatio diuinæ naturæ in ordine ad gloriam.

Ex improportione ad gloriā. Probatur quintò, rationem huius veritatis non eſſe refundendam in ſolam Dei voluntatem, vel in voluntatem Dei ſimul cum defectu operum & operantis, ſicut aliqui Theologi opinati ſunt; ſed ſufficienter & adæquatè conſiſtere in defectu ipſorum operum ſeu operantis: quia nimirum, opera talis hominis non habent valorem & proportionem æqualitatis cum vita æterna. Vnde ſicut ſi opera bona non ſint ordinis ſupernaturalis, ex hoc ipſo defectu non ſunt meritoria gloriæ, ita nec opera quæ fiunt ab homine non iuſto: ſiquidem valor meriti deſumitur ex ipſa gratia iuſtificante. Adhuc tamen Medina cum Caiet. hic art. 2. dicunt, & approbat Suarez lib. 12. cap. 14. num. 16., hanc conditionem nō eſſe neceſſariam reſpectu potentiæ Dei abſolutæ: quia, inquiunt, poſſet Deus acceptare opera facta ab homine non iuſto, ad retribuēdam ipſis vitam æternam. Sed ſi intelligant, quòd per hanc ſolam Dei acceptationem conſtitueretur propria ratio meriti: id quidem falſum eſt. Si autem intelligant, quòd poſſet Deus ſtatuere huiuſmodi opera tanquam conditionem

tionem quandam ex ſuo beneplacito ad concedendam alicui gloriam: id quidē verum eſt. Cùm enim deſit valor meriti conſurgens ex qualitate operis & dignitate operantis, non poteſt conſtitui per ſolam acceptationem extrinſecam Dei: benè tamen poteſt Deus conditionem apponere, de ſe non habentē debitum valorem, vt in ſuperioribus adnotauimus.

Sufficit tamen quacumque concomitātia gratia iuſtificantis.

Aliud tandem dubium ſupereſt, num oporteat gratiam habitualē ordine naturæ præcedere ad opus bonum, vel ſufficiat vcunque ſimul tempore & cōcomitanter adiungi. Et hoc ſpecialiter dubitatur, pro illo actu contritionis vel dilectionis Dei, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam, iuxta noſtram ſententiam qua ſupponimus, ipſum contritionis actum non procedere effectiuè ab eadem habituali gratia, nec ſupponere ordine naturæ infuſionem talis gratiæ, nec etiam ſe ipſo iuſtificare formaliter peccatorem: alioqui enim facile eſſet dicere, talem contritionem eſſe de condigno meritoriam gloriæ. Vnde nec etiam procedit hoc dubium de contritione quatenus continuata per aliquod tempus: nam prout conſequens poſt primum inſtans infuſionis gratiæ, eodem modo ſe habet, quo alia opera iuſti. Sed dubitatur ſolùm de contritione prout in primo inſtanti ordine naturæ præit infuſioni gratia, ipſaquè gratia ſuperueniente quodammodo informatur.

Andræas de Vega quæſt 6. de Iuſtif. in ſolut. noni argumenti & Lorca diſp. 49. de Grat., negant, contritionem eſſe ſic meritoriam de condigno gloriæ. Si enim non meretur de condigno gratiā iuſtificationis & remiſsionem peccatorum, quæ ſtatim homini contrito conceditur; non videtur poſſe dici mereri de condigno gloriam. Admitti tamen tutò poteſt, talem actum contritionis ſeu dilectionis Dei, qui ſit vltima diſpoſitio ad gratiam, & in eodem inſtanti ſecum afferr gratiam, fieri meritoriū de condigno gloriæ, quamuis non habeat hunc valorem meriti reſpectu ipſius gratiæ. Ita concedit D. Thomas ſupra quæſt. 112. art 2. ad 1. Et defendunt Bellarmin. lib. 5. de Iuſtificat. c. 20., Vaſq. hic diſp. 219. cap. 2., Suarez lib. 12. de Grat. cap. 28., Zumel hac quæſt. 2. 4. diſp. 5., Medina quæſt. ſuperiori art 8., Monteſinus hic diſp 36. quæſt. 5., Granad. tract. 12. diſp. 1., Conink lib. 2. de Virtutib. diſp. 8. dub. 8., & alij frequenter. Faceturquè Vaſq., id verificari, etiam ſi contritio non procedat effectiuè à gratia habituali, nec per ſe formaliter iuſtificet, ſed tantùm propter coniunctionem cum habituali gratia conſequenter a Deo infuſa.

Diſpoſitio ad gratiā per ipſammet ſit meritoria gloria.

Probatur hoc primò ex dictis: quia contritio per ſe habet bonitatem & honeſtatem ſupernaturalem ex parte operis requiſitam: & ille qui conteritur, recipit in eodem inſtanti temporis gratiam habitualem, vnde tunc verè fit iuſtus: adeſt ergo etiam dignitas requiſita ex parte operantis. Neque apparet ex aduerſo talis neceſsitas, vt gratia habitualis debeat antea præſupponi; quia potiùs ſufficiet hæc realis coniunctio, ad hoc vt contritionis actus dignificetur, ſumatquè valorem à gratia habituali cui coniungitur.

Secundò, hoc idem ex doctrina Concilij Tridentini deducitur. Verè enim talis contritionis actus cum coniūctione gratiæ ſanctificātis, eſt opus hominis iuſti: ergo iuxta declarationem Concilij ſeſſ 6. cap. 16., nihil ei deeſſe credēdum eſt, quominùs ſit actus meritorius vitæ æternæ. Imò canone 32. diſtinctè ponit, hominem mereri gloriam, & mereri augmentum gloriæ. Vbi proinde, per gloriam intelligere oportebit primum gradum gloriæ: alioqui non debuiſſet per ſe nominari gloria præter augmentum gloriæ. Quòd ſi non ſit vltima diſpoſitio ad gratiam, quæ mereatur gloriam, nunquam homo merebitur primam gloriam: quandoquidem per opera ſequentia meretur iam augmentum gloriæ.

Licèt non ſit meritoria ipſius gratia.

Tertio, hinc patet diſcrimen, quare contritio ſit condignè meritoria gloriæ, non vero habitualis gratiæ: quia nimirum, intantū habet valorem meriti cōdigni, inquantum dignificatur per coniunctionem ad ipſam gratiam: quare hæc meriti dignitas, non præcedit, ſed conſequitur formaliter ad ipſam gratiam, benè autem præcedit gloriam.

Vnde

Vnde ſicut certa gratia habitualis hominis iuſti, non intelligitur reddere talem hominem dignum eadémet gratia habituali, ſed dignum gloria; ita talis gratia non intelligitur reddere opus dignum in ratione meriti reſpectu ſui ipſius, ſed tantùm reſpectu gloriæ. Et hac eadem ratione, contritio non eſt meritoria de condigno remiſſionis culpæ: cùm enim hæc remiſſio ſit effectus formalis gratiæ habitualis, eandem ſubit rationem cum ipſa gratia: neque enim dici poteſt quis mereri effectum formalem alicuius formæ, niſi per hoc quòd mereatur ipſam formam.

Meretur eandē ſolā gloriā quæ debetur ipſi gratiæ.

Quartò addendum eſt, contritionem mereri eandem ipſam gloriam, quæ ſimul iure hereditario debetur gratiæ habituali infuſæ. Itaque ſi Deus infunderet alicui peccatori gratiam habitualem abſque alia præuia diſpoſitione, huic non deberetur minor gloria, quàm alteri cui iuxtà menſuram propriæ diſpoſitionis infuſa eſſet æqualis gratia. Quocirca, ratio meriti in præſenti caſu valet tantùm ad hoc, vt eadem ipſa gloria detur, non tanquam ſolùm hereditas reſpectu gratiæ adoptionis, ſed ſimul etiam tanquam corona reſpectu laboris & meriti. Sicut quandocunque deinceps homo iuſtus benè operans meretur augmentum gratiæ & gloriæ, idem gradus gloriæ correſpondebit, tàm operi meritorio, quàm gratiæ tunc infuſæ, duplici tamen titulo, vt dictum eſt.

Quintò, ex hoc ſequitur, eandem eſſe rationem de diſpoſitione alioqui remota, ſi Deus pro ſua voluntate in eodem inſtanti infunderet gratiā. Vel quando de facto contingit, in eodem inſtanti quo perficitur Sacramentum, adeſſe actum attritionis. Sicut enim talis actus elicitus ab homine antecedenter iuſto, eſt meritorius gloriæ, ita quando realiter ſimul tempore coniungitur gratię iuſtificanti ſuperuenienti.

SECT. DECIMASEPTIMA.

An & quomodo mereatur homo augmentum Beatitudinis, ſimulquè gratiæ iuſtificantis.

Poſtquam loquuti ſumus de merito reſpectu Beatitudinis ſimpliciter acceptæ; agendum ſupereſt de merito reſpectu Beatitudinis augendæ, quatenus ſcilicet maiorem & ampliorem acceſſionem gloriæ merentur iuſti dum ſunt in hac vita in progreſſu viæ. Simulquè agendum eſt de merito reſpectu augmenti gratiæ ſanctificantis, cui cōmenſuratur gloria, de quo tractat S. Thomas art. 8. Et conſequenter de qualitate & conditione operum ad merēdum tale augmentum.

Et ſtatuendum in primis eſt contra quoſdam Hæreticos, hominem proficere poſſe in Beatitudine promerenda, ac de facto mereri maiorem gloriam; itemquè proficere in vera iuſtitia & ſanctitate: atque ita non omnes iuſtos eſſe pares, nec vnum inquam cum alio, nec eundem cum ſe ipſo in decurſu tēporis, tàm in merito futuræ gloriæ, quàm in pręſenti iuſtitia. Hoc eſt certum dogma fidei. Etenim de fide eſt, beatitudinem fore inæqualem iuxta inæqualia merita, vt oſtendimus ſupra in tractatu de Beatitud quæſt. 5. Et habetur ex Trident. ſeſſ. 6. can. 32., vbi definitur, hominem mereri augmentum gloriæ. De fide quoque eſt, iuſtos in ſtatu huius vitæ proficere in ſua iuſtitia per verum augmentū. Quod definiuit & confirmauit idē Concil. c. 10., ex his pręcipuè Scripturæ locis: 2. Cor. 4. *Homo qui intus eſt renouatur de die in diem*: Apocal. vlt. *Qui iuſtus eſt iuſtificetur adhuc*: & Eccleſiaſt. 18. *Non impediaris orare ſemper & ne verearis vſque ad mortem iuſtificari.* Et rurſus idem definiuit can. 24. & 32.

Merentur iuſti augmentum beatitudinis & iuſtificationis.

Secundò ſtatuendum eſt contra recentiores Hæreticos, iuſtum acquirere ſibi huiuſmodi augmentum per ſua bona ope-

Merentur per bona opera, &

non ſolùm per fidem. na opera, & non ſolùm per fidem. Hoc ipium expreſſit Concil.cap.10. dicens, *Iuſtos creſcere in ipſa iuſtitia, cooperante fide bonis operibus.* Et canone 24. *Si quis dixerit, iuſtitiam acceptam non conſeruari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, ſed opera ipſa fructus ſolummodò & ſigna eſſe iuſtificationis adeptæ, non autem ipſius augendæ cauſam, anathema ſit.* Idem conſtat etiam ex omnibus Scripturæ locis, in quibus bona opera commendantur ad iuſtificationem & meritum.

Merentur & recipiũt augmentũ habitualis gratiæ. Tertiò ſtatuendum eſt, hominem ſuis operibus meritorijs fieri magis iuſtum, obtinendo & recipiendo à Deo nouum augmentum gratiæ. Hoc quidem eſt apud omnes Theologos receptiſſimum. Sed Vaſq. diſp. citata cap. 7. ait, id non eſſe definitum in Concil. Trident., vel ſaltem vt ait in fine capitis, non fuiſſe inſtitutum Concilij hoc definire. At certè, ſicut quæſt. præcedenti ex Concil. probauimus, gratiam iuſtificantem eſſe qualitatem habitualem permanentem: ita nunc putandum eſt, de mente Concilij eſſe augmentum huius ipſius qualitatis, quæ eſt gratia. Dum ergo cap. 10. affirmat, hominem creſcere in iuſtitia per Chriſti gratiam accepta, intelligi debet de vero augmento iuſtitiæ habitualis. Quod rurſus clariùs oſtendi poteſt ex eo quod docet canone 24., bona opera eſſe cauſam iuſtificationis augendæ, & non ſolùm ſigna iuſtificationis adeptæ. Vbi quamuis Vaſq. velit, id poſſe intelligi de cauſalitate formali: tamen ille modus loquẽdi potiùs indicat, aliud eſſe formaliter opera bona ab ipſa iuſtificatione vel adepta vel augenda: & iuſtificatio debet intelligi de qualitate habituali. Et clariſſimè canone 32. definit, hominem iuſtificatum verè mereri bonis operibus augmentum gratiæ & augmentum gloriæ. Vbi prorſus non eſt audiendus Vaſq., adhuc contendens, id intelligi poſſe de cauſalitate formali, ita ſcilicet vt ipſamet opera ſint forma reddẽs hominem magis ac magis iuſtum. Etenim cùm Concil. expreſsè vocet augmẽtum gratiæ, non debet alio modo intelligi, niſi iuxta communem Theologorum ſenſum, qui hoc nomine denotant incrementum gratiæ habitualis in anima. Et cùm dicat, hominem per bona opera mereri augmentum gratiæ; quis non videat, aliud eſſe formaliter augmentũ gratiæ ab ipſis bonis operibus? Neque enim dici poteſt quis per formam mereri effectum formalem. Ac rurſus, cùm eodem modo loquendi, eodemquè verbo merendi, dicat hominem mereri augmentum gratiæ & gloriæ: debet quoque de eodem modo cauſalitatis intelligi reſpectu gratiæ & gloriæ: atq; ita cõmuniter à Theologis intelligitur. Quãuis autẽ inſtitutũ Concilij erat, definire veritates catholicas contra Hæreticorum errores: tamen ad magis euellendos tales errores, magiſquè declarandas catholicas veritates, optimè ſtat vt Concil. definierit, dari in nobis habitualem gratiam, qua dicamur iuſti; eamquè ipſam augeri, qua dicamur magis iuſti.

Idem quoque colligitur ex illis Scripturæ locis, quibus ſuperiori quæſtione oſtendimus, gratiam iuſtificantem eſſe habitualem permanẽtem in anima: de hac enim eadẽ gratia intelligendum erit augmentum iuſtificationis, quod pariter expreſſum eſt in ſacris litteris. Et ſuadetur inſuper ratione: quia cùm homo iuſtus mereatur de condigno ſuis bonis operibus vitam æternam, & gratia habitualis ſit quæ formaliter & intrinſecè conſtituit hominem Deo acceptum ad vitam æternam, præbeatquè homini ius ad gloriam; omnino censẽdum eſt, quandocunque homo meretur augmentum gloriæ, mereri quoque augmentum talis gratiæ, & hanc gratiam tunc augeri: quia ſic ſibi correſpõdent & adæquantur, gratia in hac vita, & gloria in futura.

Nõ ſolùm ſecundùm rationem acceptationis, ſed qualitatis. Quartò ſtatuendũ eſt contra quoſdam Theologos, gratiã, iuſtificantẽ augeri, nõ ſolùm ſecundùm rationẽ quandã acceptationis extrinſecæ apud Deũ, ſed verè & intrinſecè ſecundùm entitatẽ phyſicã ipſius gratiæ. De hac aſſertione dubitarunt quidam ex illis Theologis qui dicebant, gratiam non iuſtificare formaliter, niſi per ſuperadditam acceptationem extrinſecam Dei. Iuxta hoc enim addiderunt, poſſe augeri gratiam ſecundùm rationem acceptationis, non

verò

verò ſecundùm rationẽ qualitatis; hoc eſt quòd Deus intuitu eiuſdem inuariatæ qualitatis haberet hominem magis acceptum, ſeu acceptaret ad maiorem gloriam. Sed cùm quæſt. ſuperiori oſtẽſum ſit, illam ſententiam eſſe falſam, & verè gratiam iuſtificare formaliter & intrinſecè per ſuam entitatẽ, præciſa alia acceptatione extrinſeca; planè ſequitur quod dicebamus, gratiam verè augeri ſecundùm ſuam phyſicam entitatem. Quod augmentum, non eſt niſi intenſiuum: ſicut conuenit huius generis qualitatibus; & ſicut vniuerſim in Philoſophia oſtendimus, intenſionem fieri per additionem graduum homogeneorum qualitatis: ita enim in præſenti de augmento gratiæ ſentiendum & loquendum eſt.

Merentur & recipiũt augmentũ aliorũ habituum.

Quintò addendum eſt, ſimul cum ipſa gratia augeri quoque ex meritis iuſtorum virtutes ac dona ſupernaturalia. Quemadmodum enim, dum primò infunditur gratia, infunduntur quoque virtutes, vt nunc ſupponimus; ita pariter dum deinceps infũditur nouus gradus gratiæ, æquali paſſu virtutes augẽtur. Et cùm virtutes comparentur ad gratiam tanquam potentiæ ad eſſentiã, debent illi commenſurari & adæquari. Idquè inſuper ex Concil. Trident. maniſeſtè colligitur cap. 10. citato, dum inquit: *Hoc iuſtitiæ incrementum petit ſancta Eccleſia, cùm orat, Da nobis Domine fidei ſpei & charitatis augmentum*: vbi Concil. planè ſupponit, ſimul & concomitanter augeri iuſtificantẽ gratiam & virtutes infuſas.

Hoc meritũ eſt verè condignũ.

Sextò demum ſtatuendum eſt, meritum hominis eſſe verè & propriè condignum, tàm in ordine ad gratiam iuſtificantem cum virtutibus eam comitãtibus, quàm in ordine ad gloriam. Hoc eſt apud Theologos certum: niſi quòd D. Bonau. in 2. diſt. 27. art. 2. quęſt. 2., medium quoddam genus meriti excogitauit, quod vocauit dignum, inferius quidem merito condigno, & ſuperius merito congruo. Sicquè ait, hominem iuſtum condignè mereri gloriam, dignè verò gratiam. Verùm neque hoc nouum genus meriti admittendum eſt: nequè dubitari debet de condignitate huius meriti tàm ad gratiam quàm ad gloriam. Non enim Theologi aliud meritum agnoſcunt: & in hac re ſimpliciter concedunt meritum condignũ. Et Concil. Trident. eodem verbo ait, hominem mereri augmentum gratiæ, atque gloriam & augmentum gloriæ: intelligens ſine dubio meritum habens condignitatem valoris, quod eſt meritum condignum. Ac re ipſa non apparet, quidnam deſit bonis operibus iuſtorum, quominùs ſint in rigore condignè meritoria tàm gratię quàm glorię, vt ex ſolutione oppoſiti fundamenti conſtabit.

Qualiter iuſtus meretur maiorem gratiã quàm habebat.

Fundamentum Bonauenturæ erat: quia homo iuſtus vtique non præhabet tantam intenſionem gratiæ, quantam per nouum meritum aſſequetur, ſiquidem meretur vlteriorem gradum intenſionis, quo formaliter augetur gratia in anima: ergo eius opera procedentia valoremquè ſumentia ex priori gratia, non poſſunt eſſe condignè meritoria maioris & intenſioris gratiæ. Propter hoc non defuerunt qui dixerint, opera hominis iuſti non procedere ſolùm à præcedenti gratia, ſed etiam à ſubſequenti. Hoc tamen apud nos falſum eſt, vt ex antea dictis ſupponimus. Et potiùs deſtrueret rationem meriti, quia vtique non poſſet eadem ipſa gratia ſubſequens eſſe principium meriti reſpectu ſui ipſius. Sed prorſus argmentum illud non vrget circa gratiam: quia poteſt pariter extẽdi in ordine ad gloriam: quòd nempe opus procedens à gratia vt vnum, & ita ſupponens in homine ius ad gloriam vt vnum, non poſſit habere condignitatem ad gloriã vt duo, ſi non habet ad gratiam vt duo. Dicendum ergo & fatendum eſt, requiri quidem gratiam ſanctificantem, quæ det dignitatem debitam ex parte operantis, ad conſtituendam rationem meriti. Sed tamen menſura & determinatio tanti vel tanti meriti, non deſumitur ex intenſione & menſura ipſius gratiæ, ſed potiùs ex qualitate operis. Satis ergo eſt, opus bonum prodire & exerceri ab homine iuſto, ad hoc vt ſit condignè meritorium gloriæ & gratię, quantum ad quodcunque augmentum proportionatum tali operi.

Qualiter

Rurſus obijci poteſt. Opus merito-

rium

mereatur ſimul gratiam cum gloria.

riũ adæquatè compẽſatur per mercedẽ, gloriæ: ergo non poteſt eſſe condignũ alia mercede: nẽpe gratia: ſiquidẽ hac eadem ratione no ſæpiùs vſi ſumus ad probandum, hominem non mereri de condigno ſimul cum gloria quædam alia dona. Sed res eſt facilis. Opus bonum adequatè compenſari per gloriã, & per tale donum ſupernaturale quod confert homini ius ad gloriam. Et in hoc eſt valde diuerſa ratio de gratia habituali, ac de quibuſdam alijs donis. Hæc enim gratia habet maximam colligationem & proximam coniunctionem cum gloria, præ alijs donis. Quoad ea autem dona quæ inſeparabiliter comitantur gratiam, tanquam paſſiones eſſentiam, ſcilicet virtutes infuſas; communis eſt ratio cum ipſa gratia: hoc ipſo nimirum quòd gratia eſt talis naturæ, vt ſecum ferat virtutes infuſas: dũ enim homo hanc gratiam promeretur ex cõſequenti meretur ſimul ipſas virtutes.

SECTIO DECIMAOCTAVA.

Quibuſnam actibus, num etiam remiſſioribus, mereatur homo augmentum gloriæ & gratiæ.

QVantum ad ſpeciem bonorum actuum, ſatis manifeſtum eſt, omnium virtutum opera, facta cum debitis circumſtantijs, eſſe meritoria, & apta ad conſequendum augmentum gratiæ & gloriæ. Quantum ad perfectionem verò veluti indiuidualem ſingularium actuum, maximè quoad intenſionem, quæ cadit in actus voluntatis internos, difficultas eſt, num actus meritorius debeat eſſe magis intenſus præ habitu gratiæ quem ſupponit in anima, ſiue præ gloria adquam ius habeat, ad hoc inquam vt mereatur nouum augmentũ gratiæ & gloriæ: vel potiùs quocumque actu etiam remiſſiori mereatur adhuc homo tale augmentum.

Sententia negãs augmentũ pre

Sanctus Thomas in 1. diſt. 17. quæſt. 2. art. 3. & 2., & D. Bon. in 2. d. 40 a. 2. q. 3., ſignificant, hominem actibus remiſſionibus nequaquam mereri aut conſequi nouum augmentum gratiæ & gloriæ: quia ſicut alij habitus non augentur in intenſione per actus remiſſiores, ita nec habitus gratiæ: ſi verò non creſcit gratia, nec augebitur gloria, quæ vtique commenſuratur ipſi gratiæ. Sed tantùm dicunt, talibus actibus hominẽ mereri præmium aliquod accidentale, vtpote maius quoddam gaudium: aut etiam mereri idem præmium eſſentiale ſibi iam debitum, vt nempe nouo & duplicato titulo ei conferatur ob noua merita. Et ita quidem contendit Bagnes 2. 2. quæſt. 24. art. 6. occaſione augmenti charitatis. Durandus autem in 1. diſt. 17. quæſt. 8. num. 7. docet, per actus quidem, non ſolùm intenſiores, ſed etiam æquales cum habitu gratiæ, hominem mereri & conſequi augmentum eius, non tamen per actus remiſſiores: quia inquit, ille ſolus dignus eſt alia dona accipere, qui benè vtitur acceptis. Et ſtatim num. 8. concedit, omnibus actibus hominem mereri vitam æternam, etiam ſcilicet actibus remiſſioribus: quia, inquit minus eſt mereri vitam æternam ſolùm, quàm conmereri ſimul augmentum charitatis & gratiæ.

actibus remiſſioribus.

Vera ſententia cõcedens.

Communis tamen & vera ſententia eſt, non ſolùm intenſiores actus, ſed etiam æquales ac remiſſiores, eſſe meritorios noui augmenti, non ſolùm gloriæ, ſed etiam gratiæ iuſtificantis. Dico hanc eſſe communem ſententiam: quia licèt plerique velint expectandum eſſe alium actum intenſiorem, ad hoc vt actus remiſſior conſequatur ſuum præmium; adhuc concedunt, actus remiſſiores verè mereri, tamen dicunt differri mercedem eorum: de qua re agemus ſeparatim ſect. ſequenti. Atque hæc eſt ſententia S. Thomæ hìc in Summa, vbi proinde reuocaſſe videtur alteram quàm in primo Sententiar. fuerat amplexus. Et Medina ſupra quæſt. 52. art. 2. poſt medium, dicebat, opinionẽ aſſerentem, iuſtum non mereri augmẽtum gloriæ niſi per actus intenſiores, ſibi videri contra fidem.

Probatur ex Sacra Scriptura.

Probatur primò ex Sacra Scriptura, in qua abſolutè bonis operibus promittitur merces vitæ æternæ. Quæ promiſſio ita intelligitur, quòd nouis operibus

quæ

Digitized by Google

quæ homo iuſtus facit, nouam mereatur gloriam. Nec vnquam Scriptura requirit vllam conditionem aut menſuram intenſionis. Cùmque modus loquendi Scripturæ, ſit amplus & vniuerſalis, nullatenus reſtringi debet ad ſolos intenſiores actus. Imò potiùs proponit mercedem gloriæ quantumuis exiguo operi: vt præſertim Matth. 10., ad hoc firmandum, Chriſtus Dominus promiſit vitam æternam pro calice aquæ frigidæ dato in nomine eius.

Ex Concil. Tridentino. Probatur ſecundò ex Concil. Tridēt. ſeſſ. 6., vbi aſſignat conditiones ad meritum requiſitas, & prorſus non meminit vllius intenſionis. Quinimò cap. 16. aſſertiuè determinat, non requiri quicquam aliud ad meritum & conſequutionem præmij: nempe illis verbis, *Nihil ipſis iuſtificatis amplius deeſſe credendum eſt, quominus, illis operibus quæ in Deo ſunt facta, vitam æternam verè promeruiſſe cenſeantur.* Et can. 32. abſque reſtrictione definit, bona iuſtificatorum opera mereri augmētum gratię & gloriæ. Qui loquendi modus, cùm vniuerſalis ſit, non patitur exceptionem actuum remiſsiorum.

Ex valore operis & dignitate operantis. Probatur tertiò ratione. Actus boni hominis iuſti, quantumuis exigui & remiſſi, non carent debita æqualitate valoris ex parte ſua ad aliquam partem præmij obtinendam. Neque deeſt dignitas operantis: quinimò quo magis homo eſt iuſtus, eo maiorem dignitatē habet. Verè ergo talis actus ordinatur & vim habet ad nouum aliquem gradū gloriæ conſequendum: nec poſſet cogitari alia condigna merces. Et confirmatur: quia actus v.g. vt duo, elicitus ab homine habente gratiam vt vnum, meretur augmentum gloriæ; elicitus verò ab homine habente gratiam vt tria, non meretur: ergo peioris conditionis eſt is qui eſt magis iuſtus; quod ſine dubio eſt magnum abſurdum. Sequeretur etiam, quòd ſi homo iuſtificatus, priùs ſe exerceat in actibus remiſsioribus, & poſtea in intenſioribus, tunc omnibus ijs mereatur & acquirat augmentum gloriæ: ſi verò contingat, quod priùs exerceat actum quēdam intenſiorem, tunc non mereatur ampliùs per alios actus minùs intenſos: & ita maiorem gloriam adepturus ſit ille quàm iſte: quod etiam alienum à veritate videtur.

Ex proportione inter meritū & præmium. Quartò. Quando quis per actum intenſiorem meretur augmentum gratię & gloriæ, dum v.g. habens gratiam vt vnum exerceat actu intenſum vt duos vel meretur ſolùm tantum augmentum, quantum correſpondet exceſſui quem habet actus elicitus vltra habitum gratiæ, vel potiùs tantum augmentum, quantum correſpondet toti intenſioni actus eliciti, nempe ambobus gradibus. Si dicatur primum: ſic planè multùm deprimuntur & extenuātur merita noſtra. Sequitur enim, quòd quantumuis homo iuſtus plurima per totum ſuæ vitę curſum bona opera exerceat, tamen in fine non habebit niſi tantam gratiam & gloriam, quanta correſpondet vni ſoli actui inter omnes alios intenſiori, & alij actus remanebunt abſque omni præmio: quod vtique maximum nobis præiudicium infert. Si dicatur ſecundum: ſic iam non ſolùm exceſſui intenſionis, ſed etiam primo gradui actus eliciti, qui adæquat illum gradum habitus gratiæ, dabitur correſpondens augmētum: ergo adhuc ſi ſolus idem primus gradus fuiſſet elicitus, debuiſſet ſuum proportionatum augmentum illi correſpondere. Confirmari etiam poteſt: quia cùm habitus infuſus ſit principium eliciti uum actus, rarò continget, vt quis eliciat actum intenſiorem habitu: ad hoc enim oportet, ſuppleri à Deo defectum habitus per aliud auxilium. Qui modus auxiliandi, requiritur quidem pro homine carente habitu infuſo: ſed poſt infuſionem habitus, putandum eſt, regulariter exerceri actus iuxta virtutem eiuſdem habitus: vnde rarò contingeret, vt homo per aliud auxilium eliceret actum intenſiorem habitu, & ſic rarò etiam conſequeretur augmentum gratiæ & gloriæ: quod ſanè admittendum non eſt.

Ex humano exemplo. Quintò. Idem humano exemplo explicari & comprobari poteſt. Si enim quis apud alium hominem ſuo labore vel obſequio mereatur certam mercedem, ſi poſtea faciat aliud opus, quamuis non tanti valoris, quanti fuerat primum opus, ſine dubio merebitur nouā mer-

mercedem, vt exploratum eſt: ergo idem ſentiendum eſt de bonis operibus iuſtorum meritorijs in ordine ad mercedem gratiæ & gloriæ.

Sextò. Satis non eſt dicere, actui remiſſiori poſteriùs elicito, tribui quidem mercedem, non tamen nouam & maiorem, ſed eandem ipſam quæ iam alteri priori actui debebatur, dariquè pluribus actibus ob plura merita. Etenim in eodem humano exemplo, vtique non putaret quiſquã ſibi ſatisfieri vnico denario diurno pro labore duorum aut plurium quoque dierum, quantumuis dominus vineæ iactaret, ſe dare talem denarium pluribus titulis, & vti mercedem plurium dierum. Præterea poſſet hac via prorſus eludi omne augmentum pro noſtris nouis meritis: dicendo ſemper, Deum non conferre nouum præmium vel augmentum, ſed ſolùm addere & repetere nouum titulum ſuper idem meritum. Quamuis autem de facto eadem gloria iuſtis tribuatur duplici titulo, nempe tum hereditatis intuitu gratiæ adoptionis, tũ mercedis intuitu meritorum: tamen hoc verificatur ſolùm reſpectu illius meriti & gratiæ, quæ talem connexionem inter ſe habent, vt eadem gratia det valorem operi, vel idem meritum compenſetur ſimul tali gratia & tali gloria. Alioqui enim, homini habenti priùs ratione gratiæ ius ad certum gradum gloriæ, & poſtea ampliùs benè operanti ac merenti, pariter ſatisfieri non poteſt eodem illo gradu gloriæ iam antecedenter illi debito ob priorẽ gratiam, ſed omnino debetur noua gloria. Ita ergo non poteſt, pluribus meritis ſatisfieri per vnum & eundem gradum gloriæ, ſed omninò ſingulis debentur vlteriùs plures & noui gradus gloriæ.

Ex augmento gloriæ debet inferri augmentum gratiæ.

Septimò. Hinc patet, non eſſe quicquam detrahendum de augmento gloriæ, eo quod detrahatur de augmento gratiæ, ſicut prior ſententia diſcurrebat: ſed potiùs e conuerſo, cùm integrè ſtabiliri debeat augmentum gloriæ, inde etiam inferri & confirmari debet integrè augmentum gratiæ. Tum inquam, quia hac ratione & hoc ordine probatum eſt, hominem iuſtum mereri augmentum gratiæ, quoniam meretur augmentum gloriæ: & inde concludendũ eſt, deberi etiam augmentum gratiæ. Tum etiam, hoc ipſum indicatur in Canone illo 32. Concilij Triden., vbi æquè definit, bona opera mereri augmentum gratiæ atque augmentum gloriæ. Tum demum oppoſita ſententia plus nimio adhæret proportioni inter actus naturales & habitus acquiſitos: cùm tamen gratia ſanctificans & habitus infuſi, longè diuerſo modo ſe habeãt ad actus meritorios, vt magis explicabimus ſect. ſequenti.

Actus remiſſ. ſunt adhuc verè boni & meritorij.

Octauò. Non benè dicebat Durand., hominem remiſsè operantem ideò non mereri aliud augmentum, quia non benè vtitur gratia iam percepta. Etenim ſi homo exercet actum bonum, vtique in hoc benè vtitur ſua gratia, licèt nõ optimo & excellentiſſimo modo quo poſſet. At non tenetur quiſque ſemper operari toto conatu & intenſione in exercendis ſuis actibus. Nec erit deneganda merces correſpondens & proportionata actui tenui ac remiſſo, ſed ſolùm illa quæ alioqui intenſiori actui deberetur. Sicut Durand. ipſe fatetur, actum remiſſum mereri aliquod gloriæ augmentum. Quamuis autem maius quiddam ſit, augmentum gloriæ & gratiæ ſimul, quàm ſolius gloriæ: tamen omne opus quod meretur vt augeatur gloria, vere eſt tanti valoris, vt ſimul mereatur incrementum gratiæ: vt etiam affirmat Durandus, non ſolùm de operibus excedentibus, ſed de adæquantibus quoque intenſionem gratiæ ſeu charitatis.

Explicantur quædã Scripturæ loca.

At verò obijciunt quidam recentiores Thomiſtæ quædam Scripturæ loca, in quibus reprehendũtur illi qui remiſsè & tepidè operantur, vt inde probẽt, actus remiſſiores non eſſe meritorios noui augmenti. Sic Matth. 25. ponitur exemplum ſerui negligentis qui non fecerat lucrum ex talẽto accepto: ideoquè ibi dictum eſt: *Habenti dabitur & abundantius dabitur; ab eo autem qui nõ habet, & quod videtur habere auferetur ab eo:* id eſt illi qui lucrum fecit & adauxit pecuniam domini ſui, plus dabitur; alteri autem qui lucrum non fecit, auferetur & illa pecunia quæ antea

data illi fierat. Item Apocal. 2. reprehenditur quidam Epiſcopus, eo quòd charitatem primam, hoc eſt antiquum feruorem in operando, reliquiſſet. Et rurſus cap. 3. admonetur alius, eo quòd opera eius non inueniebantur plena coram Deo, plena hoc eſt perfecta ex toto conatu. Eademquè doctrina eſt frequens apud Sanctos Patres.

Hæc tamen loca, ſi obſtarent, nimis ſanè probarent: ſcilicet quòd homo remiſsè operans, non ſolùm fraudaretur noua mercede, ſed eſſet potiùs reus nouæ culpę & pœnæ, & amitteret gratiam. Sed abſolutè nil obſtant, nec quicquam probant contra nos. Reprehenduntur enim tepidè viuentes, & remiſsè operantes, eo quòd cùm ex parte benè ſe gerant, tamen ex parte deficiunt, omittentes aliqua ex ijs operibus quæ poſſunt ac tenentur facere. Quo pacto interdũ grauiter delinquũt, ita vt amittant gratiam quam habebãt. Vel rurſus, ſi abſque graui culpa quiſpiã tepidè ac remiſsè viuat, non quidem per hoc Deus illi denegabit augmentũ gratiæ & ius ad gloriam quod remiſſis actibus correſpondeat: ſed iuſto ſuo iudicio denegare ſolet vlteriora auxilia gratiæ ad magis proficiendum in via Dei, ita vt fortaſſe tandem permittat illum labi in aliquod graue peccatum, quo amittat totam gloriam quam meruerat, & totam gratiam quam habebat: quia nimirum hæc auxilia non cadunt ſub meritum de condigno, iuxta doctrinam in ſuperioribus traditam. Eodemquè ſenſu accipiendus eſt modus loquendi Patrum.

SECTIO DECIMANONA.

Quandonam Homo ſuis meritis, ac ſpecialiter actibus remiſſioribus, conſequatur dictum augmentum.

De Beatitudine ipſa in exequutione manifeſtum eſt, quoad quemlibet gradum conferri iuſtis in alia vita iuxta proportionem meritorum. Difficultas verò eſt de augmẽto gratię & de iure ad beatitudinem, quod homo benè operans in hac vita acquirit. Certum quoque eſt, pro actibus intenſioribus, ſtatim atque exercentur, conferri iuſtis augmentum gratiæ, & ius ad gloriam ſuo tempore conſequendã: nulla enim eſt ratio quare hoc differatur. Sed dubium graue eſt de actibus remiſſioribus, aut etiam æqualibus, an ſcilicet, ſtatim ac iuſtus exercet bonũ actum quantumuis remiſſum, aut æqualem cum ſuo habitu gratię, conſequatur augmentum aliquod gratiæ & ius ad gloriam, vel expectari debeat aliud tempus aliauè conditio.

Recentiores quidam diuerſo modo loquuti ſunt de iure ad gloriam ac de augmento gratiæ: dicentes, iuſtum ſtatim conſequi ius ad gloriam, ſed non ſtatim augmentum gratiæ, iuxta aliam ſententiam quam mox referemus. Alij vt plurimum, vel pariformiter de vtroque, vel ſolùm de augmento gratiæ loquuti ſunt. Capreol. ergo in 4. diſt. 14. quæſt. 2. art. 3. & Conrad. hìc art. 8. putaſſe videntur, iuſtum ex vi actuum remiſſiorum, neque ſtatim neque ſemper conſequi dictum augmentum, ſed tunc ſolùm quando alio actu intenſiori ſe diſpoſuerit, vel ſi numquam in hac vita actum intenſiorem eliciat, nullatenus cõſequatur tale augmentũ, neque gratię neque glorię. Videturquè hæc eadẽ eſſe ſententia D. Thomæ & Caietani, quos tamen quidam alij benigniùs interpretari conantur, vt paulò poſt referemus. *Auctorum placita.* Aliter Scotus in 4. diſt. 21. quæſt. 1. §. *Ex iſta quæſtione*, verſic. *Iſtud eſt principale*, ait, non ſemper Deum poſt quemcumque actum meritorium augere gratiam tali actui proportionatam: ſed augmẽtum debitum actibus remiſſis reſeruare vſque ad inſtans mortis: & tunc ſimul probabile eſſe, Deum delere peccata venialia quoad culpam non antea deletam. Declaratquè, inſtans mortis eſſe, in quo primùm anima eſt à corpore ſeparata. Similiter Aluarez diſp. 60. de Auxilijs tenet, augmentum gratiæ dari ſimul cũ gloria in primo glorificationis inſtanti. Et Monteſin. hìc diſp. 36. quæſt. 7. vult, non augeri gratiam ſecũdùm intenſionem pro actibus remiſſis, niſi in

niſi in alia vita, ſed augeri ſemper ſtatim ſecundùm virtutem ad maiorem gloriam. Aliqui demum addunt, ſi homo quidem in hac vita ſe diſponat per actum intenſiorem, tunc etiam illi conferri debitum augmentum: ſi verò nunquam ampliùs in hac vita actum intenſiorem exerceat, tunc illi conferendum eſſe augmentum gratię in alia vita, ſeu in mortis inſtanti. Ita ferè Valent.2.2.quęſt.2.de Charit.puncto 3. aſſert.8.& 9.,& quidam alij Thomiſtæ. Voluntquè, hanc eſſe mentem D.Thomæ: qui tamen hic art.8. ad 3.ait.,augmentum gratiæ non ſtatim reddi, ſed ſuo tempore, cùm ſcilicet quis fuerit ſufficienter diſpoſitus: & ſimiliter loquitur 2.2.quęſt.24.art.6., loquens de augmento charitatis: neque rem magis explicat.

Statim per ſingulos actus conſequitur iuſtus augmentū gratia & ius ad gloriā.

Dicendum autem videtur, vnicuique iuſto, ſtatim atque actum meritorium exercet quantumuis remiſſum, conferri augmentum gratiæ, & ius ad gloriā, iuxta proportionē ſingulorū actuum. Ita ſentiunt Gabr.in 1.diſt.17. quæſt.4.a.3. dub.2., Almain.tractat.3.Moral.cap.11. & 12., Corduba lib.1. quęſt.9., Vega lib.7.ſuper Concil.cap.26.,Sotus lib.2. de Natura & gratia cap.15.& in 4.d.15. quæſt.2. art.2., Victoria in Relect.de Augmento Charit.par.1. à num.4.,Medina ſupra quæſt.52. art.3., Vaſq. hic diſp.220. cap.5.,Lorca diſp.51.,Suarez lib.9. cap.3., Conink lib.1.de Virtutib: diſp.8.dub.9., alijquè circa hunc locū. Et hi Thomiſtę allegati fatentur,augeri ſtatim gratiam, quamuis negent augeri charitatem.

Prima ratio.

Probatur concluſio primò: quia ſi quando contingat,hominem poſt actus remiſſiores non diſponi per alium actū intenſiorē, & tunc nō ampliùs conſequi gratiam & gloriam illis actibus debitam; abſurdum erit, talia merita ſua mercede fraudari:eſt,enim omnino,alienum a promiſsionibus Sacrę Scripturę, & communi Fidelium ſenſu, & ab eo quod affirmat Trident. ſeſſ.6. cap.16., præſertim illis verbis: *Bonis operibus in ſacris litteris vſque adeo tribui, vt etiam qui vni ex minimis ſuis potum aqua frigida dederit, promittat Chriſtus, eum non eſſe ſua mercede cariturum; & Apoſtolus teſtatur, id quod in præſenti eſt momentaneum & leue tribulationis noſtræ, ſupra modum in ſublimitate æternum gloriæ pondus operari in nobis.* Neque dici poteſt, hominem per actus remiſsiores mereri ſolùm ſub conditione, ſcilicet vt conſequatur augmentum gratiæ & gloriæ,cū ſe meliùs diſpoſuerit. Etenim in ijs actibus per ſe ſpectatis ineſt abſolutè valor proportionatus & æquiualens ad aliquod augmentum. Et Concil.in eo cap. non aliam conditionem apponit, niſi hanc, *Si in gratia deceſſerint* & prętet hoc ait, *Nihil deeſſe illis operibus quæ in Deo ſunt facta, quominùs vitam æternam ſuo tempore conſequendā verè promeruiſſe cenſeantur.*

Secūda ratio.

Secundò. Si iuxta alium dicendi modum contingere poteſt,vt homo abſque intenſiori diſpoſitione conſequatur augmentum correſpondens actibus remiſſioribus: ergo ex tunc quando fecit tales actus, acquiſiuit abſolutè ius ad conſequendam ſuo tempore gloriā: ex tunc enim ratione ſui meriti dignus eſt conſequi certum quoddam augmentum: atque adeo etiam ex tunc ratione diuinæ promiſſionis adiunctæ, debetur iam illi ex iuſtitia, vel ſaltem ex fidelitate aut gratitudine, tale augmentum. Vnde vlteriùs tunc ſimul realiter homini confertur augmentum gratiæ: ſiquidem ea ratione ſupra probatum eſt, iuſtum dum meretur gloriam, mereri ſimul & conſequi gratiam,quia tunc redditur dignus gloria, & acquirit ius ad gloriam; atque gratia eſt, quæ formaliter & intrinſecè conſtituit hominem dignum gloria, datquè ei ius ad gloriā. Confirmatur magis ex Concil.Trident. ſeſſ.6.cap.10. dum ait; *Iuſtificati,euntes de virtute in virtutem,renouantur vt Apoſtolus inquit de die in diem*: vbi indicat ſtatim per ſingulos actus quotidie iuſtos creſcere in gratia per verum augmentum.

Tertia ratio.

Tertiò probatur rurſus, non eſſe expectandam intenſiorem diſpoſitionem ad conſequendum augmentum debitum actibus remiſſioribus. Quia, vel adueniente actu intenſiori,conferetur homini ſolum augmentum correſpondens exceſſui intenſiuo huius actus ſupra habitum, ſiue toti intenſioni talis actus:

aut conferetur totum augmentum debitum tàm prioribus actibus remiſſioribus, quàm huic nouo actui intenſiori. Si dicatur primum: iam prorſus redit opinio impugnata ſect. præcedenti, quæ negabat peculiare augmentum pro actibus remiſſis: ſi enim conferetur tantùm illud augmentum quod debetur actui intenſiori, iam nihil ſupereſt pro alijs actibus. Si dicatur ſecundum: multò melius erit fateri, ſtatim dari augmentum pro actu remiſſiori: quia actus quidē intenſior, non habet vim niſi iuxta ſuam intenſionem augendi habitum: ergo ſi augetur habitus etiam pro alijs actibus remiſſioribus, præſtabit dicere, augeri ſtatim ac tales actus eliciuntur. Et hac etiam via corruit totum fundamentum oppoſitæ ſententiæ, vt mox oſtendemus.

Quarta ratio. Quartò. Ipſemet actus remiſſus meritorius ſui augmenti, eſt ſufficiens diſpoſitio ad augmentum illi debitum: ergo non eſt alia diſpoſitio expectanda. Probatur antecedens: quia non debet in hoc requiri alia diſpoſitio, quā moralis in ratione valoris & meriti: in hoc enim cauſalitatis genere comparatur actus meritorius ad gratiam & gloriam: ergo dum actus remiſſus, eſt ſufficiens in ratione valoris & meriti, dici etiam debet prorſus ſufficiens in ratione diſpoſitionis, ita vt non ſit neceſſaria vlla alia diſpoſitio per alium actum.

Quinta ratio. Quintò principaliter probatur concluſio deſtruendo fundamentum oppoſitum, ſumptum ab exemplo habituum acquiſitorum. Dicunt enim Aduerſarij: ſicut nō augetur habitus acquiſitus per actus remiſſiores, ſed hi diſponunt tantùm ad hoc vt ſuperueniente actu intēſiori augeatur habitus; ita etiam ſentiēdum eſſe de augmento gratiæ & charitatis. Sed certè quicquid ſit de habitibus acquiſitis, longè diuerſa ratio eſt de infuſis. Quia actus morales effectiuè augent habitum acquiſitum, & ideo dicuntur non poſſe augere ſupra ſuam intenſionem: actus verò ſupernaturales non efficiunt hoc modo habitus infuſos, vt ſupponimus; ſed ſolùm moraliter merentur eorum infuſionem à Deo. Cùm ergo actus remiſſior habeat valorem ſecundùm ſe in ratione meriti ad augmentum habitus gratiæ, dici debet ſtatim augeri habitus gratiæ per infuſionem à Deo. Sed nec etiam in habitibus acquiſitis verificatur ille progreſſus, vt priores actus diſponant, & tandem alius actus perficiat augmentum: quinimò non aliter illi actus diſponūt, niſi inducendo aliquam partem qualitatis habitualis, vt tractauimus ſuo loco de habitibus quæſt 49. Philoſ. ſect. 4. & 6.

Sexta ratio. Sextò vlteriùs. Si verùm eſſet id quod aſſumitur de habitibus acquiſitis, certè ſuperueniente actu intenſiori, nō augebitur habitus niſi iuxta menſuram & intenſionem eius ſolius actus: neque produceretur habitus tām intenſus, quā ta eſſet intenſio conflata ex omnibus gradibus, tum poſtremi actus intenſi, tum priorum actuum remiſſorum. Ergo vel vt ſeruetur comparatio, eodem modo coarctandum hîc erit augmentū gratiæ, quod planè erit abſurdum: vel ſi augetur gratia adæquatè penes valorem omnium actuum, iam non ſeruatur comparatio. Certè autem deberet eodem modo ſeruari quoad hoc, vt nunquam habitus gratiæ augeretur niſi iuxta menſurā actus intenſioris; ſicut quantum ad illud, vt actus remiſſiores per ſe non augeant. Si ergo poſito actu intenſiori, conceditur augmentum correſpondens vnicuique etiam actui remiſſiori, iam hi actus de ſe habent valorem ad augendum ſuo modo habitum. Vnde tandem dici debeat, non indigere alia diſpoſitione intenſiori ad præſtandum ſuum effectum.

Septima ratio. Septimò. Alia plura ſunt in quibus non ſeruatur proportio inter habitus infuſos & acquiſitos: vnde inferri debet, neque in hoc eſſe ſeruandam. Ac præſertim habitus acquiſiti non gignūtur niſi ex frequentatione humanorum actuum: habitus verò infuſi conferuntur à Deo, vel ſuppoſita certa noſtra diſpoſitione, vel abſque alia diſpoſitione ex parte hominis. Itē habitus acquiſiti non amittuntur niſi paulatim ex frequentatione contrariorum actuum: habitus verò infuſi amittuntur ſtatim per vnum ſolum actum peccati mortalis: & habitus fidei & ſpei per vnum

ſolum

ſolum actum infidelitatis vel deſperationis. Rurſus poteſt comparari vnus habitus acquiſitus ſine alio, & ita augeri: pariterquè poteſt amitti aut diminui abſque iactura vel detrimento aliorũ: habitus verò infuſi comitantes ſanctificantem gratiam, ſimul omnes conferũtur à Deo, ſimul augentur, ſimul amittuntur, & nunquam diminuuntur. Quæ omnia ſatis euidenter oſtendunt, actus meritorios ad habitus infuſos nō habere eandem comparationem, quam habēt actus naturales ad habitus acquiſitos. Imò hæc multò maiorem diuerſitatem conſtituunt præ illa, quòd habitus infuſi augeantur per omnes actus meritorios, cùm acquiſiti non augeanur niſi per intenſiores. Et totius diuerſitatis ratio á priori eſt illa: quia actus naturales concurrunt phyſicè effectiuè ad habitus acquiſitos, ideoquè retinent habitudinem agentis ad effectum: actus verò ſupernaturales concurrunt ad habitus infuſos tantùm meritoriè, & ideo in hoc ſeruanda eſt habitudo meriti ad mercedem. Confirmatur: quia multò plus eſt, vt per actum vnius certæ virtutis augeantur habitus aliarum diſtinctarum etiam virtutum, quàm vt per actum remiſsiorem ſingularum virtutum augeatur ipſamet virtus cuius eſt talis actus: ſiquidem multò maior connexio & proportio eſt hìc quàm ibi: ſed ſic eſt quòd in homine iuſto per vnum actum ſupernaturalem vnius virtutis infuſæ augentur habitus aliarum quoque virtutum: ergo multò faciliùs cōcedendum eſt, per actum remiſsiorem augeri adhuc vnamquamque virtutem infuſam.

Octaua ratio. Octauò. Obſeruanda potiùs in hac re eſt proportio ad alia humana exempla, nempe inter meritum & mercedē. In rebus enim humanis meretur quis nouam mercedem per actum qui non eſt tanti valoris, vt adæquet priorem mercedem ex prioribus operibus eidem homini debitam. Videlicet ſi quis antea per inſigniora opera meruiſſet, aut etiam conſequutus fuiſſet eximiam mercedem, adhuc poſtea per alia eximia opera mereretur & conſequi deberet aliam nouam competentem mercedem. Item ſi in homine iuſto per hypoteſim non fuiſſent à Deo inſtituti habitus ſupernaturales & eorum augmētum, ſed meritum iuſti referretur tantùm ad gloriam, vtique non eſſet illi deneganda vera merces gloriæ pro ſingulis actibus meritorijs. Ex eo ergo quòd de facto iuſtus recipere habet etiam habituum augmentum, non per hoc actus remiſsiores defraudandi ſunt mercede gloriæ; ſed potiùs propter gloriam concedi quoque debet augmētum habituum.

Nona ratio. Nonò. In hoc ordine ſupernaturali habituum infuſorum, actus meritorius primariò reſpicit gratiam habitualem: hæc autem vt talis eſt, non eſt habitus operatiuus, maximè iuxta ſententiam Thomiſtarum, quam & nos approbauimus, diſtinguentem realiter gratiam à charitate: gratia ergo habitualis non eſt augenda iuxta proportionem intenſiuam aliorum habituum cum ſuis actibus, ſed iuxta valorem vniuſcuiſque actus meritorij; ſimul autem concomitāter cū ipſa gratia infundūtur quoque & augentur alij habitus qui ſunt operatiui. Atque ſicut hęc ratio eſt ſufficiēs ad hoc vt per actum vnius virtutis, dum augeri debet habitus gratiæ, augeantur etiam habitus aliarum virtutū: ita prorſus ſufficiens eſt ad hoc quoque, vt per quemcumque actum habentem valorem augendi gratiam, augeantur ſimul alij habitus infuſi.

Quare hoc augmentũ non cadat ſub experientiam. Quia tamen ideo aliqui difficile reputant hoc augmentum, quoniam homo in ſe non illud experitur, ſicut in habitibus acquiſitis: propterea inquam aduertendum eſt, habitus infuſos non cadere ſub experientiam, non deprehendi ab operante, & in in hoc prorſus differre ab acquiſitis. Etenim habitus infuſus præbet tantùm poſſe operari, habitus verò acquiſitus dat facilitatem & promptitudinem ad operandum, quam in exercendis deinceps cōſimilibus actibus percipimus. Quare ſicut in omnium ſententia non deprehendit quiſquam in ſe ipſo augmentum habituum infuſorum, etiam quando elicit actus intenſiores, & quando Sacramenta frequentat, quibus etiam conſequitur nouum agmentum gratiæ & virtutum: ita mirum non eſt, ſi non percipiat

cipiat in ſe tale augmentum, dum elicit actus remiſsiores, quamuis verè tunc quoque habitus infuſi augeantur.

SECTIO VIGESIMA.

An & quo pacto ex perfectione, intenſione, & difficultate aut facilitate operis, augeatur meritum.

POſt conſideratum augmentū præmij ex additione & multiplicatione meritorum, conſiderandum modò erit augmentum ipſius meriti in vnoquoque opere meritorio. Supponimus enim, reperiri diuerſitatem hanc & inęqualitatem, vt opus poſsit eſſe magis ac magis meritorium. Plura autem capita ſunt, ex quibus creſcere poteſt meritum operis.

Qualiter augeatur meritū ex perfectione operis. In primis augetur meritum ex perfectione ſpecifica operis meritorij. Sicut enim virtutes & opera ſtudioſa differūt ſpecie, ita habent perfectionis ordinē inter ſe, qua vna virtus aliam eſſentialiter excedit: quodlibet ergo opus eo magis meritorium eſt, quo eſt virtutis ſpecie perfectioris. Idquè ſanè per ſe notum apparet. Quare actus virtutum theologalium excedunt actus aliarum virtutum: & ſimpliciter inter omnes virtutes, ſupremum locū obtinet actus charitatis, vt ex 2.2. ſupponimus. Neque oportet nunc per omnes virtutes in ſpeciali diſcurrere, & gradum perfectionis ſingularum inter reliquas deſignare. Rurſus ad hunc ordinem perfectionis ſpectat, quòd intra eandem virtutem poſſunt eſſe actus diuerſæ rationis, alius alio perfectior: nempe actus voluntatis efficax, eſt vtique magis perfectus ac meritorius præ alio actu ſimplicis complacentię circa idem obiectum. Eademquè ratione, aliæ omnes conditiones ſeu circunſtantiæ quæ conferunt ad maiorem perfectionem ac bonitatem actus, pariter accreſcunt meritum. Sed in ſpeciali quædā peculiares conditiones, quæ maiori diſcuſsione indigent conſiderandæ ſunt.

Qualiter ex intenſione. Augetur ergo præcipuè meritum ex intenſione actus. Hoc quidem indubitatum eſt: dum enim quiſque feruentiùs ac intenſiùs operatur, eo magis ex hac parte meretur: intantum vt ratione intēſionis, poſsit actus inferioris virtutis, eſſe magis meritorius actu ſuperioris minùs intenſo. Voluntquè aliqui, taliter intenſionem actus eſſe menſuram meriti, vt tanta prorſus intenſio gloriæ & gratiæ vnicuiquè actui retribuatur, quanta eſt intenſio ipſius actus. Vel ſaltem hoc competere actibus charitatis: quia dicunt, iuſtum eſt, tantundem diligi hominem à Deo per infuſionem tantæ gratiæ & gloriæ, quantum homo diligit Deum per actum charitatis. Attamen verum quidem eſt, Deum tantā intenſionem gratiæ & glorię conferre, quanta moraliter adæquat valorem actus meritorij: ſed non per hoc exiſtimāda eſt phyſicè ęqualis intenſio gloriæ & gratiæ cum intenſione actus; ita vt actus v.g. vt quatuor, mereatur gratiam & gloriam vt quatuor: quinimò putari debet mereri ſolùm certam quandam intenſionem quam Deus ipſe nouit.

Et probatur magis: quia alioqui homini iuſto, ac præſertim qui diutiùs vixerit in ſtatu gratię bona opera exercens, deberetur maximum quoddam augmentum gloriæ & gratiæ, quanta nempe eſſet intenſio conſurgens ex omnibus eius actibus meritorijs ſimul adunatis: quod planè eſt incredibile. Ac præterea, cùm antea dictum ſit, actum nobilioris virtutis eſſe magis meritorium actu inferioris virtutis, iam non poteſt dari intēſio gloriæ ad æqualitatem cum intenſione cuiuſcumque actus. Nec etiam ſpecialiter loquendo de actibus charitatis: adhuc enim actus charitatis ſub certa intenſione, v. g. vt quatuor, poteſt ex alijs circunſtantijs reddi magis aut minùs meritorius, vt in ſequentibus apparebit: ergo non poteſt dici intenſio gratiæ & gloriæ commenſurari præcisè cùm intenſione actus charitatis. Sed nec etiam ex conſortio aliarum circunſtantiarum continget ita creſcere meritum vllius actus, vt ei debeatur maior intenſio gratiæ & gloriæ, quàm ſit intenſio ipſius actus. Prorſus autem nobis conſtare non poteſt, quantanam intenſio

gratiæ

gratiæ & gloriæ, tantę vel tantæ intẽſioni ſingulorum actuum correſpõdeat. Argumentum verò illud, quòd non minùs Deus diligat hominem, quàm homo diligit Deum, tantùm probat, attendendã eſſe ęqualitatẽ moralẽ inter remunerationem tribuendam a Deo & valorẽ meriti, non ſolùm in actibus charitatis, ſed aliarum quoque virtutum: non autem probat, ſeruari debere phyſicam æqualitatem: quinimò phyſicè loquendo, abſolutè & eſſentialiter plus eſt, Deum diligere hominem, quàm hominem diligere Deum.

Qualiter ex difficultate. Rurſus augetur meritum ex difficultate actus quem operans exercet. Et hæc difficultas poteſt eſſe, vel abſoluta ratione ipſius operis in ſe, vel proportionalis ſeu reſpectiua ob debilitatem operantis, vel extrinſeca naſcens ſcilicet ex tentatione quapiam externa. Ita habetur ex D. Tho 1.par. quęſt.95. art.4 & 2.2.quæſt.2. art.10.ad 3. Eſtquè communis ſententia aliorum. Ac facilè patet: ſiquidem apud ipſos homines magis laudantur & commendantur, qui maiorem ſubeundo difficultatem in operando, eam ſuperant, ac perficiunt ſua opera. Limitari tamen hoc ſolet, vt difficultas non ſit voluntaria, hoc eſt non duxerit originem antecedenter ex voluntate ipſius hominis. Quod quidem præcipuè dicunt ob difficultatem contractam ex habitu vitioſo proprijs actibus comparato: quia videlicet non debet eſſe melioris conditionis, ille qui ratione ſui praui habitus contraxit repugnantiam ad benè operandum. Sed fortaſſe præſtabit dicere, hanc difficultatem quoadulque eſt voluntaria, reuera non augere meritum: ſi tamen deſinat eſſe voluntaria, vt pote poſtquam homo deteſtans priorem conſuetudinem conatur eam depellere, tunc poſſe augere meritum, eo pacto quo difficultas ſurgens ex propria paſsione ac repugnãtia ſenſus, conferre etiam valeat ad augendum meritum.

Qualiter etiam ex facilitate. At verò etiam facilitas pertinet aliquo modo ad augmentum meriti, iuxta doctrinam D. Thomæ ſupra quæſt.24. art.3. ad 1., & quæſt.75. art.6. ad 2., & 2.2. quæſt.2. art.10. Inquantum videlicet facilitas in operando, ſpecialiter illa de qua loquitur S.Tho., ex propenſione ipſius appetitus ſenſitiui & paſſione inclinante ad operandum, poteſt eſſe ſignum promptioris voluntatis. Aut inquantum poteſt eſſe effectus eius: quando nimirum homo deliberatè ex iudicio rationis & pia voluntate erga bonum obiectum, prouocat in ſe regulatam paſsionem circa idem bonum, ad hoc vt promptiùs & feruentiùs operetur. Quibus modis docuit S. Thomas, motum paſsionis ſenſitiuæ quatenus conſequentem ad iudicium rationis, ſpectare ad augmentum bonitatis & meriti. Sed addendum quoque eſt, facilitatem ſiue motum paſsionis antecedentem ad iudicium rationis & voluntatem operandi, poſſe augere meritum: quia nimirum vt ſic poteſt eſſe cauſa promptioris & intenſioris volũtatis. Quamuis autem D. Thomas locis proximè citatis dixerit, paſsionem antecedentem potiùs minuere meritũ: tamen 1. par. quæſt.95. art. 2. planè fatetur, facilitatem hoc alio modo augere meritum. Quæ duo ſic benè cohærent: quòd ſecundùm vnam conſiderationem, perfectius quid eſt, operari primariò ex iudicio rationis quam ex paſsione ſenſus antecedenti: ſecundùm aliam verò conſiderationem, qui ex paſsione & facilitate antecedente feruentiùs operatur, vtique in hoc maiori feruore perfectiùs operatur. Itaque ſi ponatur quidem æqualis prõptitudo & intenſio actus in operando, tunc maximè verificatur, illum mereri magis, qui minori cum facilitate & maiori cum difficultate operatur.

SECT. VIGESIMAPRIMA.

An & quo pacto per durationem operis augeatur meritum.

Occurrit præterea ad meritum augendum duratio operis, quæ eſt virtualis quædam extenſio in tempore: poteſt enim actus magis aut magis durare & protendi in tempore. Senſuſquè eſt de duratione eiuſdem actus in-

uariati: alioqui ſi interim creſcat intenſio actus, ſicut interdum accidere ſolet, iam ratione maioris intenſionis planè cresceret meritum. Queritur ergo, num per ſolam ipſam duratione aliciuis actus augeatur meritum. Negat Bagnes 2.2. quæſt.24. art.6. dub.3. Affirmant communiter alij. Laborant tamen in explicando ac defendendo hoc augmento: quia ſi ſola duratio auget meritum, ſequi videtur, ad breuiſſimum tempus augeri meritum in infinitum: ſiquidem actui ſecundùm ſe pro primo inſtanti correſpondet certus gradus gratiæ & gloriæ: at in quocumque tempore diuiſibili ſequenti reperiūtur infinitæ partes & inſtantia: ergo augebitur meritum in infinitum, & infiniti gradus gratiæ & gloriæ toti actui correſpondebunt. Neque Bagnes ipſe ſe in totum ab hac difficultate ſubtraxit: quia fatetur, augeri ſaltem præmium quoddam accidentale, ſcilicet nouum aliquod gaudium, pro continuatione actus.

Nullatenus poteſt augeri in infinitum.

Gregorius in 2.diſt.3. quæſt.1. art.2. ad 4. admittit poſſe hac ratione fieri in quodam caſu, vt reuera meritum alicuius creſcat in infinitum, eiquè pro tali duratione ſui actus debeatur præmium infinitum, ac re ipſa conferenda ei eſſet gloria infinita. Caſum autem fore ait, quando quis haberet poteſtatem & notitiam ſufficientem ad ceſſandum ab actu pro quocumque inſtanti; & tamē pro ſua libertate continuaret pro certo tempore in quo vtique eſſent infinitæ partes & inſtantia. Fateturquè eſſe poſsibilem talem caſum, ſaltem per Dei potentiam, qua talem notitiam & poteſtatem communicare alicui poſſet. Verùm nullatenus admittendum eſt huiuſmodi infinitum augmentum: & ita omnes alij Theologi ſupponunt. Etenim in vniuerſum putamus, non eſſe poſsibile infinitum actu: quare non poſſet à Deo dari præmium infinitum: nec in vno noſtro actu, nec etiam in pluribus, eſſe poterit meritum infinitum. Ac præterea ſpecialiter reputatur impoſsibilis viſio Dei infinita, quia eſſet comprehenſio Dei, quæ intellectui creato repugnat: ſic etiam gratia infinita, quia eſſet ſumma participatio naturæ diuinæ, ad quā ſummitatē peruenire non poteſt vlla natura creata. Et tandem ſpecialiter repugnat tale infinitum quod correſpondeat & adæquetur partibus & inſtantibus infinitis certi temporis, quia adhuc in qualibet particula talis temporis eſſent ſuæ partes & inſtantia infinita; vnde nulla prorſus proportio in hac re adaptari aut cogitari poſſet.

Non debet neceſſariò durare actus per certum tempus.

Idem Gregor. ibi, & Maior in 4. diſt.49. quæſt.2., Angeſt. cap.3. Moral. §.6., & alij ex Nominalibus, cenſent, de facto voluntatem debere neceſſariò perſiſtere pro aliqua certa ac determinata parte temporis in quolibet ſuo actu, ita vt non poſsit antea ab illo deſiſtere: & propterea in tota ea mora temporis non augeri meritum vltra primum inſtans, quia non adeſt nouum exercitium libertatis: ſed ad ſummum ſi continuetur actus poſt illam partem temporis, tunc augeri meritum, nō tamē fore infinitum augmentū, ſed ad ſummū poſſe eſſe duplum cum primo merito. Verùm planè non apparet ratio talis neceſsitatis, qua voluntas debeat pro certa ac determinata parte temporis perſeuerare in ſuo actu: nec apparet ratio talis determinationis, qua dici queat tanta vel tanta eſſe mora temporis, intra quam voluntas non poſsit à ſuo actu ceſſare. Ac præterea talis neceſſitas non leue præiudicium inferret noſtræ libertati. Et in actibus prauis ſequeretur, hominem eſſe frequenter in tali ſtatu pro certo ſpatio temporis, quo nō poſſet reſurgere & reſipiſcere, atque exiſtens in via non poſſet pro tunc dānationem euadere. Et in voluntate Angelorum & Chriſti Dominī, eo magis incōueniens appareret illa neceſsitas. Nec demum videtur difficultatem euadere: quia eſto ab initio deberet voluntas aliquantum perſiſtere in ſuo actu, ſaltem poſt certam illam moram eſſet libera pro quocumque inſtanti ſequenti ad ceſſandum à ſuo actu: nec enim rurſus dicerent, voluntatem debere iterum perſeuerare pro tanta alia mora, & ſic deinceps. Igitur pro tempore illo ſequenti poſt primam moram, vrgebit difficultas, vt meritum augeatur per ſingula inſtantia, & ſic de facto

creſcat

creſcat vſque in infinitum.

An poſſit exiſtere per ſolum inſtans. Alij quoque ſunt qui reſpondent, non poſſe pro vno ſolo inſtāti exiſtere actum noſtræ voluntatis, ſed tamen non ſibi determinare certam quandam moram temporis, ſed ſaltem indeterminatè debere durare pro aliqua parte diuiſibili temporis: & ideo non in quolibet alio inſtanti creſcere meritum, & ſic tandem non augeri meritum in infinitum. Ex diuerſis autem principijs opinati ſunt, non poſſe actum exiſtere pro vno ſolo inſtanti. Almainus tract. 1. Moral. c. 9. refert quandam rationem: quia nempe actus voluntatis poſt quam elicitur, quodammodò reſiſtit ſuæ deſtructioni, vnde nō poteſt volūtas ſtatim & immediatè poſt illum deſtruere. Aegidius de Conink lib. 1. de Virtutib. diſp. 8. dub. 10. cogitauit, actum voluntatis ſe habere ad inſtar motus & impulſus ſeu impetus cuiuſdam: quare ſicut motus & impulſus in corporibus non ſtatim totus ſimul deſinit, ſed ſucceſſiuè & paulatim langueſcit, donec penitus deficiat; ita etiam ſe habeat actus voluntatis. Vaſquez hac prima 2. diſp. 44. cap. 3. & rurſus diſp. 219 cap 2. recurrit ad naturam rerum permanentium in ſuo modo incipiend. & definēdi: quià inquit, res permanens incipit intrinſecè per primum ſui eſſe, ſed non deſinit per vltimum ſui eſſe, quinimò deſinit extrinſecè per primum ſui non eſſe: ſiquidem in eodem inſtanti quo dicere valeat, nunc primò eſt noua forma quæ incipit, non poteſt ſimul dici nunc vltimò eſt vetus forma quæ deſinit, ſed potiùs nunc primò non eſt illa prior forma. Hinc infert, actum voluntatis, cùm ex natura ſua ſit forma permanens, ideſt exiſtens tota ſimul & non ſucceſsiuè per partes poſt partes, & cùm propterea incipiat intrinſecè per primum ſui non eſſe, non poſſe pariter deſinere intrinſecè per vltimum eſſe, ſed omnino debere deſinere per primum non eſſe. At certè non poteſt fieri vt in eodē inſtanti dicere valeat, nunc primò eſt, & nunc primò non eſt: ergo debet accipi aliud inſtans in quo hoc modo deſinat: ſed inter qua l bet duo inſtantia omnino mediat aliqua pars temporis: igitur omnis actus voluntatis debet durare per aliquam partem temooris, ſaltem indeterminatè loquendo.

Verùm, nec vllus ex his modis ſufficit ad intentum. Etenim, nullatenus actus voluntatis reſiſtit ſuæ deſtructioni ſeu deſitioni: & non per alium poſitiuum conatum debet volūtas deſtruere ſuum actum, ſed per puram ceſſationem illum deſtruit. *Non affertur ſufficiens impedimentū cur nō poſſit.* Et licèt ex alia parte ſoleat voluntas perpeti repugnātiam in exercendis aut omittendis vel abijciendis quibuſdam actibus; id prouenit ex inclinatione in oppoſitum, vel ratione habitus in ſe ipſa, vel paſsionis in appetitu, vel cogitationis in intellectu: at ipſe actus nullatenus repugnat aut reſiſtit: nec vllam ex hoc capite valet afferre moram, quominùs ſtatim à voluntate pro ſua libertate abijciatur. Deinde actus voluntatis non vtique ſe habet ad inſtar actus ſucceſsiui, qui perficitur per partes poſt partes ſibi ſuccedentes: nec etiam per modum impetus motiui, qui aliquandiù debet durare donec deficiat: ſed ſimpliciter eſt forma quædam habens ſimul in vno inſtanti omnes ſuas partes: & adhuc non adducitur vlla neceſsitas vel ratio, quare non poſsit ſtatim prætermitti à voluntate libera, quamuis regulariter & ordinariè loquendo ſoleat aliquantum continuari. Demum, quod attinet ad modum deſinendi huiuſmodi rerum permanentium: verum non eſt, debere omnes deſinere per primum non eſſe: ſed iam nos ſuo loco diximus, nempe quæſt. 30. Philoſ. ſect. 2., illam quidem formam quæ deſinit per aduentum alterius oppoſitæ incipientis per primum eſſe, verè deſinere per primum ſui non eſſe: illas verò res quæ deſinunt per ceſſationem ſuæ conſeruationis, in quo ſanè genere ſunt actus voluntatis de quibus loquimur, poſſe indifferenter deſinere tam per vltimum eſſe quàm per primum nō eſſe. Sicut inſuper aderant quædam formę ſeu res permanētes quę non poterant aliter deſinere quàm intrinſecè per vltimum eſſe, vt actiones inſtantaneæ, & quies præcedens ante motum localem.

Itaque ſuppoſita illa doctrina philo- *Poteſt ſi*

lophi-

dentur inſtantia in tempore. ſophica de inſtantibus temporis, & cõſequenter quòd actus voluntatis eliciatur in inſtanti, non poteſt vitari, quominùs non poſſit ſtatim ceſſare, ita vt immediatè poſt inſtans ampliùs non ſit. Sed vlteriùs, etiam ſi iuxta aliquem ex his dicendi modis durare deberet pro aliqua parte temporis indeterminatè loquendo; adhuc vrget difficultas multò magis quàm contra Gregor. dicebamus: quia ſemper valeret dicere, in quocumque inſtanti ſignabili poſt primum poſſe iam ceſſare actum, poſſé voluntatem ab operando deſiſtere: ergo ex hoc capite non impeditur augmentum meriti, ſed adhuc in infinitis inſtantibus accreſcet ſemper meritum, vnde abibit in infinitum: & ſic non euaditur abſurdum, quod intendebatur.

Qualiter actus durans per tempus, nõ creſcat in meritũ infinitum. Propter hæc, Suarez in Opuſculis diſp.2. de Reuiuiſcent. meritor. & rurſus hic lib.12. de Grat. cap.21., Monteſin. diſp.36. quæſt.7.§.5., Salas diſp.5. de Peccatis ſect.7., & quidam alij, ſupponentes actum voluntatis elici in vno inſtanti, & poſſe ex noſtra libertate in vno ſolo durare, & fatentes creſcere meritum toto tempore ſequenti quo durat, adhuc explicant non creſcere in infinitum: quia dicunt non accreſcit tantundem meriti in ſingulis inſtãtibus, quantum fuerat in primo inſtanti; nec etiam accreſcit ſecundùm certos ac determinatos gradus: ſed in primo quidẽ inſtanti ipſe actus habebat certum valorem meriti penes ſuam entitatem ac ſubſtantiam, tempore autem ſequenti, cùm ſemper ſit eadem ſubſtantia actus, ratione durationis creſcit ſolùm per modum circumſtantiæ in ſuo valore ac merito; & quo magis durat, eo magis creſcit, ſemper tamen intra certam & finitam menſuram. Iuxta quod dixit Victoria in Relect. de Augmento charitatis parte 1. in fine, non duplicari meritum niſi duratio eius ſit magna & notabilis per longum aliquod tempus: non dixit non creſcere meritum actus niſi per longam durationem, vt ei tribuit Vaſquez: ſed dixit non duplicari, ideſt non creſcere tantundem quantum fuerat in primo inſtanti, niſi per longã durationem. Explicant autem magis, toto eo tempore quo durat actus, creſcere meritum ſucceſſiuè, eo pacto quo ſolet diuiſibiliter perfici intenſio qualitatis, quæ vtique non per hoc creſcit in infinitum, ſed ſolùm vſque ad certam menſuram: ita nempe, vt in ſingulis inſtantibus eius temporis, non addantur veluti nouæ partes & gradus diuiſibiles meriti, ſed tantùm velut indiuiſibilia continuatiua, quibus correſpondeant huiuſmodi indiuiſibilia præmij. Vnde ſolùm ſequitur, eo toto tẽpore creſcere meritum & præmium, conſtans quidem ex partibus indeterminatis & indiuiſibilibus infinitis, quod tamen in ſe ſit prorſus finitum: ſicut in vniuerſum ſe habet quantitas in extenſione, tempus in ſucceſſione, & qualitas in intenſione.

Hic dicendi modus, eſt ſanè non ſolùm commodus, ſed neceſſarius, ſi ſupponatur ille modus philoſophandi de partibus & indiuiſibilibus cõtinui, ſiquẽ defendendum ſit hoc incrementum meriti & præmij per quamcumque durationem actus voluntatis. Sed abſolutè non videtur conueniens, ita commenſurare meritum cum tempore, vt in ipſo quoque merito & præmio cogitẽtur talia indiuiſibilia correſpondentia cum inſtantibus temporis, & rem tàm ſublimem ad has anguſtias philoſophicas redigere, vt fere ludrica reddatur.

Pro vera ergo reſolutione, in primis nos ſupponimus, non poſſe actum voluntatis pro vno indiuiſibili inſtanti exiſtere, ſed omnino debere pro aliqua parte temporis durare; quæ quidem non eſt ex natura rei determinata vt ſit tanta vel tanta, ſed tamen in exercitio cuiuſlibet actus determinari debet, ita vt de quolibet dicere valeat tanto tempore durauit. Hoc autem putamus ex alio principio longè diuerſo ab antea relatis: quia nimirum non agnoſcimus indiuiſibilia in continuo, vt tractauimus quæſt.22. Philoſ. ſect.4. & 5., atque adeo ſine inſtantibus in tempore explicauimus inceptionem ac deſitionem rerum in ſua duratione, vt tractauimus conſequenter quæſt. 30. *Qualiter reuerà ſe habeat duratio actus.*

Deinde, quicquid etiam de hoc ſit, quia nolumus rem theologicam in hũc vel alium modum philoſophandi reſtringere, aduertendum eſt: dupliciter contin- *Qualiter per talem durationẽ augeatur meritum.*

contingere poſſe durationem actus. Vno modo ex certa deliberatione ac reflexione, qua ſciens & volens determinet quis diutiùs in tali actu perſiſtere: alio modo veluti caſu & præter intentum, ex ſola incidentia & occurrentia rerum, dum alioqui offerebatur ſolùm voluntati tale obiectum, & voluntas in illud fertur, abſque alia cogitatione ac determinatione perſiſtendi in tali actu, ſed reipſa contingit vt aliquandiu in illo permaneat. Non videtur ergo pura duratio actus, niſi inquam illo modo ex certa deliberatione perficiatur, augere meritum & præmium. Alioqui enim, duratio quæ non ſit taliter ex electione eiuſdem operantis, non importat peculiare exercitium libertatis, nec eſt per ſe voluntaria operanti, ſed merè incidenter occurrit. Vnde ad ſummum dicere valebit, ſicut idem actus tanto tempore durat, ita etiam toto eo tempore durare idem meritum reſpectu eiuſdem præmij, abſque maiori augmento, permanente nempe eodem exercitio libertatis quoad ſubſtantiam actus. Sic etiam aliæ circunſtantiæ ſe tenentes ex parte operis, niſi ſint per ſe cognitæ & intentæ, non augent valorem & meritum, de quibus loquemur ſect. ſequenti: ita ergo ſe habet quoque duratio actus. Diuerſa autem ratio eſt de intenſione actus: vtique enim non oportet intenſionem eſſe alia reflexione volitam & intentam: quia nimirum intenſio eſt realiter alius gradus noſtri actus, & veluti nouus ac diſtinctus actus: quare ſicut non oportebat ſimpliciter actum eſſe volitũ, ſed ſatis erat exerceri circa obiectum repræſentatum & volitum, ita etiam de quolibet gradu intenſionis. Sed aliæ circunſtantiæ, cum quibus computanda eſt duratio, debent per ſe repræſentari & eligi, vt dent actui valorem & meritũ. Et ita etiam in actibus prauis, vt dẽt malitiã & grauitatẽ. Quamuis enim non oporteat, vt voluntas per ſe intendat ipſam malitiam, ſicut debet per ſe intendere honeſtatem in actibus bonis: tamen ſaltem materialiter debet quoque per ſe repræſentari, & ex deliberatione eligi duratio & continuatio in prauè operando, ad hoc vt in ſuo gradu aggrauet magis actum.

Hinc planè fit, vt nequaquam augeatur meritum in infinitum, nec per ſingula inſtantia eius temporis quo contingit durare actum. Sed ſolùm augetur meritum tunc cùm ex certa reflexione ac deliberatione operans determinat in tali actu perſiſtere: & quidem augebitur finitè ac limitatè, plus minuſuè, iuxtà qualitatem talis deliberationis, ſub certa ſua menſura ac proportione. Poteritquè etiam pluries replicari ac repeti ſimilis deliberatio, & & ſic toties de nouo comparabitur nouum augmentum. Hinc etiam facilè definietur, quandonam præcisè intra illud tempus quo durat actus, infundatur à Deo tantus habitus gratiæ, quantus actui meritorio cum ſua duratione debetur. Aliqui enim dixerunt, infundi totum ab initio in primo inſtanti, quia Deus iam ante præuidet, quandiù duraturus ſit actus, atque adeo quantum ſit eius meritum. Aliqui è contra, infundi potiùs in fine in vltimo inſtanti, quia tunc completur & consũmatur meritũ eius actus. Aliqui verò, infundi continuè & ſucceſſiuè per totum illud tempus, quia continuè & ſucceſſiuè augetur meritum, ſicut durat actus in ſucceſſione illius temporis. Sed ex noſtra reſolutione dici debet, infundi quidem ab initio illum gradum gratiæ qui actui meritorio ſecundùm ſe correſpondet; ac deinde in progreſſu quando replicatur alia reflexio & deliberatio de continuatione actus, ſimul etiam infundi aliam partem correſpondentem tali deliberationi, & ſic quoties illa repetitur.

Quantum ſit hoc augmentum, & quando gratia augeatur.

Sed vna adhuc ſupereſt difficultas, quidnam ſit plus vtile & maioris meriti, continuare diutiùs vnum & eundem actum, vel cum interruptione exercere plures ac diſtinctos actus intra illud tẽpus, cæteris inquam paribus, & præſertim æquali ſẽper intenſione. Etenim ex vna parte multò plus eſſe videtur continuare actum per certum quoddã tempus, quam quotieſcunque libuerit cum interruptione elicere: nam qui cõtinuat, ſemper operatur per omnes partes & inſtantia illius temporis quæ ſunt infinita, qui autem interrumpit, operatur ſolùm in quibuſdam finitis inſtantibus,

An plus valeat cõtinuatio vnius actus, vel replicatio plurium.

tibus, eſto eſſēt centū & mille & plura: vnde verū eſt dicere, hunc qui interrūpit, non poſſe adęquare nedum excedere meritum illius qui tunc ſemper continuat actum. Et accedit, quod etiā in illo qui interrumpit fieri poteſt, vt ſēper repetatur idē numero actus. Et difficilius ac laborioſius eſt, tandiù inceſsāter operari, quàm cum intermiſsione reulmere actum. Et iuxta hoc Vaſquez vbi ſupra, & ſimiliter Lorca hic diſp. 48. de Gratia, volunt, ita plus valere ad meritum, continuationem ac durationem eiuſdem actus, vt non poſsit adæquari per quotuis plures ac diſcretos actus conſimiles elicitos intra idem tempus. Idemquè voluerat Bagn. ibi art. 6. dub. 2. in cenſura opinionis Nominalium, ſcilicet quantum ad præmium accidentale, quod concedebat augeri.

Replicatio poteſt adæquare & & excedere valorem continuationis. At ex alia parte, dum cōſtat iam, valorem qui accreſcit ex cōtinuatione actus, non eſſe nec poſſe eſſe infinitum, planè ſequitur, poſſe facilè adæquari ac etiam excedi per collectionem plurium ac diſcretorum actuum: ſiquidem quilibet ex his alijs actibus ſupponitur eſſe de reliquo æqualis cum primo. Nec mirum, ſi magis valeātplures actus diſcreti quàm vnus cōtinuatus: quia in continuatione eſt eadem vna entitas & ſubſtantia actus, ſed in replicatione eſt noua ac diuerſa. Quòd ſi per concurſum cauſæ primæ determinaretur denuò idē numero actus; adhuc æquiualenter ſe haberet, dum per nouam replicationem eliceretur. Dicetur quoque difficilius ac laborioſius eſſe, diſcretè replicare plures ac plures actus, quàm in vno ſolo continuatè perſiſtere.

Quando adæquet vel excedat. Sed iuxtà noſtram tandem reſolutionem, addendum eſt & concludendum, ſi continuatio accidat veluti caſu & præter intentum: tunc replicatio quidem actus valebit ad augendum & multiplicandum meritum, vbi continuatio ad id non valebat. Si autem continuatio perficiatur ex certa ſcientia ac deliberatione: tunc æquiualenter ſe habere poteſt, replicare nouum actum aut continuare eundem: vel plus poteſt valere aut vnum aut alterum, vbi nempe eſſet plus difficultatis & laboris, vel occaſio maioris intenſionis, vel aliquod aliud ſpirituale emolumentum: quod quidem in diuerſis caſibus & occurrentijs, in vna vel altera parte poteſt contingere.

SEC. VIGESIMASECVNDA

An & quo pacto augeatur meritum per quantitatem operis & obiecti.

Augetur vlteriùs valor & meritum noſtri actus, ex quātitate ſeu qualitate obiecti. Videlicet magis meretur qui maiorem eleemoſinā tribuit, & qui indigentiori aut digniori tribuit. Et ſic in alijs rebus & materijs quantitas ſeu qualitas obiecti ſine dubio cōfert ad incrementum meriti. Sicut & in peccatis, ſimiles quædā conditiones augēt enormitatē & grauitatē peccati. Non ſolùm verò quātitas abſoluta obiecti in ſe, ſed & quantitas proportionalis per cōparationē ad operantē, auget meritū. Sic Chriſtus Dominus Marci 13. & Lucę 21. commendauit viduā illā quæ miſit duo minuta in Gazophilacium: dicens, eam plus dediſſe quam alios diuites, qui tamen multa contulerant, plus nempe proportionaliter ad ſuas ſubſtantias.

Porrò S. Thomas 1. parte q. 95. art. 4. docuerat, ex huiuſmodi quantitate, ſiue abſoluta, ſiue proportionali, augeri meritum quoad præmium accidentale, ſcilicet gaudium quoddam de bonis operibus factis: ſed quoad præmium eſſentiale meritū cōmenſurari ſoli charitati, ita ſcilicet vt is maiorē eſſentialē gloriam mereatur, qui ex maiori charitate operatur. Idquè totū defendit Bagn. 1. 2. q. 24. a. 8. dub. 5. concl. 6. Sed alij Theologi communiter affirmant, etiam per quantitatē operis & obiecti augeri maximè meritum in ordine ad præmiū eſſentiale: quia ita ſanè debetur bonitati & valori noſtrorum operū quæ in Deo ſūt facta. Vnde Medina hac q. a. 8. §. *Sed eſt dubitatio*, & alij hoc loco, explicant illū alium locum D. Thomæ, per quandā appropriationem: quòd præcipuè quidem charitati correſpondeat præmiū eſſentiale, quātitati verò aut qualitati a iorū operū peculiariter vlterius deſignatur præmium accidētale, quod vocatur Aureola *Non ſolùm quoad præmium accidentale, ſed etiam eſſentiale.*

reola: nempe maximo operi fortitudinis correſpondet peculiaris Aureola, quæ eſt Martyrij; maximo operi temperantiæ alia Aureola, quæ eſt Virginitatis: nõ tamen negare voluerit S. Doctor, ipſi etiã quantitati & qualitati horum operum correſpondere proportionatum gradũ gloriæ eſſentialis, quæ quidem eſt commune & ſubſtantiale præmium omnibus bonis operibus.

Quare nõ poſsit ex hac parte augeri actu in infinitum.

Sed hinc reſurgit ſimilis difficultas, ſicut circa durationem: nimirũ poſſe augeri meritum in infinitũ. Nam qui vult dare maiorem eleemoſinam, & ſimiliter qui vult dare pluribus indigentibus, plus meretur: at poterit quis habere deſiderium erogandi infinitã eleemoſinã, aut infinitis indigẽtibus ſi adeſsẽt: ergo tunc in tali ſuo actu acquiret meritũ & præmium infinitum. Attigit hanc rem Vaſq. antea di. 16. c. 7, vbi cõcedit, quòd vna actio eleemoſinæ erga quatuor v.g. pauperes, æquiualeat in bonitate & merito quatuor actibus diſtinctis circa quatuor pauperes, vbi inquã ſint cætera paria. Sed ad difficultatem de infinito augmento reſpondet, non poſſe in nobis dari voluntatẽ efficacẽ dandi eleemoſinam infinitam, aut infinitis pauperibus, quoniã infinitũ eſt impoſsibile naturaliter, voluntas autẽ ferri nõ poteſt per actum efficacem in obiectũ impoſſibile. At quia ſaltem dari poteſt circa talem obiectũ affectus aliquis ſimplicis complacentiæ, de quo eodẽ modo poteſt vrgeri difficultas, quia per affectum ipſum ſimplicis cõplacentiæ dandi maiorem eleemoſinã aut pluribus egenis, adhuc creſcit meritum, vnde ſi ſe extendat ad infinitum obiectũ, videbitur mereri infinitè: Ideo addit hic Auctor, ſimplicem complacentiam circa infinitos pauperes, non creſcere in valore & merito iuxta eandem proportionem quam habebãt, vnus actus ſimplicis cõplacentiæ circa pauciores pauperes, & alius circa plures: quia inquit, tales actus ſiſtentes circa finitos pauperes, poſsũt de ſe reddi efficaces, cùm ſint circa obiectum poſſibile; voluntas verò circa infinitos nõ poteſt fieri efficax, cùm ſit circa obiectum impoſsibile: vnde obiectũ hoc infinitum ſe habebit ad alia finita, tanquã obiectũ alterius generis & ordinis, & ita nõ infertur bonitas & meritũ infinitũ in eo actu circa infinitos pauperes, ſed ad ſummũ bonitas & meritũ maius, quam ſi verſaretur circa quodcumque obiectum finitum.

Refellitur reſponſio Vaſquez.

Sed tamẽ hic Auctor aduertere in primis debebat, quod ipſe opinatus & defendere conatus erat prima parte d. 26. ſcilicet poſſibile eſſe infinitum actu per Dei potentiam: quare licèt non ſit poſſibile naturaliter, tamen abſolutè poteſt dari affectus efficax volũtatis circa huiuſmodi obiectũ Dei virtute poſsibile, ſicut circa alia ſimilia, quæ quidem non implicant in ſe contradictionem, ſed à Deo fieri poſſunt, quãuis à cauſis naturalibus fieri nõ poſſint. Et poteſt vrgeri caſus, quo Deus faceret infinitum actu, atque adeo daretur affectus ſimpliciter efficax in voluntate circa tale obiectũ: adhuc enim non eſſet meritum infinitũ, cui deberetur gloria infinita. Deinde ſiſtẽdo in affectu ſimplicis complacẽtiæ, eadẽ difficultas procedit ac in volũtate efficaci: eandemquè proportionem quã haberet voluntas efficax attingẽs obiectum infinitum, ad quoſcunq; alios actus efficaces attingentes obiecta finita, habebit ſimplex complacentia de obiecto infinito, ad alios quoſcunq; actus ſimplicis complacẽtiæ de obiectis finitis. Non enim quicquã refert, quòd ſimplex cõplacentia circa obiectum finitũ, poteſt quantum eſt ex parte obiecti fieri efficax, non verò circa infinitũ. Nam adhuc non idem numero, imo nec idẽ ſpecie, actus ſimplicis cõplacentiæ, poteſt fieri efficax, ſed ad ſummum poteſt eſſe alius actus efficax circa idem obiectum. Nec ideo ſimplex complacẽtia circa quoddam obiectum habet certũ ſuum gradũ bonitatis & meriti, quia circa idẽ obiectũ poteſt dari quoque affectus efficax: nõ enim ex poſsibilitate actus efficacis ſumit ſuũ valorẽ actus inefficax; neque minùs bona aut meritoria eſſet ſimplex complacentia, ſi eſſet impoſſibilis alius actus efficax circa idẽ obiectũ. Et prætèrea poteſt augeri difficultas in alijs exẽplis, in quibus omnes actus, etiã circa obiecta finita, nõ poſsũt eſſe niſi ſimplicis cõplacentiæ aut deſiderij: vtpote ſi quis deſideret creari à Deo duos aut decẽ aut plures alios Angelos eximiæ

perfe-

perfectionis & ſanctitatis, ad laudẽ & gloriam ipſius Dei : & ſic etiam poſſet deſiderare creari infinitos ex eodẽ motiuo, ſiue putet eſſe poſſibiles, ſiue ſub cõditione ſi ſint poſsibiles, ſiue appetẽdo vt eſſent poſsibiles, aut dolẽdo quòd non ſint poſsibiles. Demũ poteſt augeri difficultas in alijs exemplis, in quibus obiectum ſit verè poſsibile. Videlicet, obiectum quoddam finitum eſt, ſi quis ex charitate cupiat proximo bonũ aliquod pro certo tẽpore, & in hoc eſt latitudo pro maiori aut maiori tempore: certè autem infinitũ obiectum erit, ſi cupiat pro infinito tempore, hoc eſt in æternũ & pro tota æternitate: quod quidẽ planè eſt poſſibile, Imò poteſt etiã ſua induſtria conari & incũbere pro tãto bono proximi procurando. Itaque verè fatendum eſt, inueniri hanc diuerſitatẽ & inæqualitatem inter humanos actus, vt alij habeant obiectũ finitũ, & alij infinitum: vnde inſtat difficultas facta de merito & præmio infinito.

Non ſatisfacit communis reſponſio.

Hinc ergo cõmunior reſponſio eſt, dicentium, actum circa obiectũ infinitũ, ſiue ſit ſimplex cõplacentia, ſiue ſit efficax, adhuc non habere valorẽ infinitũ; quia obiectum talis actus, hoc ipſo eſt alterius ordinis ab obiectis finitis aliorum actuũ: proportio autẽ augmẽti nõ debet ſeruari niſi intra eundẽ ordinẽ. Sed hæc reſponſio, niſi aliud addatur, adhuc non ſatisfacit. Etenim difficultas procedit in obiecto quod ſecũdùm ſubſtantiã quidẽ ſit eiuſdẽ ordinis, ſed diuerſitas ſit in quãtitate finita & infinita: vnde pariter ſequi videtur, vt ſimilis diuerſitas ſit in merito; & pariter quãtitas meriti ſit quoad hoc diuerſi ordinis, nẽpe finita & infinita. Et vrgetur magis: ſi valor actus attingẽtis obiectũ infinitũ, eſt finitus, erit vtique certus ac determinatus, Deoquè notus: dicatur ergo v.g. vt centũ. Tũc ſumatur actus meritorius vt vnũ, quo nẽpe quis cupiebat ſubuenire vni pauperi; & vlteriùs proportionem ſeruando alius actus meritorius vt duo, quo cupiebat quis ſubuenire duobus pauperibus, & ſic deinceps, deuenietur ad actũ meritoriũ vt centũ, nẽpe ſe extendentem ad centũ pauperes. Vbi talis actus circa obiectũ finitũ, adæquabit illum actum qui attingebat obiectũ infinitũ in eodẽ genere. Et rurſus alius actus circa obiectũ aliquãtò maius, nẽpe vltra centũ pauperes, excedet illũ actum circa infinitos pauperes; & plus merebitur cupiens ſuccurrere centũ & vni, aut centũ & decẽ pauperibus, quàm cupiẽs ſuccurrere infinitis. Quod totum habet maximè vim apud eos qui ſupponunt, vnum actum circa decẽ v.g. pauperes, æquiualere decẽ diſtinctis actibus circa ſingulos pauperes.

Vera & ſufficiens reſponſio.

Iam verò non alia ſupereſt via ad euadenda hæc inconuenientia, niſi dicẽdo, actum circa obiectum infinitũ, omnino habere certũ gradũ valoris & præmij, non poſſe tamen excedi vel adæquari à quocũque alio actu circa obiectũ eiuſdem generis finitũ. Quia nimirum inter obiecta finita inæqualia, meritũ creſcat, non per partes æquales, ſed per partes quaſi proportionales minores ſẽper ac minores. Qua ratione nunquã deuenietur ad gradũ illius actus qui attingebat obiectum infinitũ. Ita nempe, vt ſi actus circa pauperes decẽ, erat meritorius vt decem, vnus alius actus circa pauperes viginti, non ſit meritorius vt viginti, ſed v.g. vt quindecim: & rurſus alius actus circa pauperes triginta, nõ creſcat ſecũdùm alios quinque gradus, ſed ſecũdùm partẽ quãdã minorẽ: & ſic ſẽper moderãdo accretionẽ meriti, ſẽper erit locus noui augmẽti infra ſupremũ illũ gradũ eius actus qui attingebat obiectũ infinitũ. Qua propter dicendũ etiã omnino eſt, vnum actum circa tot pauperes, nõ æquiualere diſtinctis actibus circa eoſdẽ pauperes: ſic enim vnus actus circa infinitos, æquiualeret infinitis actibus circa ſingulos ſeparatim, qui actus ſine dubio ſimul collecti haberẽt valorẽ infinitũ, cũ in vnoquoq; actu eſſet certus & æqualis gradus meriti. Idquè confirmari poteſt inſuper à priori: quia in ijs diſtinctis actibus, non ſolùm reperitur tanta quãtitas obiecti, ſed etiã tãta copia ipſorũ actuũ, quorũ ſinguli habent ſuũ certũ gradũ intẽſionis; atqueadeo in decem actibus, ſingulis intenſis vt vnũ, reperiuntur decem diſcreti gradus intenſiui: at in vno actu circa decẽ pauperes reperitur vnus ſolus gradus, licẽt circa tantã quãtitatẽ obiecti. Sic ergo defendendũ eſt, verè creſcere ex hac

parte meritū penes maiorē quantitatē obiecti, ſtante alioqui æquali intenſione actus, & cæteris omnibus paribus: creſcere tamen cū tali limitatione & proportione, vt nequaquā creſcat in infinitū circa obiectū infinitum; ſed in hoc caſu habeat quoque certam ac determinatam menſuram.

SECT. VICESIMA TERTIA.

An ex dignitate operantis augeatur meritum.

De Chriſto Domino exploratum eſt apud Theologos 3. parte, dignitatem eius infinitam ratione perſonæ diuinæ contuliſſe infinitum valorem ac meritum ſingulis operibus eius. De alijs hominibus dubitatur, num qui dignior eſt per maiorem gratiam ſanctificantem, magis ex hac parte & abundantiùs mereatur per idem ſeu æquale opus. Affirmant Suarez tomo 1. in 3. par. diſp. 4. ſect. 4. ad 1. & lib. 12. de Grat. cap. 22., & Granad. hìc tract. 11. diſp. 2. ſect. 2. Idemquè refertur ſenſiſſe Victoria. Negant Vaſq. 3. par. diſp. 6. cap. 4., Zumel hìc art. 2. diſp. 3., & Medina art. 8. ad finem, referens hanc fuiſſe Cani aliorumquè ſententiam. Quæ etiam nobis approbanda videtur.

Non videtur augeri meritū ex ſola maiori gratia operantis.

Colligitur primò ex modo loquendi Scripturæ & Sanctorum. Quantitas enim præmij & mercedis promittitur pro quantitate operis ac laboris; quiquè plus operatur ac laborat, maiori dignus mercede cenſetur: ergo ſi magis iuſtus minùs deinceps laborat, minùs etiam meretur: & alius minùs iuſtus plus laborans, plus merebitur: ſi verò ambo æquè laborant, hoc eſt eorum opera ſint de reliquo paria, meritum quoque erit æquale.

Secundò. Contingere poteſt, aliquem eſſe valde iuſtum per gratiam valde intenſam, alium verò habere minimam quandam gratiam: tunc ſi fiat opus æquale ab vtroque, ſequitur valde plus mereri illum qui eſt valde magis iuſtus. Imò inferri poteſt, magis iuſtum plus mereri per opus alioqui infimum & exiguæ intenſionis, quam minùs iuſtum per excellentem & valde intenſum actum. Hoc autem eſt inconueniens: quinimò erant illi Theologi, vt iam vidimus, qui volebant, illum qui cum maiori gratia remiſſiorem actum elicit, ſimpliciter non mereri; quo tamen actu, alius remiſſiorem habens gratiam, verè mereretur.

Tertiò. Ex oppoſita ſententia ſequitur, in vno eodemquè actu ſemel elicito; augeri magis ac magis meritum abſque termino. Nam quando iuſtus exercet actum bonum, ſtatim recipit augmentum gratiæ quod meretur: ergo ſi maior gratia dat maiorem valorē, ſequitur, talem actum per ſuperuenientem gradum gratiæ reddi magis meritorium quàm erat ex priori gratia: iuxta id quod ſect. 16. dicebamus, non ſolùm gratiam quæ ordine naturæ præcedit, ſed etiam quæ comitatur actum elicitum, dare tali actui meriti dignitatem: idquè aſſerebat etiam ipſe Suarez. Ergo ille actus ratione noui gradus gratiæ, meretur rurſus accipere aliud maius augmentum: & denuò quatenus informatus & dignificatus hoc maiori augmento, meretur adhuc accipere aliud: & ſic deinceps in infinitum: quod planè eſt abſurdum.

Quartò. Ratio à priori huius rei eſt: quia gratia iuſtificans requiritur ſanè tanquam cōditio ſimpliciter neceſſaria ad meritum condignum: quoniam qui non eſt amicus Dei & heres gloriæ, non poteſt ſuo merito fieri dignus gloria. Sed tamen non per hoc eſt menſura meriti, quaſi iuxta intenſionem ipſius gratiæ creſcere debeat quantitas meriti. Sed prorſus menſura meriti erit bonitas cum circunſtantijs ſe tenentibus ex parte operis.

Diſparitas inter Chriſtum & alios iuſtos.

Quintò. Diſparitas manifeſta eſt, inter Chriſtum & puros homines. Quoniam Chriſtus eſt ſubſtantialiter & intrinſecè perſona infinita, & infinitè digna, eſt filius Dei naturalis: vnde eius opera ſunt infinitè digna. Sed gratia habitualis, eſt accidens, eſt qualitas, inhærens animæ; nec habet talem vim, vt iuxta ſuam maiorem intenſionem magis augeat operum dignitatem.

Diſparitas inter impe

Sextò. Notauit optimè Medina, opera bona hominis magis ſancti, præ-

ſertim

trationem & meritū. ſertim orationes, habere maiorem vim impetrandi apud Deum. Ita patet, eos qui ſe commendant orationibus aliorum, longè plus fidere interceſsioni eorum quos ſanctiores putant. Et ratio diſcriminis inter meritum & impetrationem eſt: quia ſine dubio plus mouent preces amici carioris ad concedendum quod petitur: ſed vbi agitur ſub æqualitate & rigore iuſtitiæ, non attenditur, num alter ſit magis amicus & carus, ſed inſpicitur proportio rei ad rem, operis ad mercedem; & ſecundùm hanc æqualitatem determinatur meritum condignum.

SEC. VICESIMA QVARTA.
An Quid & Quomodo poſſit vnus homo mereri pro alio.

De merito vnius hominis pro alio agit S.Tho.art.6. vbi tamen quærit ſolùm, num vnus poſsit mereri alteri primam gratiam. Sed magis amplè exquirendum eſt de merito, non ſolùm primæ gratiæ, ſed aliorum etiam bonorum, quæ hactenus vnumquemque pro ſe ipſo mereri tractauimus: & ideo hanc rem in hunc poſtremum præſentis quæſtionis locum diſtulimus.

Non poteſt vnus mereri pro alio de condigno. Et pro certo quidem habetur apud Theologos, non extendi meritum condignum vnius hominis ad alios. Colligitur ex Script.2. Corint.11. *Omnes manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque propria corporis quæ geſsit*. Et Matt.25. in parabola decem virginum, cùm quinque fatuæ peterent à prudentibus, *Date nobis de oleo veſtro*, illæ reſponderunt, *Ne fortè non ſufficiat nobis & vobis, &c.* Circa quæ loca Sacri Doctores obſeruant, merita condigna valere ſolùm pro eo ipſo qui benè operando meretur: & hoc maximè quoad gloriam. Sed etiam quoad alia bona eodem eſt ratio. Probatque S. Tho. art.6. hac ratione: quia vnuſquiſque noſtrum mouetur à Deo per donum gratiæ, vt ipſe ad vitam æternam perueniat, & ita meritum condignum non ſe extendit ad alios. Quæ ratio reſpicit ad diuinam promiſsionem & ordinationem, quæ facta eſt vnicuique pro ſe ipſo, & non pro alijs. Sed addendum eſt quoque ex parte valoris noſtrorum operum: dum vnuſquiſque de facto meretur de condigno ſuam gloriam, eadē opera meritoria non habent tantum valorem, vt vltra hoc obtineant de condigno gloriam vel alia dona ſimul pro alijs. At ſi cogitetur caſus, quòd ex nouo pacto & veluti conuentione inter Deum & aliquem iuſtum, illa gloria quæ debetur cuidam operi, non reddatur ipſimet operanti, ſed alteri iuſto: tunc ſanè ille mereretur pro alio. De facto tamen, & de lege ordinaria id non occurrit: quia nullus carebit mercede ſuis operibus debita, nec vlli conceditur vt alteri cedat.

Poteſt de congruo. Deinde certum quoque eſt, poſſe vnum hominem mereri de congruo pro alijs. Ita aſſerit & probat S. Thomas eodem art.6. quoad primam gratiam: eſtquè communis aliorum ſententia. Et quidem iam 1.par. quæſt.23. ſect.15. & 24. ſtatuimus, qualiter poſſit & ſoleat vnus homo mereri de congruo ſeu impetrare pro alijs dona diuinæ gratiæ, & effectus diuinæ prouidentiæ ſupernaturalis ac prædeſtinationis, etiam includendo primā gratiam ſeu primū effectum diuinæ prouidentiæ & prædeſtinationis in illo cui impetratur. Et nō ſolùm viatores, ſed etiam Beati poſſunt hoc modo impetrare pro alijs viatoribus. Medina autē hoc eodē a.6. cōcēdit, debere vocari tantùm impetrationē, & nullo modo meritū: alij tamē cōcedunt etiā nomē meriti cum explicatione de congruo. Vbi, cùm de re conſtet, non eſt de nomine contendendum.

Chriſtus meruit pro omnibus de condigno. Tandē certū & exploratū eſt, Chriſtū Dominū meruiſſe de cōdigno pro alijs hominibus gloriā & quæcumq; dona gratiæ. Ita notat S.Thomas eod. art.6., ea ratione: quia Chriſtus cōſtitutus fuit à Deo caput Eccleſię, & auctor ſalutis humanę, vt alios homines adduceret in vitā æternā, iuxta illud ad Heb.2. *Qui multos filios in gloriā adduxerat auctorem ſalutis eorū.* Sed de merito Chriſti, ſpecialiter & ex profeſſo agendū erit in tertia parte. Hæc autē ſufficiūt de cōmuni hominū merito, & in vniuerſū de medijs & auxilijs generalibus, quantū ad hanc partem ſpectabat, quibus ad noſtram Beatitudinem promouemur.

INDEX RERVM.

A

ABRAHAM qualiter iuſſu Dei licitè immolabat filiũ. pag. 641. col. 2. Accepit circuncisionis præceptum pro ſe & tota ſua poſteritate. 702. 2.

ABROGATIO humanæ legis qualiter fieri poſſit. 680. & ſeq. A quo fieri poſſit. 681. & ſeq.

ABSTINENTIA formaliter reſpicit mediocritatem in cibo & potu. 369. 2. A ſobrietate diſtinguitur. 340. 1. Formaliter violatur per exceſſum, non per defectum. 425. 1. & 2.

ACCEPTATIO populi per ſe non requiritur ad valorem legis. 660. 2

Acceptatio Dei extrinſeca non ſufficit ad iuſtificandum hominem & remittenda peccata. 866. 1 Qualiter ſe habeat ad meritum. Vide Promiſsio.

Acceptatio noſtra non requiritur ad complendam promiſsionem Dei. 901. 1

ACCEPTIO perſonarum eſt vitium oppoſitum iuſtitiæ diſtributiuæ, & non eſt in Deo. 908. 2

ACTVS hominis diſtinguuntur in quatuor genera. 73. Actus humani magis propriè ſunt actus partis rationalis. ibid. Actus voluntatis & appetitus ſenſitiui denominantur voluntarij. ibid. Qui actus in vniuerſum ſint voluntarij. 76. 2. & deinceps Vide Voluntarium, Inuoluntarium. Alij ſunt actus à voluntate eliciti, & alij imperati. 80. 1

Actus eliciti voluntatis. 111. 1. Alij conſummantur interiùs, & alij exteriùs. ibid. Illi ſunt varij ſicut paſsiones in appetitu. col. 2. Alij actus ſunt efficaces, & alij inefficaces. 112. 1. Aliqui ſecundùm quid efficaces. ibid. Actus inefficax rectè dicitur velleitas. col. 2. Alij ſunt actus abſoluti, & alij conditionati. ibid. Verè dantur actus conditionati. 113. 1. Differunt ab actu ſimplicis complacentiæ. ibid. Alij ſunt actus proſecutionis, & alij fugæ. ibid. Habent reſpectum ad rem & ad ſubiectum. col. 2. Quod ſit actuum elicitorum obiectum. Vide Voluntas humana.

Actus imperati voluntatis. 159. & deinceps. Vide Imperium.

Actus humani principaliter denominantur morales. 169. 1. Alij ſunt moraliter mali. ibidem 1. Et alij boni. col. 2. Sunt boni aut mali ex obiecto. 172. 1. Inde ſumunt certam ſpeciem. col. 2. Etiam illi qui attingunt obiectum in genere. 173. 1. Sumunt primariò ex obiecto. col. 2. Vt ſint mali, ſufficit malitiam eſſe cognitam. ibid. Vt ſint boni, oportet bonitatẽ eſſe volitã. 174. Sunt etiam boni & mali ex circunſtantijs. 175. Vide Circunſtantia. Ex fine. 182. Vide Finis. Ex medijs. 184. Vide Media.

Actus vnus, non ſolùm externus, ſed etiam internus, poteſt habere plures bonitates, plures malitias. 190. 1. Poteſt habere ſpecie diſtinctas. 191. Non poteſt ſimul eſſe bonus & malus. 192. 2. Non poteſt eſſe ſimul malus & meritorius. 193. 1. Poteſt tamen actus malus ſufficere ad implendum præceptum. col. 2. Non poteſt eſſe ſupernaturalis. ibid. & 373. Poteſt prodeſſe ad ſuffragium alterius. 194. 1. Poteſt eſſe malus vni & bonus alteri. ibid. Poteſt ſucceſsiuè eſſe ex parte bonus & ex parte malus. col. 2. Poteſt ſimul coniungi actus malus cum actu bono. ibidem.

Actus omnes ſumunt bonitatem & malitiam ex iudicio conſcientiæ. Vide Conſcientia. Actus omnes boni, ſunt conformes, & mali ſunt difformes legi æternæ. 217. Non tamen ſumunt bonitatem & malitiam ex lege libera Dei. col. 2. Sed ſumunt denominationem conformitatis & difformitatis ex lege æterna. 218. 1. Realiter ſunt boni & mali antecedenter ad ipſam legem. ibid. & col. 2. Plerique ſunt mali ex lege poſitiua. 219. Qualiter ſint boni & mali conſequenter aut antecedenter ad legem naturalem & iudicium rationis. 219. 1. & 2.

Actus omnes boni, ſunt diuinæ voluntati conformes, mali difformes. 220. 1. Tenemur conformari voluntati diuinæ in volito formali. col. 2. Non ſemper in volito materiali. ibid.

Actus aliqui ſunt in ſpecie ſua & ex obiecto indifferentes præciſiuè. 221. 2. Non ſunt indiffe-

rentes poſitiuè in ſpecie, niſi ſint etiam in indiuiduo. 222. 1. Sunt in ſpecie & indiuiduo ſaltem ſecundùm quid. ibid. Sunt etiam ſimpliciter, ſaltem ex indeliberatione, & ex opinione probabili. 223. 1. Sunt etiam reuera & per ſe col. 2.

Actus voluntatis eliciti efficaces & abſoluti, circa obiectum bonum boni ſunt, & circa malum mali. 235. 1. Nullo præcepto ſecus fieri poteſt col. 2. Nullo voto aut iuramento. ibid. Nulla ignorantia aut errore. 236. 1. Non accipiunt bonitatem ex effectu ſolùm præuiſo & non intento. ibid. Accipiunt tamen malitiam. col. 2. Excepto quando non tenemur remouere cauſam. ibid.

Actus eliciti inefficaces, ſunt etiam boni aut mali. 237. Sumunt malitiam etiam ex circunſtantia. col. 2. Etiam ex operatione illicita ob præceptum poſitiuum aut proprium votum. 238. 1. Poſſunt eſſe liciti circa obiectum quod non licet efficaciter appetere aut procurare. ibid. & col. 2. Poſſunt ſubtrahi ex obligatione voti. ibid. Poſſunt licitè inducere ad rogandum Deum pro tali euentu. 239. 1. Poſſunt eſſe liciti de effectu ſequente ex opere prauo, non autem de tali opere, quamuis per ignorantiam excuſato. 239. 2. & 240. Actus conditionati ſimiliter ſunt boni aut mali ex ſuo obiecto. 241. 2. Poſſunt tamen eſſe liciti circa obiectum prauum ſub conditione cohoneſtante. ibid. & 242. 1. Actus idem elicitus an poſſit mutari de bono in malum. 243. Et aſſumere nouam malitiam. 244. 1

Actus imperati denominantur quoque boni & mali. 245. 1. Tales ſunt actus aliarum potentiarum à voluntate. col. 2. Et poſſunt etiam actus eiuſdem voluntatis participare hoc modo bonitatem & malitiam. 246. 1. Dicuntur actus imperati boni & mali, etiam poſt præteritum actum imperantem. 247. 1. Ac etiam ſi non ampliùs ſubſint libertati operantis. col. 2. Suppoſito tamen priùs actu morali interno. 248. 1. Et interim non retractato col. 2. Quamuis per retractationem non excuſetur quis ab externis pœnis & reſtitutione. 249. 1

Actus imperati ſunt boni aut mali, executiuè quidem conſequenter ad actus elicitos. 250. 1. Obiectiuè autem antecedenter. col. 2. Habent materialiter diſtinctam ab illis bonitatem & malitiam. 252. 1. Formaliter eandem. ibid. Conſtituunt vnum bonum aut malum cum actibus elicitis. col. 2. Non addunt ſupra illos maiorem bonitatem & malitiam, mercedem & pœnam. 253. Actus tamen eiuſdem voluntatis, quando imperantur, addunt. col. 2. Alij etiam actus, quando ſunt occaſio maioris voluntatis. 254. 1. Semper addunt aliquid præmij aut pœnæ accidentalis, & alios quoſdam effectus. ibid. & col. 2.

Actus boni ſunt recti & laudabiles, mali ſunt peccata & culpabiles. 257. Boni ſunt iuxta naturam, mali contra. 258. 1. Etiam intra ordinem actuum ſupernaturalium. 259. 1. Quidam actus mali magis ſpecialiter naturæ repugnant. ibid. Aliter actus mali ſunt iuxta naturam ſenſitiuam. ibidem. Actus boni placent Deo, mali diſplicent. col. 2. Boni honorant Deum mali offendunt. ibid. Boni conuertunt ad Deum, mali auertunt. 260. 1. Boni ſunt meritorij mercedis, mali pœnæ. Vide Meritum. Pœna.

Actuū bonitas & malitia quid ſit. Vide Bonitas, Malitia.

Actus appetitus ſenſitiui quid ſint. 264. Quot & qui ſint. 265. Vide Motus appetitus ſenſitiui.

Actus purè moraliter boni & purè naturales verè dantur. 353. 1. Dantur in homine fideli & iuſto. col. 2. Dantur etiam abſque charitate. col. 2. Dari poſſunt etiam abſque fide. 354. 1. Rarò dantur in infidelibus. 355. 1

Actus ſupernaturales. Vide Supernaturales.

Actus legis qui ſint. 624. & ſeq.

Actus omnes mali per legem æternam prohibentur, debiti præcipiuntur, boni approbantur, indifferentes permittuntur. 628. 2

ADAMVS ſolus eſt auctor originalis peccati. 519. 2 Fuit conſtitutus à Deo caput morale totius poſteritatis. 527. 1. Eſt cauſa moralis, non phyſica, peccati in nobis. 528. 2. Amiſit per peccatum dona Dei gratuita. 548. 2. Habuit poteſtatem œconomicam, non politicam. 647. 1

ADVERSA & proſpera à Deo hominibus diſpenſantur. 130. 2

ADVERTENTIA intellectus requiritur ad peccatum. 478. 1. Qualis requiratur. deinceps.

ADVOCATVS non poteſt tueri partem iniuſtam, ſed benè minùs probabilem. 208. 1

ÆTERNA lex. Vide Lex æterna.

AMOR amicitiæ & concupiſcentiæ. 113. 2

Amor ſui qualiter ſit cauſa omnis peccati. 500. 2 Continet concupiſcentiam carnis, & oculorum, & ſuperbiam vitæ. ibid.

ANGELI procurant nobis bonos aut malos euentus fortuitos. 130. 2

Angeli habent ſuos habitus infuſos & acquiſitos. 320. 2. Habent actus & habitus prudentiæ, iuſtitiæ, fortitudinis, & temperantiæ. 721. 1 Et quibus inducunt homines ad operandum. ibid. Et actus quoſdam conditionatos & inefficaces circa opera ſibi impoſſibilia, & habitus ijs correſpon-

reſpondentes. col. 2.

Angeli poſſunt ex natura rei peccare venialiter. 594.1. *Subduntur legi æternæ & naturali.* 620.1 *Potuiſſent habere legem poſitiuam, ſed de facto non habent. ibid.* Indigebant *& ipſi gratia auxiliante ad bonum ſalutare.* 769.1

ANIMA ſeparata conſequitur beatitudinem ante reſurrectionem corporis. 56. 2. *Non oportet vt creſcat in beatitudine quando vnietur corpori.* 57.2. *Sed poteſt fieri vt creſcat.* 58.1

Anima in ſtatu ſeparationis habebit habitus partis rationalis. 324. 2. *Non partis ſenſitiuæ.* 325.1. *Sed recipiet quando redibit ad corpus. ibidem.*

Anima rationalis à ſolo Deo *creatur.* 526.2. *Non inficitur contactu carnis. ibid. Qualiter cõtrahat originale peccatum.* 527

Animæ in Purgatorio *& in Inferno non poſſunt ſatisfacere, ſed habent tantùm ſatiſpati.* 582.1

ANNIHILATIO eſſet maior pœna quàm damnatio. 573.1. *&* 583.2

APOSTOLI ab initio licitè, non ſimulatè, ſed feriò, ſeruarunt veteres ceremonias. 743. 2. *Interdum diſſimularunt earum inutilitatem.* 745.2. *Quare* Paulus *in hoc reprehenderit* Petrum. 746.1. *Non fuerunt expertes venialium peccatorum.* 786.1

APPETITVS *duplex, innatus & elicitus.* 182.1. Innatus *erga beatitudinem in vniuerſali, eſt neceſſarius & ſummus in homine. col. 2. Eſt in intellectu & voluntate. ibid. Erga beatitudinem naturalem eſt naturalis, erga ſupernaturalem obedientialis.* 19. *Elicitus eſt neceſſarius quoad ſpecificationem erga beatitudinem in vniuerſali.* 20. *Non quoad exercitium.* 21.1. *Eſt ſummus appretiatiuè.* 20.2. *Eſt neceſſarius etiam erga beatitudinem in particulari formaliter conſideratam.* 21.2. *Non verò materialiter acceptam.* 22.1

Appetitus ſenſitiuus vocatur interdum voluntas. 74.1. *Quomodo moueat voluntatem.* 126. *& ſeq. Interdum rapit voluntatem ad actus indeliberatos.* 140.1. De *reliquo non illam determinat. col.2. Non perfectè ſubditur illius imperio, ſed ſolet illi reſiſtere.* 162.2. *&* 273.1

Appetitus ſenſitiuus elicit ſuos actus, & afficitur quadam qualitate. 264. *Habet paſsiones.* 265. *Eius obiectum eſt bonum ſenſibile.* 266.1. *Mouetur cognitione ſenſitiua col.2. Non habet modum operandi libere.* 267.1. *Nec etiam per coniunctionem rationis in homine. col.2. Vide Motus appetitus ſenſitiui.*

Appetitus ſenſitiuus habet ſuos habitus de genere moris. 311. *Vide Habitus. Habet ſua peccata.* 481.2. *Per auxilium gratiæ ſubditur rationi.* 767 2.

ARBOR *mala quid ſignificet in Euangelio.* 355.2

ARDVITAS. Vide *Difficultas.*

ARS *eſt virtus intellectualis.* 405. *Qualiter conſiſtit in medio.* 427.1

ASTRA non ſunt cauſa euentuum fortuitorum. 130.1.

ATTENTIO *in Officio &* Miſſa, *quo iure præcipiatur.* 656.2

AVARITIA opponitur liberalitati per defectum. 426. 2. *Qualiter ſit cauſa omnium peccatorum.* 546.1

AVGMENTVM gratiæ cum gloria per meritum. Vide Meritum.

AVREOLA Beatorum 53.1. Conuenit *ſpecialiter, Virginibus, Martyribus, Doctoribus. ibid. Qualiter tribuatur pro opere externo.* 254

AVXILIA Dei per Chriſtum *ſunt neceſſaria ad conſequendam beatitudinem.* 72. *Vide Gratia.*

B

BAPTISMVS *eſt vniuerſale remedium originalis peccati pag.* 517. *col.* 2.

BEATITVDO *definitur & explicatur.* 12.1. *Eſt propria rationali natura.* 12.2. *Datur beatitudo ſupernaturalis & naturalis.* 13.1

Beatitudo naturalis ab Ariſt. commendatur. 13.2. *Haberet requiſitas conditiones. ibid. Excluderet peccatum, & includeret voluntatis rectitudinem.* 14. *Subeſſet prouidentiæ naturali Dei. ibid. Eſſet diuturna & aſsidua iuxta naturæ ſtatum.* 15.1. *&* 2. *Eſſet homini in eo ſtatu ſufficiens.* 15. 2. *&* 16.1. *Eſſet iucunda.* 16.1. *Excluderet mala quantum fieri poſſet.* 16.2. *Multò perfectior eſſet in ſtatu animæ ſeparatæ. ibidem.*

Beatitudo eſt idem realiter ac vltimus finis. 17. 1. *Formaliter differt. col.* 2.

Beatitudnis appetitus. Vide Appetitus. Omnia quæ homo vult, vult ſub. ratione beatitudinis amplè ſumpta. 23.1. *Non neceſſariò vult propter certam beatitudinem. col.* 2. *Aliquo tamen modo vult in ordine ad Deum.* 24.1. *Et perfectè operatur ordinando omnia ad veram beatitudinem. col.* 2. *& pag.* 25.

Beatitudinis obiectum. Vide Obiectum.

Beatitudo formalis noſtra, non eſt eſſentia diuina vel vlla perfectio increata. 31.2. *Non eſt illapſus vel vnio* Dei *in anima* 32.1. *Eſt tamen participatio quædam diuinæ beatitudinis. col.* 2. *Eſt conſortium quoddam diuinæ naturæ.* 33.1. *Eſt noſtra operatio, Immanens, partis intellectiuæ, elicita ab homine.* 33.2. *&* 34. *Eſt ſimul Dei viſio*

viſio in intellectu & fruitio in voluntate.36.& ſeq. Magis ſpecialiter in viſione conſiſtit.38.2. & 39.1.

Beatus non poteſt decipi.44.2. Non poteſt deſiſtere ab actu dilectionis Dei.46.2. & 47.1. Vnde trahat hanc neceſſitatem. 47.2.& 48. Diligit etiam proximũ.49.1.Non poteſt peccare. ibid. Non poteſt triſtari.53.2. Poteſt habere quãdam diſplicentiam 54.1.Et de potentia Dei magnam triſtitiam. col.2

Beatitudinem poteſt homo adipiſci. 62.1. Idque naturali ratione conſtat de beatitudine in vniuerſali. col.2. Non autem de beatitudine ſupernaturali. 63.& 64

Beatitudinem non poteſt homo adipiſci in hac ſed in alia vita. 65.1. Idquè poterat etiam naturali ratione cognoſci de beatitudine in vniuerſali. ibid. Poſſet tamen de potentia Dei habere in hac vita, & de facto Chriſtus habuit. col.2. Et beatitudinem imperfectam poteſt etiam ordinariè habere quilibet in hac vita. 66.1. Et in hac vita debet conari pro adipiſcenda beatitudine futura alterius vita. ibidem.

Beatitudo non eſt neceſſariò in omnibus inæqualis. 66.2. Poteſt & ſolet eſſe inæqualis. ibidem. Nec obſtat parabola operariorum. 67. & 68. Satiabit appetitum omnis beati. 69.2

Beatitudo non poterit vnquam amitti, nec interrumpi. 70.1. Idquè ex ratione ipſa viſionis & fruitionis Dei. col.2. Et ex ratione formali beatitudinis. 71.1

Beatitudo acquirenda eſt medijs actibus bonis ab adultis. 71.1. Per ſolum Sacramentum à paruulis, ibid. Per dona Dei & merita Chriſti ab omnibus. col.2. Non poteſt ab adultis obtineri niſi per gratiam auxiliantem. 794.1. Et ab omnibus niſi per gratiam iuſtificantem col.2. Alia vide, Anima, Aureola, Corpus, Delectatio, Dotes, Finis vltimus, Locus, Obiectum.

Beati habebunt habitus morales 324.2. Poterunt exercere actus ſaltem conditionatos & complacentiæ variarum virtutum. 325.1. Habebunt partem ſenſitiuam perfectè ſubditam rationi. col.2. Deponent omnes habitus vitioſos, & accipient virtuoſos per infuſionem à Deo 326.2.

Beatitudines aſſignatæ in Euangelio quid ſignificent. 447. & deinceps. Quatuor apud Lucam, octo apud Matthæum. 448.1. Rectè ordinantur. 449.2. Cum Donis & Fructibus Spiritus ſancti comparantur. 451.2

Beatitudo habet vim formaliter iuſtificandi. 868. 2. Cadit ſub noſtrum meritum de condigno, 893. & ſeq. Vide Meritum. Sed ipſi Beati non merentur ampliùs. 919.2

BEGVARDORVM *& Beguinarum error circa beatitudinem, damnatus in Concil. Viennenſi.* 65.1.& 71.2

BELLVM *non debet inferri ex ſola opinione probabili.* 29.2.2

BENEFICIVM *dici non debet de noſtris operibus reſpectu Dei.* 904.2.& 906.1

BONITAS *moralis non eſt relatio realis ab actu diſtincta. 226.1. Poteſt explicari per relationem rationis, ſed debet præcipuè explicari realiter, col.2. Eſtquè entitas realis actus cum connotatis. ibid. & ſeq. Eſt magis intrinſeca actui interno quàm externo. 227.1. Eſt denominatio ſumpta ab intrinſeco ſimul & extrinſeco. ibid. Poteſt ſumi cum connotatione legis æternæ & rectæ rationis. col.2. In actu elicito an ſit eſſentialis vel poſſit mutari. 242.& ſeq. In actu imperato. 255.2. & ſeq. Vide Actus.*

BONVM *triplex, honeſtum, iucundum, & vtile. 4.1. & 333.1.*

Bonum eſt obiectum adæquatum voluntatis. 118.1

Bonum ex integra cauſa. 192.2

Bona creata non ſunt vera beatitudinis obiectum. 27. Sed ſolùm ad beatitudinem naturalem requirebantur. 28

Bonum honeſtum eſt proprium ipſius volentis. 305

Bonum arduum non conſtituit obiectum diuerſum à bono abſolutè. 336.1

Bonum morale, item ſalutare, quatenus indigeat auxilio gratiæ. Vide Gratia.

Bona temporalia qualiter cadant ſub meritum hominis. 876

Bona ſpiritualia quæ ſint. 877.1

BRVTA *non habent libertatem in operando. 267. Habent ſuos habitus in appetitu & ſenſu interno. 323. 1. Quantum in ijs valeant aſſuefactio. ibid. Eorum habitus & actus non ſunt morales. col.2.*

C

CÆ*lum empireum eſt locus Beatorũ. pag.60. col.1. Vide Locus.*

Cælum non mouet noſtram voluntatem directè, ſed ſolum indirectè. 128.2. Non mouet ad euentus fortuitos. 130.1. Non inducit voluntati noſtræ neceſſitatem. 134.1

CARCER *qualiter poſſit licitè euadi aut effringi.* 673.2

CARDINALES *virtutes. Vide Virtutes cardinales.*

CARNIS *eſus non erat illicitus ante diluuiũ. 702.*

2.Car-

2. Carnis eti. ſanguine eſus fuit prohibitus apud Moyſen, & Noe, & apud Eccleſiam. 740. 1. Modò non eſt prohibitus. 747.2
CARTHVSIANI qualiter ſua lege teneantur abſtinere ſemper à carnibus. 668.1
CASTITAS habet peccatum formaliter oppoſitũ per exceſſum voluptatis, non per defectum. 425.1.
CASVS à Fortuna differt. 129.2
CENSVRA Eccleſiaſtica incurritur, quando ſequitur effectus, etiam ſi interim ſit retractata voluntas. 249. 1. Non incurritur per opus factum cum ignorantia comitante. 400. 1. Incurritur ipſo facto, quando ſic per legem imponitur. 671.1
CEREMONIAE vnde dictæ. 715. 2
Ceremoniæ legis veteris fuerunt inſtitutæ ad cultum Dei & figuram Chriſti. 719. 2. Diuidebantur in quatuor genera. ibid. Fuerunt ſublatæ per legem Chriſti. 735. 1. Et fuerunt vetitæ. 741. 1. Aliquo breui tempore fuerunt ex diſpenſatione permiſſæ. 744. 2. Non poſſent ampliùs repeti. 747. 1. Quæ modò ſunt in Eccleſia, prorſus differunt à veteribus. col. 2.
CHARITAS eſt fide potior in hac vita, ſed non viſione in altera vita. 42.2
Charitas non eſt neceſſaria ad omnem bonum actum. 353. 2. Actus charitatis ſupernaturalis à naturali non diſtinguitur ex parte obiecti. 370. 2. Diſtinguitur charitas à iuſtitia. 413. 1. Diuiditur in ſuas partes. col. 2. Eſt virtus theologica. 416. 2. Diſtinguitur à ſpe. 417.2
Charitas erga proximum habet formaliter oppoſitum peccatum per defectum, non per exceſſum. 425. 1. Item erga Deum. 428. 2. Eius actus vniuerſalis vitiari non poteſt. col. 2. Sed poteſt aliquis particularis. ibid.
Charitas ſecum fert alias virtutes infuſas. 433. 2 Non eſt abſque fide & ſpe. 434. 1. Eſt dignitate prima. 438.2 Aliæ eius Laudes. ibidem.
Charitatis habitus non eſt neceſſarius ad omnem actum ſalutarem. 770. 2. Eſt aliquid creatum in anima, licèt Deus ipſe quoque dicatur charitas. 797. 1. Diſtinguitur realiter ab habitu gratiæ. 800. & deinceps. Per ſe non ſufficeret ad iuſtificandum. 804. 2. & 868 1.
Charitatis actus aut imperium non requiritur neceſſariò ad omne meritum. 916. Obtinet ſupremum meriti gradum inter omnes virtutes. 934.1
CHRISTVS in hac vita ſimul cum gaudio beatifica habuit ingentem triſtitiam. 54.2
Chriſtus eſt fons & origo totius gratiæ & gloriæ, & via ad beatitudinem. 72.2
Chriſtus habuit affectus appetitus ſenſitiui. 268. col. 1.
Chriſtus eſt vniuerſalis Redemptor omnium hominum. 517.2
Chriſtus non fuit ſubditus legi peccati originalis. 527.2
Chriſti ſatisfactio quare fuerit neceſſaria pro peccatis. 585.2
Chriſtus inſtituit veram legem. 722. Quare commendauit & obſeruauit veterem. 735.2. Vide Noua Lex.
Chriſtus merebatur ſolùm donec vixit vita mortali. 920.1. Eius meritum ex dignitate perſonæ fuit infinitum. 943. 1. Meruit de condigno pro alijs hominibus. 944.2
CIBI immolati Idolo, poterant ſemper ſumi in caſu neceſſitatis. 668. 1. Modò ſimpliciter non ſunt prohibiti. 747.2
CIRCVNCISIO fuit à Deo olim iniuncta Abrahamo pro tota eius poſteritate. 702. 2. Iuſtificabat paruulos ab originali, tanquam remedium legis naturæ, non verò ex lege Moſayca. 710. 2. Permanſit aliquo tempore ſimul cum Baptiſmo. 739. 1. Non poſſet modò repeti aut retineri. 747.2
CIRCVNSTANTIAE humanorum actuum. 107. Sunt illis accidentales. 108.1. Etiam reſpectu actuum internorũ. ibid. De ijs loquutus eſt Ariſtoteles. col. 2. Quot & quæ ſint 109. & ſeq.
Circumſtantiæ requiruntur ad bonitatem moralem actus 175. 1. Vna praua vitiat actum. col. 2. Dant etiam nouam ſpeciem bonitatis aut malitiæ. ibid. Augent eandem quæ habetur ex obiecto. 176. Aliqua diuerſificat actum. 177. 1.
Circumſtantia incerta dat adhuc certum augmentum. ibid. Et infinita finitum. 941. 1. Quæ dent nouam ſpeciem, & quæ immutent tantùm priorem. 177. 2. & deinceps.
Circumſtantiæ omnes debent eſſe in ſe cognitæ. 180. 1. Debent eſſe aliquo pacto volitæ. ibid. Exceptis ijs quæ conſiſtunt in modo operãdi. col. 2. Vt dent bonitatem debent eſſe directè volitæ. ibid. Non tamen vt dent malitiam. 181. 1. Niſi quædam generales. col. 2.
Circumſtantiæ aggrauantes in infinitum quæ ſint. 589. 2. Qualiter faciant de veniali mortale. ibidem.
CLIIVS quidam ſibi truncauit vnam manum, ne ambas amitteret. 675.1

COACTVM eſt inuoluntariũ ex violentia. 92.1.

COGITATIO purè moralis non ſufficit ad conſtituendam gratiam. 759.2

COGNITIO eſt de ratione voluntarij. 75.1. & 96.1. Et illa quæ præit ad omnem actum appetitus, non eſt voluntaria. 77. Præuia ad actum ſupernaturalem, eſſe debet ex gratia. 574.2. & ſeq. Eſt in ſe gratia. 575.2.

COMPREHENSIO vna ex dotibus glorioſis animæ beatæ. 55.1

CONCVPISCENTIA an augeat voluntarium. 102.2 & 106.1. Non eſt formaliter originale peccatum. 532.1. Quomodo dicatur materiale in peccato. col.2. Quomodo fuerit vitiata per peccatum. 553.2

CONDONATIO Dei extrinſeca non requiritur præter infuſionem gratiæ ad iuſtificationem peccatorum. 859. & deinceps. Non ſufficit abſque infuſione gratiæ. 866. 1. Niſi ad imperfectam quandam remiſſionem. col.2.

CONFESSARIVS qualiter teneatur abſoluere pœnitentem iuxta illius opinionem. 209. 2. Prudenter interrogat de circunſtantijs obiecti in peccato delectationis. 283.2. Qualiter reſiſtere debeat prauis motibus inſurgentibus in confeſſione. 294.2.

CONFIRMATIO legis an impediat eius reuocationem. 682. 2. Confirmatio priuilegij quid operetur. 694.1

COMMVNICATIO priuilegiorum quam vim habeat. 694.2.

CONIVX in dubio de valore Matrimonij, qualiter debeat reddere, aut poſſit petere debitum. 213.1. Qui cogitatione delectatur de nox ſua, committit peccatum adulterij. 282. Si delectetur de ſua in abſentia, non peccat mortaliter. 288.2.

CONSCIENTIA ſumitur pluribus modis. 195.2. Propriè pro iudicio rationis inter bonum & malum. ibid. Imperat actum, & ſic differt à ſynderesi. 196.1. Tribuit bonitatem & malitiam noſtris actibus ibid. Tribuit eandem ſpeciem quam proponit, & non alteram. 197.1. Nec à Deo ipſo diſpenſari poteſt, vt fiat contra conſcientiam. 196.2.

Conſcientia erronea eſt iudicium falſum, vel vincibile, vel inuincibile. 197. 2. Qui facit contra conſcientiam erroneam, verè peccat. ibid. & ſequenti. Qui facit iuxta conſcientiam erroneam inuincibilem, benè facit. 198. 1. Hæc conſcientia verè obligat. columna. 2. Qui facit iuxta conſcientiam erroneam vincibilem in materia indiffrenti, non peccat. 199. 1. In materia graui, verè peccat. ibid. Niſi illam deponat, ſiue facit, ſiue non facit, ſemper peccat. columna 2. Quanam ex parte grauiùs peccet 200.1. Conſcientia erronea non poteſt eſſe principium actus ſupernaturalis. 376.1. & 2.

Conſcientia probabilis quæ ſit. 200.2. Licitum eſt agere iuxta illam. 201.1. Etiam relicta parte tuta. col.2. Exceptis quibuſdam rebus valde grauibus. 202. 1. Interdum debitum eſt agere iuxta illam. col.2. Requiritur iudicium certum practicum de probabilitate opinionis, & honeſtate actionis. 203. Licitum non eſt cupiam agere iuxta partem alijs probabilem, ſibi non probabilem. 205. Licitum eſt agere iuxta partem ſibi minùs probabilem. 206. Examinantur aliqui caſus. 208. & 209. Qualiter liceat etiã in emendatione legis per Epÿkiã. 69.2.

Conſcientia dubia quæ ſit 210. 1. Illicitum eſt cum illa operari ibid. Si dubium peccati ſit pro vtraque parte, eligendum eſt minus malum. col.2. Præcipiente Prælato deponendum eſt dubium. 211. 2. In dubio iuris aut facti vincibili, oportet ſequi tutiorem partem. 212. 1. Vbi extat lex in caſu dubij, ſeruanda eſt. col.2. In materia iuſtitiæ fauendum eſt poſſidenti. ibid. Qualiter etiam in caſu matrimonij. 213.1. Et in caſu voti col. 2. Non in dubio ſeruitutis, aut legitimationis. col.2. In omni alia materia, in dubio iuris publico, non oportet ſequi partem tutam. 214. 1. In dubio iuris priuato, & in dubio facti, oportet ſequi partem tutam, quando fieri poteſt ſine magno incommodo. col. 2. Non autem cum magno incommodo. 215.1. Nec cum damno alterius. ibid.

Conſcientia ſcrupuloſa quæ ſit. 215.2. Quando ſit peccatum facere contra illam. ibid. Quando licitum, vel debitum, vel vtile, 216.1. Qualiter dirigenda ſit. ibid.

CONSENSVS eſt actus voluntatis, in ordine ad intellectum 152.2. Eſt circa media. ibid. Eſt actus ſimplicis complacentiæ, vel per modum deſiderij, vel per modum delectationis. ibid. Quomodo differat ab electione. 153.1. Aliter ſumitur magis amplè vt opponitur diſſenſui. ibid.

Conſenſus voluntatis liber ex conſideratione malitiæ, requiritur ad peccatum. 478. & ſeq.

CONSILIVM ſeu conſultatio intellectus requiritur in rebus dubijs. 124. 1. Datur non ſolùm circa media, ſed etiam circa finem. col. 2. Magis propriè dicitur circa media. 125. 1. Non ſolet dari circa finem vltimum & vniuerſalem ibid. Nec circa plures fines pro eodem medio. col. 2. Circa media conſequitur ex intentione

tione certi fini s. ibid.

Conſilium qualiter præberi debeat à Doctore. 208.2.

Conſilium, donum Spiritus ſancti, quid ſignificet. 445.2

Conſilia euangelica non obligant ad culpam, ſed inducunt ad perfectionem. 725.2

CONSVETVDO, *qualiter dicatur requiri ad confirmandam legem.* 661.1. *Habet hanc vim ex conſenſu Principis. col.2.* Non *valet ad abrogandam legem naturalem, aut diuinam, ſed humanam. ibid. Dummodo ſit rationabilis.* 684.1. *Et diuturna. ibid. Et non ſit reprobata in iure. col.2. Interdum derogat in parte & non in totum. ibid. Valet etiam inducere nouam legem.* 685.1. *Dummodo introducatur cum animo obligandi. ibid. Et ſit quoque diuturna. col.2.*

CONTINENTIA *quæ virtus ſit, & in qua potentia.* 307

CONTRITIONIS *actus per ſe non habet vim iuſtificandi peccatorem.* 850. *& deinceps.*

CORPORALES *pœnæ an incurrantur ipſo facto.* 673.2. *Quæ moderatæ ſunt, debent ab ipſo Reo exerceri.* 674.2

CORPVS *non requiritur ad beatitudinem animæ.* 56.2. *Nec impedit, ſed in reſurrectione erit particeps gloriæ.* 58. *Habebit in excellenti ſtatu perfectiones naturales. col. 2. Habebit dotes glorioſas.* 59.1

CVLPA *& culpabile qualiter ſe habeat cum peccato.* 257. *& ſeq. Vide Peccatum.*

CVPIDITAS *qualiter ſit cauſa omnium peccatorum.* 546.1

D

DAMNATI *habebũt morales habitus pag.*326. *col.1. Spoliabantur virtuoſis & retinebunt tantùm vitioſos. ibid.* Non *accipient alios à Deo, ſed ſuis prauis actibus comparabunt. col.2. An vllus eorum fuerit ab* Inferno *liberatus.* 578. *Illis nullum prodeſt ſuffragium.* 581.2. *In illis carentia etiam gloriæ dici poteſt macula.* 870 1. *Non poſſunt mereri.* 919.2

DECALOGVS *dictus eſt à numero decem præceptorum.* 717.1. *Continebat præcepta moralia & aliquam partem ceremonialem. col.2. Diuidebatur, in tria præcepta erga Deum, & ſeptem erga Proximum.* 718.1. *Fuit cum maiori explicatione renouatus à* Christo *in lege noua.* 723.1

DEFECTVS *naturæ qualiter ſint affectus peccati.* 533.2

DELECTATIO *duplex in voluntate Beati.* 51.2. *Habet pro obiecto immediato Deum & poſſeſſionem* Dei. *col.2. & pag ſeq. Alia delectatio quæ dicitur* Aureola. 53.1

Delectatio ſenſualis in appetitu qualiter ſit peccatum. Vide Motus appetitus ſenſitiui.

DELIBERATIO *plena & ſemiplena quæ ſit.* 480.1. *Plena requiritur ad mortale, ſemiplena ſufficit ad veniale. ibid.*

DEMERITVM *eſt pœna meritum, & eſt proprietas malorum actuum.* 260.2. *Vide Pœna. Reatus.*

DENARIVS *diurnus in parabola operariorum quid ſignificet.* 67.2

DESIDERIVM *& complacentia de obiecto bono aut malo, qualiter honeſtetur aut deformetur.* 274. *& ſeq.*

DESVETVDO *poteſt abolere legem.* 661. *&* 683. *Vide Conſuetudo.*

DEVOTIO *ſenſibilis eſt qualitas quædam in appetitu.* 264. 2. *Eſt ordinis ſupernaturalis & infunditur à Deo.* 364.1

DEVS *eſt vnicum obiectum noſtræ beatitudinis.* 27. *Vide Obiectum.*

Deus monet noſtram voluntatem ad omnes eius actus. 129.1. *Ipſe eſt auctor euentuum qui dicuntur fortuiti.* 130.2. *Ex ſua libertate proſpera & aduerſa diſpenſat.* 131.2. *Non imponit voluntati noſtræ neceſſitatem.* 134. *Poteſt tamen illam determinare ad neceſſariò operandum.* 141.2.

Deus honoratur actibus bonis, offenditur malis. 259.2

Deus verè concurrit ad entitatem realem peccati. 506.2. *Permittit peccatum.* 507.1. *Non eſt poſitiuè & formaliter cauſa peccati. ibid. & deinceps. Eſt cauſa potentiæ peccandi.* 508.1. *Quare non ſit cauſa peccati. col. 2. & deinceps.*

Deus pactum conſtituit cum Adamo. 521. 2. *Sua voluntate illum deputauit caput totius poſteritatis.* 527.1. *Contulit illi dona gratuita cum conditione. ibid.* Non *debet dici auctor originalis peccati. col.2.*

Deus punit citra condignum. 573

Deus eſt auctor legis naturalis in nobis. 615. 2. *Non ſubditur legi.* 619 1. *Non poteſt in lege naturali propriè diſpenſare.* 741. 1. *Qualiter in quibuſdam caſibus videatur diſpenſaſſe mutando materiam.* 642.2

Deus in pœnam peccatorum ſubiecit Hebræos impijs Principibus & Tyrannis. 704 2

Deus eſt ſolus auctor principalis gratiæ. 826.2

DIABOLVS *non eſt immediatè cauſa omnium peccatorum*

catorum. 514. 1. *Eſt remotè. col.* 2. *Eſt proximè cauſa plurimorum. ibid. Non infert neceſſitatem ad peccandum.* 515. 1. *Non directè influit, ſed tentando inducit. col.* 2.

DIFFICVLTAS *operis per ſe non diuerſificat habitum.* 336. 1. *Per ſe non mouet voluntatem, ſed habet rationem mali. col.* 2. *Poteſt fundare aliquam rationem boni.* 337. 2. *Confert ad augendum meritum.* 935. 1

DIGNITAS *pœnæ quid ſit.* 534. 2

Dignitas infinita Chriſti contulit valorem & meritum infinitum. 943. 1

Dignitas gratiæ aliorum hominum non auget meritum. ibid.

DILECTIO Dei *in voluntate Beati, præter viſionem, requirit habitum charitatis.* 45. 2

Dilectio Dei multiplex. 774. 2. *Qualiter indigeat gratia.* 775. *& ſeq.* Per *ſe non ſufficit ad iuſtificandum peccatorem.* 854. *& ſeq.*

DISCRETIO *ſpirituum inter gratias gratis datas, explicatur vno modo.* 822. 1. *Alio modo col.* 2. *Eſt vtilis ac neceſſaria. ibid. Eſt certa, & poteſt eſſe euidens.* 823. 1

DISPENSATIO *legis quæ ſit.* 685. 2. *Non poteſt adhiberi in lege naturali.* 640. *& deinceps. Poteſt in lege humana.* 686. 1. *Fit verbis aut factis. ibid. A quo fieri poſſit. col.* 2. *Requirit iuſtam cauſam.* 687. 1. *Alioqui eſt illicita in concedente, & in petente. col.* 2. *Et eſt inualida quando fit à Prælato inferiori. ibid. Et quando eſt ſurreptitia.* 688. 1. *Alioqui eſt valida, & non peccabit ea vtens ibid. Sed peccabit* Superior *eam concedens, vel ea vtens. col.* 2. *Qualiter ceſſet vel duret ceſſante cauſa. ibid. Debet peti, nec exponendo falſum, nec occultando verum.* 689. 2. *Non poteſt per Eccleſiam adhiberi in lege diuina Chriſti.* 731

DISPLICENTIA *de opere reddit illud inuoluntarium ſecundùm quid.* 105

DISPOSITIO *ad gratiam quæ ſit.* 829. *& ſeq. Quomodo concurrat ad gratiam.* 831. *& ſeq. Non efficitur ab eadem gratia.* 833. *& deinceps. Qualiter ſit meritoria gratiæ.* 882. *& deinceps. An ſit meritoria gloriæ.* 923

DOCTOR *qualiter ſe gerere debeat in præbendo conſilio.* 208. 2. *Qualiter in interpretandis legibus.* 698. 2.

DOLOR. *Vide Triſtitia.*

DONA Spiritus *ſancti quid ſignificent.* 439. 1. *Fuerunt in Chriſto, & ſunt in alijs hominibus. ibidem. Sunt in omnibus* Iuſtis *quoad habitum, non quoad actum.* 440. 1. *Sunt in ſolis Iuſtis. ibid. Sunt in Beatis quoad eſſentiam, non quoad materiam. col.* 2.

Dona hæc verè important habitus. 440. 2. *Important actus eximios, & auxilia ad illos.* 441. 1. *Non diſtinguuntur à virtutibus quoad habitus realiter. col.* 2. *Sed formaliter.* 442. 1. *Quoad actus & auxilia realiter. col.* 2. *An habeant denominationem virtutis.* 443. 1. *Præcellunt virtutibus. col.* 2.

Dona hæc ſunt ſeptem. 444. 1. *Explicantur ſingula col.* 2. *& deinceps. Includunt omnes virtutes.* 447. 1. *In qua potentia ſint dona partis appetitiuæ. ibid. Cum beatitudinibus & fructibus comparantur.* 451. 2

Dona Dei gratuita quæ ſint, & qualiter per peccatum amiſſa. 548. *& ſeq.*

DOTES *animæ beatæ tres, Viſio, Comprehenſio, Fruitio.* 55. 1. Non *dicuntur propriè de Chriſto & Angelis. ibid. Explicantur in Beatitudine, formaliter, & conſequenter, & antecedenter. col.* 2.

Dotes corporis glorioſi, Claritas, Impaſſibilitas, Agilitas, Subtilitas. 59. 1. *Non efficiuntur ab anima, ſed immediatè à Deo. ibidem.*

DVBIVM *conſcientiæ. Vide Conſcientia dubia. Dubius de homicidio debet ab Altari abſtinere.* 212. 2

DVRATIO *actuum voluntatis non determinat ſibi certum tempus.* 936. 2. *Nec requirit tempus diuiſibile, ſi admittantur inſtantia.* 937. *Qualiter valeat ad augendum meritum.* 938. *& ſeq.*

E

EBRIETAS *non excuſat alia peccata quæ ex illa conſequuntur.* 488. 1. *Sed culpa interna incurritur in cauſa; externa verò quando ſequitur opus. ibid.* Manet *talis culpa in eadem ſua ſpecie.* 494. 1

ECCLESIA. *Vide Pontifex.*

ECCLESIASTICI *obligantur legibus ciuilibus, quoad obſeruantiam, non quoad pœnam.* 651. 2

EFFECTVS *voluntarij phyſicè ſunt etiam ſine obligatione.* 80. 1. *Etiam ſi ſequantur ex omiſſione. col.* 2. *Aut per ſolam moralem cauſalitatem.* 90. 1. *Dicuntur voluntarij permiſſiuè.* 91. 1. *Cum obligatione verò ſunt imputabiles moraliter.* 90. 2

Effectus præuiſi & non intenti, non dant actui bonitatem. 236. 1. Dant *malitiam. col.* 2. Ipſi *effectus denominantur boni & mali, & ſunt complementa in genere moris.* 246. 2. *Etiam ſi quando ſequuntur non ſint ampliùs in poteſtate hominis.* 248. 1

Effectus malus præuiſus, remanet in ſua peccati ſpecie. 494. 2

Effectus legis eſt, facere homines bonos. 623

Effectus gratiæ ſunt; Iuſtificatio, & Meritum. 843

ELECTIO *propriè eſt actus voluntatis.* 150. 1. *Supponit actum intellectus.* 151. *Non dicitur de appetitu ſenſitiuo. ibid. Verſatur circa media. ibid. Eſt actionum & rerum. col.* 2. *Eſt determinatio vnius medij inter plura. ibid. Non requirit vt non ſit ex paſſione.* 152.1. *Aliàs hoc nomen dicitur magis amplè. ibid. Quomodo differat electio à conſenſu.* 153.1. *Et ab vſu.* 154.2. *Et ab actu intentionis.* 156

EPICVREI *poſuerunt beatitudinem in voluptate.* 27.1

EPIIKIA *quæ ſit.* 641. & 696. 1. *Non cadit propriè in legem naturalem.* 642.1. *Aliquo modo cadit.* 643.1. *Cadit propriè in legem humanam.* 696.1. *Quando debeat aut poſſit adhiberi. col.* 2. *Non poteſt, quando ſolùm negatiuè in caſu particulari ceſſat ratio legis.* 697. 1. *Non poteſt in caſu dubio. ibid. Poteſt in caſu probabili. col.* 2

EPISCOPI *& ſimiles Prælati poſſunt condere leges in ſuis Diœceſibus.* 649.1. *Qualiter obligent Regulares.* 652. 1. *Poſſunt conuocare & cogere ſuos Beneficiatos ad reſidentiam.* 653. 1. *Qualiter poſſint diſpenſare in legibus pontificijs.* 686.2.

ERROR *conſcientiæ qualiter ſe habeat ad bonitatem & malitiam actuum. Vide Conſcientia erronea.*

Error quomodo interueniat in omni peccato. 477.2

EVANGELIVM. *Vide Noua Lex.*

EXCOMMVNICATIO *non incurritur ab eo qui percutit alterum neſciens eſſe clericum.* 493. 1. *Non incurritur ab eo, qui cogitur communicare cum excommunicato.* 668.1

EXTENSIONIS *modus in habitibus non admittitur.* 339

F

FACILITAS *in operando poteſt conferre ad augendum meritum.* 935.2

FAVOR *alius extrinſecus Dei, præter infuſionem gratiæ, non requiritur ad iuſtificationem peccatoris.* 839. *& deinceps. Sine gratia infuſa non ſufficit ad perfectam remiſſionem peccatorum.* 866.1. *Sufficeret ſolùm ad remiſſionem quandam imperfectam. col.* 2.

FELICITAS *idem eſt ac Beatitudo.* 12.1. *Vide Beatitudo.*

FIDELITAS *quæ virtus ſit.* 903.1. *Verè reperitur in Deo.* 904.1. *Non tamen pura fidelitas in remunerandis noſtris meritis. col.* 2. & 905.2

FIDES *non eſt neceſſaria ad omnem bonum actũ.* 334.1. *& deinceps.*

Fidei actus eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiã. 361.2. *Poteſt eſſe ordinis naturalis circa idem obiectum reuelatum.* 370.1. *Et hic poteſt vitiari ex prauo fine.* 374. *Sed ſupernaturalis vitiari non poteſt.* ibid.

Fidei habitus non eſt neceſſarius ad omnem actum ſalutarem. 770. 2

Fides diuina reponenda eſt inter virtutes intellectuales. 405. 1. *Sed fides humana non eſt virtus intellectualis. ibid. Poteſt eſſe virtus moralis.* ibid.

Fides eſt virtus Theologica. 416. 2. *A Religione diſtinguitur.* 419.1. *Qualiter conſiſtat in medio.* 427. 2. *Poteſt reperiri abſque charitate.* 434.1. *Et abſque ſpe. ibid. In tali ſtatu eſt virtus, ſed non perfecta. col.* 2. *Importat habitum piæ affectionis in voluntate.* 435. 1. *Qualiter obliget ad ſciendas fidei veritates.* 498. 2.

Fides duplex, acquiſita, & infuſa. 772. 2. *Qualiter indigeat gratia.* 773. *& ſeq.*

Fides inter gratias gratis datas pluribus modis explicatur. 818. *& ſeq.*

FINIS *duplex, cuius & quo, obiectiuus & formalis. pag.* 2. *Inter finem & media poteſt voluntas ex ſua libertate procedere in infinitum.* 4. 2

Finis eſt vna ex circunſtantijs actus. 109.1

Finis quomodo ſit adæquatum voluntatis obiectum. 119. 1

Finis ipſius volitio. 145. *Intentio.* 146. *Fruitio.* 147. *Quomodo eodem vel diſtincto actu cum medijs appetatur finis.* 155. *& deinceps.*

Finis intrinſecus, & extrinſecus. 182.1. *Vterque dat bonitatem, & malitiam humanis actibus. ibid. Dat omnibus actibus.* 183.1. *Dat ſuam ſpeciem bonitatis & malitiæ. ibid. Quomodo det tanquam circunſtantia vel obiectum. col.* 2. *Minùs dat electioni quàm intẽtioni.* 188.2. *Finis bonus non aufert malitiam praui operis.* 187.1. *Sed diminuit.* 189.2

Finis vltimus quid ſit. 3.1. *Eſt alius vniuerſalis, & alius particularis. ibid. Datur finis vltimus omnis humanæ operationis. col.* 2. *Datur totius humanæ vitæ, & totius vniuerſitatis rerum.* 4

Finis vltimus, eſt homini ex rerum ordinatione præfixus. 5. *Poteſt homo ab eo deflectere.* 5.1. & 6.2. *In actibus bonis reſpicit ſaltem virtualiter debitum finem.* 6.1. *In peccatis mortalibus ab illo recedit. col.* 2. *& deinceps. In venialibus non recedit.* 8. 2. *& ſeq. Nec in actibus indifferentibus.* 9.2

Finis vltimus particularis poteſt eſſe multiplex. 9.2. Etiam reſpectu eiuſdem actionis. 10. 1. Item vniuerſalis reſpectu diuerſorum hominũ, aut eiuſdem diuerſo tempore. ibid. Ac etiam ſimul diſiunctiuè, aut partialiter. col. 2. Non autem totaliter. 11. 1. Et finis vltimus totalis prafertur omnibus alijs bonis. ibid.

Finis vltimus rectus ac debitus, eſt vnicus pro omnibus hominibus, vnus Deus, vna Beatitudo. 12. 1. Vide Beatitudo. Obiectum beatitudinis.

FORNICATIO commiſſa non fuit ab Oſea Propheta. 641. 2

FORTITVDO reperitur quoque in appetitu ſenſitiuo 314. 2. Poteſt etiam ab Angelis exerceri. 321. 1. Quæ ſit fortitudo in genere. 414. 1. Quæ ſint eius partes & ſpecies. col. 2. Eſt virtus cardinalis. 419. 2. Poteſt pluribus modis explicari. ibid. & deinceps. Habet formaliter oppoſitam timiditatem per defectum, materialiter audaciam per exceſſum. 425. 2. Poſtponitur iuſtitia, & præponitur temperantia. 438. 1

FORTVITI euentus qui ſint. 129. 2. Non ſunt fortuiti reſpectu Dei. 131. 1

FORTVNA dicitur bona aut mala. 129. 2. Dicitur tantùm in ratione vtentibus, & per hoc differt à caſu. ibid. Non eſt quædam Dea vt finxerunt Gentiles. 130. 2. Debet reduci in cauſam ſuperiorem, præſertim Deum. ibid.

FRATER Franciſcanus comedens carnes die Veneris, plura peccata committit. 464. 2

FRVCTVS Spiritus ſancti aſſignantur duodecim. 450. 1. Sunt virtutum actus. ibid. Eorum alius fructus eſt vita æterna. col. 2. Nomen fructus non attribuitur operibus carnis. ibid. Redditur ratio & ordo duodecim fructuum. 451. 1. Comparantur cum virtutibus. col. 2. Cum donis & beatitudinibus. ibidem.

FRVITIO Dei in beatitudine includitur. 36. 1. & deinceps. Importat actum amoris & delectationis. 42. 1. Ponitur inter dotes. 55. 1

Fruitio dicitur à fructu. 147. 2. Non eſt aſſecutio ipſa, aut ſolus amor finis. ibid. Eſt delectatio de fine adepto. 148. 1. Spectat magis propriè ad voluntatem, minùs ad appetitum ſenſitiuũ. ibid. Propriiſſimè dicitur circa finem vltimum. ibid. Eſſe non debet de bonis creatis. 356. 2

FVRTVM ſæpiùs repetitum in modica quantitate, qualiter euadat mortale. 592. 1. Furtũ non eſt, quando Deus concedit poteſtatem accipiẽdi. 642. 1

G

GAVDIVM. Vide Delectatio.

GENERA linguarum inter gratias gratis datas erat donum neceſſarium ad prædicandum fidem. 823. 2. Erat peritia habitualis linguarum in loquente. ibid. Non oportebat eſſe per modum intelligentiæ in audientibus. 824. 1

GENTILES qui conuertebantur ad Chriſtum, non tenebantur ſuſcipere ſimul veterem legem. 714. 2. Erant capaces & obligabantur lege Chriſti. 729

GLORIA. Vide Beatitudo. Non dabatur hominibus ante aduentum Chriſti. 726. 2

GRATIA vltra legem eſt neceſſaria ad conſequendam beatitudinem. 72. 2

Gratiæ priuatio eſt macula, Vide Macula.

Gratia Chriſti quomodo denotetur nomine legis nouæ. 723. 2. Etiã in antiquis hominibus ſpectabat ad legem nouam. 726. Et conſtituebat illos Dei filios adoptiuos, heredes, & amicos. 727

Gratia tribus modis ſumitur. 748. Duobus modis ad gloriam ordinatur. ibidem.

Gratia aliqua eſt neceſſaria ad cognoſcendum omne verum. 751. 2. Specialis non requiritur ad omnes veritates. 752. 1. Sed ad multas occultas, & ad omnes collectiuè. ibid. Etiam in ſtatu naturæ integræ. col. 2. Non ad quamlibet veritatem moralem, ſed ad omnes collectiuè. 753. 2. Et ad quamlibet cogitationem ſupernaturalem. 754. & ſeq.

Gratia ſpecialis non eſt neceſſaria ad actum purè naturalem. 756. 2. Neque de hoc fuit controuerſia cum Pelagio. 757. 1. Neque ad omnem actum purè moraliter bonum. 758. & deinceps. Neque ad actum difficilem in ſtatu naturæ integræ. 763. 2. Sed benè in ſtatu naturæ lapſæ. 764. & ſeq. Et ad omne bonum morale collectiuè. 766. 1. Sufficeret ordinis naturalis. ibid. Sed ſolet à Deo dari ordinis ſupernaturalis. col. 2.

Gratia ſpecialis interna eſt neceſſaria ad omnem actum ſalutarem. 768. 2. Etiam in ſtatu naturæ integræ. 769. Sufficit gratia actualis, & non requiritur habitualis, niſi ad longum tempus. 770. 2. Qualiter requiratur gratia ad actum fidei. 773. Ad actum ſpei. 774. 1. Ad actum dilectionis. 775. & ſeq. Ad aliarum virtutum actus. 777. 2. Ad obſeruanda præcepta. 780. & ſeq. Ad vitanda peccata. 783. Præſertim venialia. 784. & ſeq. Ad vincendas tentationes. 787. Ad reſurgendum à peccato. 789. Ad perſeuerandum in ſtatu iuſtificationis. 791. & ſeq. Ad conſequendam beatitudinem. 793. & ſeq.

Gratia iuſtificans eſt aliquid creatum exiſtens in anima. 796. 1. Nõ eſt formaliter iuſtitia Dei aut Chriſti, aut externa remiſſio peccatorum. col. 2. Eſt forma accidentalis de prædicamento qualitatis. 797. 1. Eſt qualitas habitualis permanens in anima. 797. & deinceps. Diſtincta realiter

liter ab habitu charitatis, ſicut ab alijs virtutibus.800. & deinceps. Non eſt ſubiectum aut principium effectiuũ virtutũ.803.1. Eſt natura ordine prior charitate & virtutibus moralibus. ibid. Poſterior fide & ſpe.col.2. Non ſeparatur ab illis, niſi quòd fides & ſpes ſolent eſſe abſque illa.804.1. Poſſet per Dei potentiã ab omnibus ſeparari. ibid. Et tunc adhuc per ſe ſufficeret ad iuſtificandum.col.2. Eſt perfectior cunctis virtutibus. 805.2

Gratia diuiditur in gratum facientem & gratis datam.806.1. Gratis data eſt quæ ad alienam ſalutem ordinaturc.ol.2. Gratum faciens quæ ad propriam. ibid. Hæc eſt ſimpliciter excellentior.807.2. Illa ſecundùm quid.808.2. Paucis conceditur.ibid. Et interdum quibuſdam impijs. 809.1. Poteſt ab operante referri ad prauum finem. 375.2

Gratia gratum faciens diuiditur in operantem & & cooperantem.809.1. Explicatur diuiſio pluribus modis.810. & deinceps. Diuiditur in præuenientem & ſubſequentem.812.2. Additur gratia comitans.813.1. Diuiditur rurſus in excitantem & adiuuantem. col.2. Excitans ſpectat ad intellectum, adiuuans ad voluntatem. 814.2

Gratia gratis data propriè dicitur donum excellens & extraordinarium. 815. 2. Poteſt eſſe per modum habitus permanentis, vel motionis tranſeuntis.816.1. Diuiditur ab Apoſtolo in nouem genera.col.2, Et videtur diuiſio adæquata.817.1. Singula genera explicantur.col.2. & deinceps.

Gratia ſanitatum inter gratias gratis datas, non erat per modum habitus, ſed per aſsiſtentiam Dei.819. 2. Quomodo differat ab operatione virtutum. ibid. & ſeq.

Gratia habitualis efficitur principaliter à ſolo Deo. 826.2. Recipitur immediatè in eſſentia animæ. 827.2. Verè producitur. 828.2. Nõ propriè creatur ſed aliquo modo moraliter. ibid. Educitur de potentia obedientiali animæ. ibid. Maximè propriè dicitur infundi.829.1. Supponit tanquam diſpoſitionem habitus fidei & ſpei. col. 2. In adultis ſupponit etiam proprios eorum actus. 830.1. Vel præſentes, vel præcedentes. ibid. Quos actus prærequirat. ibid.

Gratia habitualis infallibiliter infunditur homini vltimam diſpoſitionem habenti.831.1. Infunditur in eodem inſtanti, & iuxta illius proportionem,col.2. Conſequitur ad illam in genere cauſæ moralis, & materialis.ibid. Non effectiuæ. 832.1. Nec ipſa gratia efficit diſpoſitionem ſuam.833. & deinceps.

Gratia actualis qualiter cognoſci poſsit ab eo qui eam habuit. 839. Gratia habitualis poteſt per reuelationem certò cognoſci.840.1. Per humana ſigna poteſt probabiliter cognoſci. ibid. Non certitudine fidei aut euidentiæ. col.2. & pag. ſeq. Sed quadam morali certitudine. 842

Gratia qualiter ſit cauſa Iuſtificationis & Meriti.843. In iuſtificatione verè delet peccata. 844. 2. & ſeq. Qualiter dicatur illa tegere. 845.2. & ſeq.

Gratia delens peccata, verè inhæret ipſi homini. 847. Sic magis commendat miſericordiam Dei & merita Chriſti. 848.1. Eademque formaliter gratia iuſtificat hominem & remittit peccata.col.2. Solaque gratia habitualis, & non actus vllus hominis, habet hanc vim. 850. & deinceps. Et ſola ſufficit abſque vllo actu hominis.856. & deinceps. Et abſque alio fauore extrinſeco Dei.859. & deinceps. Et iuſtificaret hominem etiam actu peccantem. 862. 2. Eſtque ita neceſſaria, vt abſque ea nullus hominis actus ſufficiat.864. & ſeq. Nec fauor Dei extrinſecus ſufficeret.866. Niſi ad remiſſionem quandam peccati imperfectam. col.2. & pagina ſeq. Sufficeret tamen ipſa beatitudo.868. 2. Et vnio hypoſtatica.869. 1. De merito per gratiam. Vide Meritum.

GRATITVDO eſt pars iuſtitiæ. 413.2. Propriè non reperitur in Deo. 904.2. & 906

GRAVITAS peccatorum eſt inæqualis. 468. & deinceps. Vnde ſumatur.470. & deinceps.

Grauitas materiæ requiritur ad obligationem ſub mortali.665. 2. Non ſufficit abſque intentione præcipientis ad obligandum. 666.2

H

HABITVS ſunt in homine, & ſunt morales. 300. 1. Propriè reſpiciunt actus bonos & malos.col.2. Quid ſit propriè hæc moralitas. 301.1. Sunt in voluntate.302.2. Suntque propriſsimè morales.303.1. Dantur non ſolùm circa bonum alienum, ſed etiam proprium volentis.304. & ſeq. Etiam circa bonum in communi.304. 2. Etiam ad ſuperandam difficultatem.305.2. & ſeq. Dãtur circa paſsiones.306 2. & ſeq. Suntque veri habitus & virtutes. 309.1

Habitus ſunt quoque in intellectu in ordine ad mores.309.2. Tum vt moto à voluntate. 310.1. Tum vt mouente voluntatem.ibid. Sunt morales ex parte obiecti. ſed diſtinguuntur à moralibus ex parte ſubiecti. col 2.

Habitus in appetitu ſenſitiuo, non ſunt morales ex parte ſubiecti 311.2. Nec formaliter ex parte obiecti.312.1. Sed per concomitantiam voluntatis, col. 2. Dantur non tantùm circa bonum pro-

prium, ſed etiam alienum.ibid. Ac etiam circa bonum difficile,& ad aggredienda pericula. 314. 1. *Et non ſolùm circa delectabile ſenſibus, ſed etiam circa pecunias & honores. col.2.* Dātur *habitus in appetitu, qui eum compeſcunt,* 315. 1. *Et quiſeum inclinant. col.2 Illi acquiruntur per conatum voluntatis.* 316.1

Habitus ſpectantes ad mores,ſunt quoque in ſenſibus internis, 316.2. *& ſeq. Non ſunt in alijs potentijs per exercitium actuum,ſed per modum qualitatis.* 317.2

*Habitus vnus numero, non poteſt eſſe in pluribus potentijs.*317.2. *Nec vnus ſpecie.*318.1. *Sed benè circa idem obiectum. ibid. Et ad eoſdem actus.col.2.*

Habitus morales ſunt quoque in Angelis *circa proprias operationes.* 320.2.*& ſeq. Et circa humanas operationes ac paſſiones.*321.1. *Atque ad actus ſuos conditionales & inefficaces.col.2. & ſeq. In brutis etiam ſunt habitus.* 323. 1. *Sed non ſunt morales. col.2.*

Habitus partis rationalis inerant hominibus in ſtatu etiam innocentia, & inerunt in ſtatu beatitudinis, & inſunt etiam animæ ſeparatæ. 324. 2. *Habitus partis ſenſitiuæ non inſunt formaliter animæ ſeparatæ, ſed conueniunt adhuc ſtatui innocentiæ & beatitudinis.*324.1. *Et perfectiori modo quàm in nobis. col.2. Inerunt etiam morales habitus* Damnatis.326.1.

Habitus morales inchoantur in nobis à natura. 327.2. *Non ſunt inſiti à natura.*328. *Acquiruntur actuum exercitio.*329. 1. *An actibus indeliberatis.ibid. An actibus indirectè attingentibus obiectum.*330.1. *An omiſsione. col.2. Infunduntur à Deo: & alij ſunt infuſi per accidens, alij per ſe.* 331.1

*Habitus morales diſtinguuntur ab intellectualibus vt reſpicientibus verum.*331.2. *Complectūtur intellectuales vt reſpicientes bonum. ibid. & ſeq. Diſtinguuntur habitus morales partis appetitiuæ & partis cognoſcitiuæ: partis rationalis & partis ſenſitiuæ.* 332.1.

*Habitus voluntatis qualiter diſtinguantur ex parte obiecti.*332.2. *& ſeq. Circa bonum propter ſe & bonum vtile.*333.2. *Circa honeſtum & iucundum.* 334. 1. *Circa bonum in genere & in ſpecie. ibid. & deinceps. Circa bonum abſolutè & bonum arduum.*336.*& ſeq. Non diſtinguuntur habitus,vel modi extenſionis in vno habitu, ob ſolam materialem diuerſitatem obiecti.* 338. 2. *& ſeq. Diſtinguuntur habitus ob formalem diuerſitatem obiecti.* 339. 2. *Non diſtinguntur circa operationes & paſſiones, niſi ſecundùm quandam accomodationem.* 343. 1. *Non diſtinguuntur penes diuerſos actus in eadem materia. col. 2. Sed ſolùm circa diuerſum obiectum.* 344.2

Habitus intellectus qualiter diſtinguantur. 345. 1. *Habitus appetitus ſenſitiui qualiter diſtinguantur. col.2.*

*Habitus tandem diuiduntur in bonos & malos, virtutes & vitia.*346. 1. Dicuntur *boni & mali per analogiam ad actus.ibid. Non eſt neceſſarius habitus ad bonitatem actus. col. 2. Qualiter habitus augeat vel minuat bonitatem aut malitiam actus.* 347. *& ſeq. &* 505. 2. *Dantur quoque habitus indifferentes.* 348. 2. *Etiam in ſententia negante actus indifferentes in indiuiduo.* 349.1

Habitus boni. Vide Virtus.

Habitus infuſi. Vide Virtus.

Habitus mali. Vide Vitium.

HÆRESIS *delictum debet ſtatim à teſte interrogato prodi.* 215.2. *Eſt error cum pertinacia contra fidem.*497. 2. *Incurrit excommunicationem, quando coniungit errorem internum cum externo.* 655.2

HÆRETICI *negantes noſtram libertatem.*132.1. *Negantes bonitatem noſtrorum actuum.* 169.2. *Negantes originale peccatum.*516.1. *Negantes reatum pœnæ poſt remiſſam culpam, &* Purgatorium, *&* Indulgentias, *ac ſatisfactiones.* 562.2. *Negantes ſubiectionem iuſtorum ad legem.* 620.2

HEBRÆI *habebant aliquas humanas leges, præter diuinas.* 701.2. *Qualiter obligabantur lege diuina.*711.2. *& deinceps. Qui ſuſcipiebant fidem Chriſti, non tenebantur ampliùs lege Moyſis.* 734.2. *Sed pro aliquo tempore poterāt illam obſeruare.* 743.2

HENOC *& Helias poſt translationem non ſunt in ſtatu merendi.*66.1. *Niſi quando reſtituentur ad humanum conuictum.* 920.1

HEVA *non transfundit in poſteros originale peccatum.*519.2. *Etiam ſi ſola peccaſſet. ibid. Fuit ſolùm occaſio tentando Adamum.* 521.1

HOMINIS *duplex ſtatus, naturalis & ſupernaturalis.* 12.2. *Item natura integra & lapſa.* 749. *De hominis Beatitudine, Actibus, Habitibus, &c. Vide iiſdem verbis.*

HONESTAS *& Honeſtum. Vide Bonitas & Bonum. Non diſtinguitur duplex honeſtas, naturalis & ſupernaturalis.* 369.1. *&* 370.1

I

IGNORANTIA *reddit humanos actus inuoluntarios.* 92.2. *Reddere poteſt ſolùm ex parte.* 99.1. *Negatiuè eſt cauſa operis vel omiſſionis. ibid.*

Ignorantia antecedens reddit opus inuoluntariũ, comitans reddit non voluntarium. 101.1. *Inuincibilis reddit inuoluntarium ſimpliciter, vincibilis ſecundùm quid.col.2. Affectata magis quàm per negligentiam, facit voluntarium.ibid. Culpabilis facit voluntarium moraliter. ibid. Non ſolum habitualis, ſed etiam actualis, cauſat inuoluntarium. ibid. Non ſolùm facti, ſed etiam iuris.* 102.1. *Siue ſit negatiua, ſiue poſitiua. ibidem.*

Ignorantia eſt cauſa peccati, tanquam remouens prohibens. 484.1

Ignorantia antecedens inuincibilis, eſt cauſa operis mali, ſed excuſat à culpa. 486.1. *Non ſolùm quam homo non poteſt vincere, ſed etiam quam nòn tenetur. col.2.*

Ignorantia conſequens vincibilis non excuſat à culpa. 487.1. *Diminuit culpam. ibid. Diminuit pluſquàm paſsio.* 501.2. *Si ſit valde negligens, dicitur ſupina & craſſa.* 487.2. *Qualiter ignorantia affectata aggrauet vel minuat culpam.* 505.2

Ignorantia comitans non eſt cauſa operis. 488.2. *Si ſit vincibilis, non excuſat à culpa. ibid. Si ſit inuincibilis, poteſt adhuc coniungi cum culpa praua voluntatis, aut etiam operis.* 489. *Per ſe excuſat opus externum à culpa & cenſura, col.2 &* 490.1

Ignorantia quorundam principiorum vniuerſalium non datur. 491.2. *Dari ſolet ignorantia vincibilis rerum particularium.ibid. Dari etiã poteſt inuincibilis circa ius naturale de quibuſdam rebus obſcurioribus, columna 2. Non de rebus valde claris, & de præceptis Decalogi.ibid. Dari etiam poteſt de toto iure diuino* 492.1. *Dari ſolet de iure humano.col.2. Et ignorantia facti excuſans à culpa. ibidem. Etiam ſi quis det operam rei aliunde illicitæ.* 493.1.

Ignorantia conſtituit peccatum eiuſdem ſpeciei cũ ſcienter facto. 493.2. *Idquè verum eſt de omni ignorantia in omni caſu.* 494. *Ipſamet ignorantia eſt peccatum.* 495.1. *Habitualis quidem eſt potiùs effectus peccati. col.2. Sed actualis, quoad negligentiam, & neſcientiam, vel errorem, eſt formaliter peccatum.* 496.1

Ignorantia eſt idem ſpecie peccatum cum opere quod cauſat. 497.1. *Et idem numero. ibid. Sed poteſt interruptione diſtingui.col.2. Ignorantia rerum quas per ſe ſcire tenemur, eſt ſpeciale peccatum. ibid. Sic quædam ignorantia poteſt habere duplicem ſpecialem malitiam. ibid.*

Ignorantia denominat peccatum contra perſonam Filij. 504.2

IMAGO *Dei in nobis non deletur ſed obſcuratur per peccatum.* 551.1

IMMORTALITATIS *donum, amiſſum eſt per peccatum.* 548.2

IMPERATOR *Romanus recognoſcit ſuam poteſtatem à Populo.* 618.2. *& ſeq. Non habet dominium & poteſtatem in totum Orbem.* 647.2. *Eius leges vbi vigeant. ibidem.*

IMPERIVM *propriè conuenit voluntati.* 159.2. *Et ſuo modo appetitui ſenſitiuo. ibid. In alia ſignificatione conuenit intellectui. col. 2. Hoc tamen non eſt neceſſarium in vnoquoque ad proprias operationes. ibid. Poteſt tamen & ſolet interuenire.* 161. 1. *Non tamen determinat voluntatem.col.2. Reducitur ad ſecundam intellectus operationem.* 162.1

Imperium cadere poteſt ſuper actus eiuſdem voluntatis. 162.1. *Cadit ſuper actus intellectus. col.2. Et ſuper actus appetitus ſenſitiui, veluti ciuiliter, non deſpoticè. ibid. & ſeq. Super actus partis vegetatiuæ & ſenſuum externorum, remotè & non proximè.* 164. *& ſeq. Perfectè cadit ſuper motus locales corporis, ſed non omnes.* 164.1. *Etiam imperium appetitus ſenſitiui. col. 2. Sed imperium voluntatis ſufficit abſque appetitu.* 165.1

Imperium phyſicè diſtinguitur ab actu imperato, ſed moraliter vnum cum illo opus conſtituit: 165.2. *Cauſat actum imperatum. ibid. Sed non directè efficiendo.* 166

IMPII *iuſtificatio per gratiam. Vide Gratia.*

IMPOSSIBILE *quatenus poſsit appeti à voluntate.* 114. *& deinceps. Quomodo habeat rationem boni.* 117.1

INCOGITANTIA *& inconſideratio continetur ſub ignorantia.* 101.1

INCONTINENS *quis ſit apud Ariſtotelem.* 477.1.

INFERNVS *qualiter admittat ſolutionem & ceſſationem alicuius pœnæ.* 581. 2. *Non eſt locus paruulorum.* 570.2

INFIDELES *poſſunt facere aliquem actum bonum.* 354 1. *Sed rarò faciunt.* 355.2. *Si inuincibiliter ignorent Chriſtianam fidem, ob alia peccata damnantur.* 492.1

INFINITVM *augmentum meriti non datur.* 936 1. *Nec ex duratione actus. ibid. & deinceps. Nec ex quantitate obiecti.* 941. *& ſeq.*

INHABILITATES *quædam ipſo facto incurruntur.* 671.1

INNOCENTIÆ *ſtatus admittebat habitus.* 324. *& ſeq.*

INSENSIBILITAS *qualiter opponatur temperantiæ per defectum.* 425.1

INSTRV-

INSTRVMENTVM eſt vna ex circunſtantijs. 109.2.

INTEGRITAS naturæ amiſſa eſt per peccatum. 549. 1. Qualiter indigebat gratia. Vide Gratia.

INTELLECTVS an ſit nobilior voluntate. 42.2. & ſeq.

Intellectus quomodo moueat voluntatem. 123. & deinceps. Non determinat voluntatem. 136. & deinceps. Habet habitus circa omne verum. 305.1. Qualiter habeat habitus de genere moris. Vide Habitus.

Intellectus, donum Spiritus ſancti, quid ſignificet. 445.2

INTEMPERANS quis ſit apud Ariſtotelem. 477.2.

INTENSIO actus non requiritur ad augmentum gratiæ. 927. & deinceps. Valet tamen ad augendum meritum. 934. 2. Sed non commenſuratur cum intenſione gloriæ. ibidem.

INTENTIO eſt efficax proſequutio finis. 146. 1. Eſt formaliter actus voluntatis, ſupponens actum intellectus. col 2. Non ſolùm dicitur circa finem vltimum, ſed etiam intermedios. 147.1. Poteſt ſimul eſſe intentio plurium finium. ibid. Quomodo diſtinguatur ab electione mediorum. 156

INTERPRETATIO legis differt ab emendatione. 698.1. Habet & ipſa vim legis, quando editur à Superiore. col. 2. Poteſt adhiberi ab alijs Doctoribus & prudentibus. ibid. Debet adhiberi iuxta ſenſum verborum. ibid.

Interpretatio ſermonum inter gratias gratis datas explicatur vno modo quoad verba. 824.2. Alio modo quoad res & myſteria. 825

INTERRVPTIO operis qualiter peccata diſtinguat. 460. Et interruptio voluntatis. 463.1

INVITVM quid ſit. 92.2

INVOLVNTARIVM contrariè opponitur voluntario. 92.1. Aliud eſt ex violentia, & aliud ex ignorantia. col. 2. Aliud ſimpliciter, & aliud ſecundùm quid. 93.1. Quomodo augeatur aut minuatur. Vide Voluntarium. Item Vide Ignorantia, Violentia.

IOANNES Baptiſta non habuit priuilegium vitandi omnia venialia peccata. 786

IOVINIANI error de æqualitate beatitudinis. 66.1. Item de æqualitate peccatorum & damnationis. 468.1

IRREGVLARITAS, ſi non eſt expreſſa in Iure, non obligat. 212.2. Semper incurritur ipſo facto abſque ſententia Iudicis. 671

IVDEX quam opinionem ſequi debeat in iudicando. 208.1. Tenetur infligere pœnam lege taxatam. 673. 2. Iuſtè plectit Reum fugientem è carcere. 675.2

IVDICIVM Conſcientiæ qualiter ſe habeat ad bonitatem & malitiam actuum. Vide Conſcientia.

IVRIS naturalis qualiter dari poteſt ignorantia. 491. Iuris diuini & humani. 492

Iuris nomen dictum eſt à iuſtitia vel à iuſſione. 599.2. Differt vel confunditur cum nomine legis. 600

Ius publicum & priuatum. 609

Ius Gentium quod ſit 644. & ſeq. Quæ ſtatuta contineat. 645 2. Reliqua vide verbo Lex.

Ius duplex pro iuſtitia commutatiua & diſtributiua. 909.1

IVSTI ſubduntur legi. 620.2. & ſeq. Quo ſenſu dicantur immunes à lege. ibidem. Solent ſæpè in venialia peccata delabi. 784

IVSTIFICATIO eſt effectus gratiæ. 843 Reliqua vide verbo Gratia.

Iuſtificationes in Scriptura quid ſignificent. 716.1

IVSTITIA poteſt ab Angelis quoque exerceri erga homines, & inter ipſos. 320.1

Iuſtitia ſumi ſolet pro virtute in genere. 335. 2. Iuſtitia legalis reſpicit bonum communitatis. ibid. Iuſtitia acquiſita & infuſa non reſpiciunt diuerſas rationes honeſtatis in obiecto. 369.2

Iuſtitia à charitate diſtinguitur. 413. 1. Habet plures partes & ſpecies. col.2. Eſt virtus cardinalis. 419.2. Poteſt pluribus modis explicari. ibid. & deinceps. Qualiter conſiſtat in medio. 423. & deinceps. Præfertur fortitudini & temperantiæ. 438.1

Iuſtitia, quarta beatitudo. 449.1

Iuſtitia originalis variè ſumitur, & plura dona complectitur. 538.1

Iuſtitia commutatiua & diſtributiua explicatur. 902.2.

Iuſtitia commutatiua propriè non reperitur in Deo. 903.2. Nec ſola iuſtitia communiter dicta. 905. 1. Sed peculiaris quædam iuſtitia. ibid. Diſtincta ab alijs virtutibus. col.2. Quæ conuenit analogicè cum commutatiua humana. 906.2. Et propriè dicetur præmiatiua. 907.1

Iuſtitia diſtributiua, vt ſeruans ſolam proportionem inter multos, non reperitur in Deo. 908.1. Coniunctim cum proportione ad ſingulos reperitur. ibid. Sic poteſt etiam inter homines coniungi. col.2. Poteſt rurſus aſſignari in Deo reſpectu noſtræ gratiæ ſanctificantis. 909.2

L

LAICI omnes ſubduntur legibus eccleſiaſticis, non ſolùm quoad vim directiuam, ſed etiam coactiuam. 652.1

LAV-

LAVDABILE quid ſit, & quomodo ſe habeat ad bonum & rectum. 257. & ſeq.

LAVS differt à præmio. 258.1. Poteſt tamen habere rationem præmij & pretij. ibidem.

LEX cum gratia conducit ad beatitudinem. 72. 2. Quomodo ſe habeat ad moralitatem noſtrorum actuum 216.2. & deinceps.

Legis rationem & vim conſiderare, ad Theologum ſpectat. 597

Legis nomen dictum eſt à ligando, à legendo, ab eligendo. 598.1. Sumitur pro inclinatione naturæ. ibidem. Pro inclinatione appetitus. col. 2. Pro inclinatione rationis. 599.1. Pro regula morum. ibid. Propriè ſumitur pro regula obligante. col. 2.

Lex, alia neceſſaria, & alia voluntaria. 600.2. Neceſſaria, vel eſt æterna in Deo, vel naturalis in nobis. ibidem, & 601.1. Voluntaria, vel eſt poſita à Deo, vel ab hominibus. 601.2. Dicitur etiam neceſſaria ex ſuppoſitione, & ad rectam gubernationem. ibid. & 602.1. Eſt vtilis etiã circa res naturaliter debitas. 602.1. & 2.

Lex iniqua, non eſt vera lex. 602.2. Non obligat. 603.1

Lex, per accidens eſt occaſio mali. 603.1

Lex per ſe non eſt ſufficiens ad ſalutem. 603.1

Lex externa, in expreſſione conſiſtit. pag. 603.1. & 2.

Lex æterna in Deo, eſt diuina mens & cognitio. 604.1

Lex naturalis in nobis, eſt humana mens. 604.1

Lex poſitiua concernit decretum voluntatis ad obligandum. 604. Supponit directionem præuiam intellectus. 605.1. Conſiſtit formaliter in actu imperij intellectus. col. 2.

Lex omnis ordinatur ad verum bonum. 606.1. Ad ſummum bonum quod eſt beatitudo. ibid. & col. 2. Ad commune bonum. ibid. Non debet ferri à Principe ob priuatum commodum. 607.1. Aut alicuius priuati ciuis. ibid. Niſi inquantum reſultat ad commune bonum. ibidem & col. 2.

Lex fertur erga communitatem, & in hoc differt à ſimplici præcepto. 607.2. & ſeq. Saltem erga partem communitatis. 608.2. Sufficit erga certam familiam. 609.1

Lex debet eſſe perpetua, & in hoc etiam differt à ſimplici præcepto. 610.1. Lex æterna & naturalis, eſt prorſus immutabilis. ibid. Lex poſitiua poteſt mutari à legiſlatore. col. 2. Sed durat donec abrogetur. ibid. Durat poſt mortem latoris. 611.1

Lex debet promulgari. 612.1. Lex æterna & naturalis, promulgata fuit in Decalogo, licèt id non eſſet neceſſarium. col. 2. Lex naturalis promulgatur per ſcientiam in mente ſingulorum. 613.1. Et lex æterna per legem naturalem. col. 2. Dicitur expreſſa & ſcripta in corde noſtro. 614.1. Lex poſitiua propriè indiget externa promulgatione. col. 2. De eius eſſentia eſt promulgatio, & interdum certa ſolemnitas. 615.1

Legis lator propriè dicitur reſpectu legis poſitiuæ. 615.2. Legis diuinæ veteris lator fuit Deus, miniſter Moyſes. 616.1. Nouæ lator fuit Chriſtus, miniſtri Apoſtoli. ibid. Legum humanarum latores ſunt homines. ibid. Canonicarum Summi Pontifices, poteſtate accepta à Chriſto, non à populo. col. 2. Ciuilium non poteſt eſſe quilibet. ibid. Nec etiam erga ſe ipſum. 617.1. Nec quilibet ſapiens & prudens. col. 2. Nec quilibet ſuperior. 618.1. Sed communitas vel princeps. ibid. Soli principes ſupremi, vel ex eorum commiſſione. col. 2. Habentquè hanc poteſtatem à populo. ibid. Debent conſulere rationes diuinas. 619.1.

Legi non ſubditur Deus. 619.2. Legi æternæ & naturali ſubduntur Angeli, poſitiuæ de poſſibili, non de facto. 620.1. Omni legi ſubduntur homines, etiam iuſti. ibid. & deinceps, & 649.2.

Legum genera recenſentur. 622. Lex fomitis cur dicatur. 623. Non eſt inter leges conſideranda. ibid.

Legis effectus eſt, facere homines bonos. 623. Actus ſunt, præcipere, prohibere, permittere, concedere, punire, præmiare, approbare, irritare, & determinare 624. & ſeq.

Lex æterna vno modo eſt prouidentia Dei. 627.2. Magis propriè eſt diuina notitia de actibus moralibus. 628.1. Eſt prima regula & menſura, complectitur omnes noſtros actus. col. 2. Refertur etiam ad voluntatem Dei. ibidem. Sed non eam ſibi ſubdit. 628.1. Dicitur vna. ibid. Eſt origo omnium aliarum legum. 629.2. & ſeq.

Lex naturalis deriuatur ex lege æterna. 630.1. Eſt lumen ipſum rationis. 632.1 Non eſt alia libera iuſſio Dei. col. 2. Non addit aliam deformitatem in actu. ibidem. & ſeq. Nec eſt alia iuſſio neceſſaria. 633.1. & 2. Eſt notitia moralis. 633.2. Eſt mens ipſa rationalis. 634. Eſt in omnibus vna. 634.2. Quomodo dicatur eſſe voluntas Dei. 635.1

Lex naturalis amplè ſumpta, ſe extendit ad omnes actus licitos. 636.2. Propriè ſumpta, ad actus debitos. ibid. & ſeq. Ad omnes virtutes 637. Et ad modum virtutis. ibid. Non ad modum charitatis. 638.2. Etiam ad opera ſupernaturalia. ibid. & ſeq.

Lex naturalis in nulla parte poteſt deleri aut diſpenſarī

ſpenſarī

ſpenſari humanà poteſtate.640.2. Nec etiam diuina.641. 2. Nec per Epykiam emendari. 642.2. Sed benè poteſt explicari. 643 1. Non complectitur Ius Gentium. 644.2

Lex humana verè condi poteſt apud homines.646. 2. Non ab vno Principe in toto orbe.647.1. Sed à ſingulis Principibus in ſuis ditionibus.col.2. A Summo Pontifice in tota Eccleſia.648. Ab Epiſcopis & alijs Prælatis in ſuis locis. 649.1

Lex humana obligat omnes qui legislatori ſubduntur.649.1. Obligat ipſum etiam legislatorem.650.1. Quoad ea quæ decent eius perſonam. col.2. Non obligat eũ ad pœnam.651.1. Sed qui ſubditur alteri Superiori, poteſt ab illo puniri. ibid.

Lex ciuilis obligat perſonas etiam Eccleſiaſticas quoad vim directiuam, non verò coactiuam. 651.2.

Lex eccleſiaſtica obligat omnes, etiam Laicos, ac ipſos Principes. 652.1. Qualiter lex Epiſcoporum obliget Religioſos. ibid.

Lex vnius loci non obligat ciues abſentes, ſed obligat peregrinos præſentes. col. 2.

Lex humana ferri poteſt præter ſed non contra legem diuinam & naturalem.653. Per ſe cadit ſuper actus externos.654. Qualiter per concomitantiam cadat etiam ſuper actus internos. col.2. & deinceps. Requirit certas conditiones in actibus quos iubet. 657.1

Lex humana conſtituitur interna intentione Superioris.657. 2. Et externa expreſsione, quæ fieri poteſt, voce, ſcripto, & opere. 658.1. Sufficit etiam ſi fiat ex cauſa particulari. ibid. Requirit promulgationem.col.2. Qualiter ſufficiat in Curia legiſlatoris.659.1. Quando incipiat obligare.col.2. Non requirit acceptationem populi. 660.2. Admittere poteſt ſupplicationem.661.1. Aboleri poteſt per deſuetudinem populi. ibid. Vide Conſuetudo.

Lex humana verè habet vim obligandi in coſcientia.662.2. Interdum obligat ad ſolam pœnam. 663.2. Habet vim obligandi ſub culpa mortali. 664. Quando non apponit pœnam, ſemper obligat ſub reatu culpæ.col.2. Et quando apponit pœnam ſpiritualem. ibid. Etiam quando apponit pœnam temporalem, niſi oppoſitum indicet. 665.2. Vt obliget ſub mortali requirit grauitatem materiæ. ibid. Requirit etiam intentionem præcipientis. 666.1

Lex humana poteſt vrgente neceſsitate obligare cũ quocunque diſpendio, etiam vitæ.667. In caſibus ordinarijs non poteſt cum graui diſpendio, ibid. Poteſt obligare delinquentem vt ex ſe ſubeat quaſdam pœnas moderatas, non autem nimis acerbas.670.2. Quæ ſint huiuſmodi pœnæ.671. & ſeq. Obligat Iudicem ad infligendam pœnam taxatam.673.2. Obligat Reum ad patiendam pœnam.674.1. An obliget etiam ad cooperandum.ibid. & deinceps. Valet etiam irritare quoſdã humanos actus.676.2. Non ſemper irritat actus quos prohibet.677.2. Sed quando id explicat, quod facit pluribus modis.678.1. Et quando præſcribit formam ſubſtantialem actus. ibid. Lex quædam imperialis irritat omnes actus prohibitos. col.2. Id non extenditur ad legem canonicam. 679

Lex humana poteſt abrogari.680.1. Sed non debet niſi ex neceſsitate aut magna vtilitate.col.2. Semper tamẽ abrogatio valet.681.1. Abrogatur, vel expreſsis verbis, vel alia contraria lege. ibid. Poteſt abrogari, vel ab eodem Legiſlatore, vel ab eius ſucceſſore. col.2. Vel ab alio Superiori, non autem ab Inferiori. 682.1. An poſſit abrogari poſtquam confirmata eſt à Superiori. col.2. Poteſt mutari per conſuetudinẽ populi.683. Vide Conſuetudo. Poteſt diſpẽſari.686. Vide Diſpenſatio. Poteſt relaxari per Priuilegium.689. Vide Priuilegium. Poteſt ceſſare per mutationem materiæ, & per Epykiam emendari. 695 Vide Epykia. Poteſt per interpretationem explicari.698. Vide Interpretatio.

Lex diuina vetus fuit lata à vero Deo.700.2. Fuit promulgata à Moyſe.ibid. Ideo dicta eſt Moſayca.701.1. Fuit data per miniſterium Angelorum.col.2. Fuit quoque lata aliqua diuina lex ante Moyſem. 702.1.& 2

Lex vetus fuit conueniens & recta.703.1. Data fuit conuenienti tempore & modo.col.2. Non erat perfecta.ibid. & 706.1. Non per ſe, ſed hominum vitio augebat peccata.705.1. Non erat ad obſeruandum impoſsibilis, ſed difficilis. ibid. Non euacuabat homines à culpa.705.2. Non concedebat opera illicita. 706

Lex vetus non erat noxia niſi tranſgreſſoribus. 707.1. Non dabat nec excludebat auxilia neceſſaria.col.2. Erat vtilis obſeruatoribus. ibid. Conferebat temporalia commoda.708.1. Etiam meritum vitæ æternæ.col.2. Non ex vi ſua, ſed fidei & gratiæ.709.1. Non iuſtificabat ex opere operato.710.1. Sed opera illius iuſtificabant ex merito operantis. col.2.

Lex vetus verè obligabat Hebræos.711.2. Imponebat pœnas infligendas à Iudice.712.1. Et quædam impedimenta obligantia ipſo facto. ibid. & col. 2. Non niſi in caſu confeſſionis fidei obligabat cum graui diſpendio.713.1. Non obligabat alios populos.col.2. Niſi qui circuncidebantur ex eius intentione.714.1. Conuenienter data

data fuit ſoli populo [illegible] *ibid. Non obligauit poſtea Gentiles qui conuertebantur* [illegible] *Chriſtum. col.2. Qualiter dicta fuerit perpetua.* 715.1

Lex vetus continebat præcepta moralia, ceremonialia, & iudicialia. 715. 2. Sub moralibus etiam ſupernaturalia. 716. 2. Conuenienter *tradidit præcepta moralia circa eandem materiam legis naturalis. 718.1. Habebat per ſe vim obligãdi. col.2. Obligabat ſolos Hebræos. 719. Inſtituit præcepta ceremonialia ad cultũ Dei & figuram Chriſti. col.2.* Inſtituit *quatuor eorum genera. ibid.* In *præceptis iudicialibus obligabat ad culpam & pœnam. 720. Conſequenter & ſecũdariò in ijs quoque figurabat myſteria Chriſti. 721.1.* Continebat *quatuor genera iudicialium præceptorum. ibid.*

Lex vetus fuit ſublata per nouam. Vide Noua *Lex.*

LIBERALITAS *habet oppoſitam per exceſſum prodigalitatem, & per defectum auaritiam. 426.2.*

LIBERTAS verè conuenit noſtræ voluntati. 132.2. & deinceps. Non *eſt amiſſa per peccatum. 134. 2. Non inuenitur in primis motibus. 135. 2. & 140.2.* Nec *quando obiectum proponitur ſub omnimoda ratione boni. 135. 2. Non conuenit appetitui ſenſitiuo.* 267

Libertas voluntatis non determinatur ab intellectu. 136. & deinceps. E*ſt indifferens ad amplectendum minus bonum. 139.2.* Et *medium minùs vtile. 140.1.* Nec *determinatur ab appetitu ſenſitiuo. col.2.* Nec *ab alijs cauſis. 141.1. Poteſt tamen à Deo.* 142.2

Libertas poteſt defendi eſſe eſſentialis in actibus elicitis voluntatis. 142.2. & ſeq. Sed ſufficit ſi dicatur eſſe conditio accidentalis. 143.2. Non tanquam modus intrinſecus actui, ſed tanquam denominatio extrinſeca. ibid.

Libertas voluntatis qualiter requiratur ad rationem peccati 478. Libertas à ſeruitute non confert ad rationem peccati. 482.1

LIBERVM quomodo ſe habeat cum voluntario. 104. 2. Minuitur per propenſionem præſertim appetitus ad operandum. 103.2. Augetur per repugnantiam. 105.1

LIBIDO parentum non eſt per ſe cauſa originalis peccati. 526.2. Eſt ſignum concomitans. 528.2

LIMBVS puerorum eſt locus intra terræ ſinum. 571.2.

Limbus Patrum non admittebat meritum. 919.2

LOCVS Beatorum eſt cœlum empireum 61. 1. Eſt ſummæ pulchritudinis. ibid. An Beati maneant ſupra vel intra cœlum. col.2. Quæ ſit eius ſtructura. 61.1. In hoc loco erit ſocietas iucundiſ[illegible]

Locus eſt [illegible] *rum.* 110.1

LVCTVS, tertia beatitudo, quid ſignificet. 449.1

LVTHERVS cum Iouiniano *fecit omnes ſanctos æquales. 66.2. Abſtulit cum* Simone *Mago ſtudium bonorũ operũ. 71.2.* Dixit, *peccatũ originale eſſe concupiſcentiam. 531. 2.* Dixit, *iuſtitiam originalem fuiſſe connaturalem homini. 548.1.* Dixit, *peccatum originale vitiare intrinſecè hominem omniaquè eius opera. 552.1.* Negauit *in hominibus poteſtatem ferendi leges. 646. 1. Fuit auctor negandi gratiam iuſtificationis internam.* 795.2

M

M *ACVLA peccati relinquitur ex actuali peccato. 554.1. Ex omni peccato. 555. 2. Quid ſit. 556. & deinceps. Verè deletur in iuſtificatione. 844.2. & ſeq. Poſſet abſque gratia imperfectè remitti. 866.2. & ſeq.*

MAGNANIMITAS quæ ſit. 337

MAHOMETANI imitati ſunt Epicureos. 27. 1. Decepti ſunt, mutantes Euangelium *in* Alcoranum. 733.2

MALITIA moralis non eſt realis relatio ab actu diſtincta. 226.1. Poteſt explicari per relationem rationis, ſed præcipuè debet explicari realiter. col.2. Vno modo eſt entitas poſitiua actus cum connotatis. 228. & ſeq. Alio modo eſt carentia bonitatis oppoſita. 230.2. Qualiter ſit priuatio in ſubiecto apto. 231. Qualiter ſit carentia formæ debitæ. 232. Qualiter diuerſificetur in vitijs eidem virtuti oppoſitis. 233.1. Qualiter aſſignanda ſit, quando virtus conſiſtit in ceſſatione operationis. col. 2. Qualiter ſe habeat malitia priuatiua cum poſitiua. ibid. Quænam ſit præcipua. 234.2

Malitia *an ſit eſſentialis vel poſſit mutari in actu elicito. 242. & ſeq. In actu imperato. 255.2. & ſeq.* Vide Actus, Peccata.

Malitia peccati qualiter ſit infinita. 585

Malitia aſsignatur vna ex peccati cauſis. 384.1 *Non intelligitur intentio formalis mali. 502.1. Nec abſentia omnis defectus in intellectu. col.2. Sed abſentia ignorantiæ & paſsionis. 503. 1.* Item *intelligitur habitus. ibid. Quædam habitudo corporis. col.2. Ablatio certi impedimenti, & ignorantia quoque affectata. ibid.* Non *conſtituit peculiarem ſpeciem deformitatis. 504.1. Sed aggrauat peccatum. ibidem. Conſtituit peccatum contra* Spiritum *ſanctum. ibid.* Non *oportet*

tet hanc eir cunſtantiam exprimere in confeſſio-
[illegible]VM vt malum non poteſt appeti à voluntate.117.2. Poteſt ſub ratione boni. 118.1
Malum ex quocunque defectu. 192.2
Malum culpæ & malum pœnæ qualiter diſtinguantur.564. Qualiter comparentur. 565.1
MANSVETVDO, ſecunda beatitudo. 448.2
MARIA Virgo poteſt ſalua fide excipi ab originali peccato.524.2. An etiam ab eius debito. 525.2. Habuit priuilegium vitandi omnia venialia peccata. 785.2
MARTYRIVM affert Aureolam.53.1. Per ſe ſufficit ad iuſtificationem. 856.2
MATERIA humanarum legum quæ ſit.653. & deinceps. Alia eſt pro legibus ciuilibus, & alia pro eccleſiaſticis, & quædam communis. 657.2.
MATRIMONIVM ratum qualiter poſſit à Pontifice diſſolui.641.1. Decretum de Matrimonio latum in Trident.quare in quibuſdam Prouinciis non obliget.659.2. Matrimonium vi contractum in gradibus prohibitis, non eſt validum. 668.1.
MEDIA ad beatitudinem ſunt actus boni & meritorij. 71.2
Media ad finem habent rationem boni vtilis.119.1. Sunt verè obiectum voluntatis.col.2. Eorum proſecutio.148. Electio.150. Conſenſus.152. Vſus.153. Vide iiſdem verbis. Quomodo appetantur eodem vel diſtincto actu à fine. 155
Media bona præcisè vt vtilia, non dant actui propriam bonitatem.184.2. Vt in ſe honeſta verè dant.185.1. Etiam ſi talis honeſtas ordinetur ad vlteriorem finem.ibid. Non dant bonitatem actui præmio intentionis. 186.1
Media mala vitiant actum, etiam ſi referantur ad bonum finem.187.1. Quando vitient actum intentionis. col.2. Excludunt intentionem bonam. ibid.
MEDICVS non debet præbere medicamentum probabile relicto certo.202.2. Nec minùs probabile relicto probabiliori.208.1. Nec quod magis creditur nociturum quàm profuturum. col.2. Non peccat ſi præbeat cibos ex carnibus Carthuſiano ægro & inſcio. 668.2
MERITVM eſt proprietas bonorum actuum.260.2. Eſt effectus gratiæ.843. & 870. Quid ſit. 871. & ſeq. Inuoluit rationem iuſtitiæ. 872.2. Quid ſit meritum ſimpliciter & ſecundùm quid.873.1. Condignum & congruum. ibid & 874.1. Quam æqualitatem dicat meritum cum præmio. ibid.
Meritum verè datur hominis apud Deum.874. 2. [illegible] bona temporalia vt in ſe commoda ſunt.876.1. Et quatenus vtilia ad ſalutem. ibid. Primo modo poteſt mereri de condigno.col.2. Secundo modo tantùm de congruo. 877.1. Inter bona ſpiritualia non poteſt mereri primam gratiam. ibid. Nec etiam per opera ſequentia ex ipſa gratia.878. & ſeq. Meretur tamen vlteriora auxilia.880.1. Non de condigno, ſed de congruo.col.2.& ſeq. Meretur primam gratiam iuſtificantem.882. Diſpoſitione ſua, tum vltima, tum remota.883. Non tamen de condigno. 884.& deinceps. Qualiter mereatur perſeuerantiam.888. & ſeq. Et reparationem poſt lapſum.890.1. Et quædam alia dona gratis.col.2. Meretur de condigno beatitudinem.891. & ſeq.
Meritum noſtrum reſpectu beatitudinis non conſiſtit in ſola promiſſione Dei.893. & ſeq. Quatenus dicit condignitatem & proportionem conſiſtit in ſolo valore operum.895. Quatenus dicit obligationem Dei non conſiſtit in hoc ſolo valore.896.2. & deinceps. Adæquatè conſiſtit in valore operum & promiſſione Dei. 896. & deinceps. Vide Promiſſio. Valor.
Merita noſtra non remunerantur à Deo ex iuſtitia commutatiua, qualis eſt inter homines. 903.2. Nec ex pura fidelitate.904.1. Aut gratitudine. col.2. Aut iuſtitia communiter ſolùm dicta. 905.1. Sed ex iuſtitia præmiatiua, ac etiam diſtributiua. Vide Iuſtitia.
Meritum omnino requirit libertatem operis.910.1. Etiam reſpectu potentiæ abſolutæ Dei. 911. 1. Requirit moralem bonitatem.col.2. Et non aliã diſtinctam ordinationem ad Deum.912.1. Nec vt opus ſit obligatione ſolutum. ibid.
Meritum reſpectu gloriæ & retributionis ſupernaturalis non requirit ſolam moralem bonitatem operis.914.2. & ſeq. Nec requirit, vt omnis actus eliciatur vel imperetur à charitate. 916. Requirit, vt actus ſint ſupernaturales, & quidem intrinſecè. 917.2 & ſeq.
Meritum requirit, vt operans ſit in ſtatu viæ. 919.2. & deinceps. Quæ ſit ratio huius conditionis.920.2.& ſeq. Requirit, vt operans ſit in ſtatu gratiæ.922.2. & deinceps. Sufficit, vt gratia concomitanter ſe habeat. 923
Meritum ſe extendit ad augmentum gloriæ & gratiæ. 924. & deinceps. Aliorum etiam habituum infuſorum.926.1. Eſt verè condignum reſpectu ipſius gratiæ. ibid. Meretur homo hoc augmentum per actus etiam æquales ac minùs intenſos.927.2. & deinceps. Ac ſtatim accipit augmentum gratiæ & ius ad gloriam.931. & deinceps. Sed hoc augmentum non cadit ſub

expe-

experientiam. 933.2

Meritum ipſum augetur ex perfectione operis.934.1. Ex intenſione actus.col.2. Ex difficultate aut facilitate.935.Qualiter ex duratione.936. & deinceps. An plus ex duratione vnius actus vel repetitione plurium 939.2. & ſeq. Augetur etiam ex quantitate operis & obiecti.940.2. Quare non poſſit hinc augeri in infinitum.941. & ſeq. Non augetur ex maiori gratia operantis. 943

Meritum de condigno non extenditur ab vno homine ad alium.944.1. Sed benè meritum de congruo. col.2. Et meritum Chriſti ad alios homines. ibidem

METVS cauſat inuoluntarium ſecundùm quid. 105.2. Quomodo in hoc conueniat vel differat à concupiſcentia. 106.1. Non excuſat à culpa, niſi in quibuſdam caſibus. col.2. Reddit actus inualidos, dum cadit in virum conſtantem. ibid.

MISERICORDIA, quinta beatitudo euangelica. 449.1

MODVS, eſt vna ex circunſtantijs. 110.2

Modus quo voluntas operatur, eſt libertas.181.1. Vide Libertas.

Modus virtutis an cadat ſub legem.638.1. An modus charitatis.col.2.

MONARCHIA orbis, quæ, & qualiter dicta.647.1.& 2.

MORALITAS ſumitur pluribus modis. 168. 1. Eſt bonitati & malitiæ communis.col.2.Dicitur de actibus, obiecto, circunſtantijs, habitibus, & potentia voluntatis. 169.1

MORS inducta eſt per peccatum 549.1.Inuoluit etiam ægritudines & alias moleſtias huius vitæ. col.2.

MORTALIA peccata. Vide Peccatum.

MOTIVVM voluntatis. 120. Vide Voluntas mouetur.

MOTVS localis corporis perfectè ſubditur imperio voluntatis, ſed non omnis motus.164 1. Illi motus qui ſubduntur, non contingunt in homine ex ſolo appetitu abſque voluntate.164.2. Contingunt ex ſola volūtate abſque appetitu.165.1

MOTVS appetitus ſenſitiui reperiuntur in omnibus hominibus.268. 1. In natura lapſa insurgunt præter ordinem rationis.ibid. Sic ſunt naturæ morbi.col.2. Sunt capaces bonitatis & malitiæ, & alij ſunt boni, alij mali.269. Non per ſe, ſed tantum ex libertate voluntatis.270. & ſeq. Non omnes ſunt in poteſtate voluntatis. 272. & ſeq.

Motus appetitus ſenſitiui ſunt boni circa obiectum bonum cum nulla mala circunſtantia.274. 1. Debent tamen eſſe per ſe intenti. ibid. Poſſunt què honeſtè à voluntate intendi. col.2.

Motus appetitus ſenſitiui ſunt mali circa obiectum malum, ſunt peccata mortalia circa obiectum mortale.275. & ſeq. Facilè ſecum trahunt ſimiles voluntatis affectus.276.2. De ſola cogitatione obiecti mali, poſſunt eſſe liciti.277.2. Et de nouitate aut artificio rei ibid. & ſeq. Sumunt ſpeciem malitiæ ab obiecto. 279. Differūt à voluntate faciendi opus, & debent in confeſſione diſtingui. ibid. & ſeq. Illi qui ſe habent per modum actus, ſumunt malitiam etiam ex circunſtantijs.280.2.Qui ſe habent per modū qualitatis, probabile eſt non ſumere ex circunſtantijs.281.1. Si tamen formaliter reſpiciant ipſas circunſtantias, ſumunt.col. 2. Semper ſumunt ex circunſtantia perſonæ operantis.282. 1. Qualiter differant à deſiderio voluntatis. 283.1.

Motus appetitus ſenſitiui circa obiectū ſolo iure poſitiuo prohibitum, an & qualiter mali ſint.284. & ſeq. Et circa obiectum ex voto illicitū.285.2. & ſeq. Et circa obiectum in ſe quidem licitum, ſed reſpectu cogitantis tunc abſolutè illicitum, vel ſub conditione ſi eſſet licitum.287. & ſeq.

Motus inordinati, quibus Voluntas reſiſtit, non imputantur ad culpam.289.1. Tenetur voluntas ijs reſiſtere, imminente periculo conſenſus. ibid. Etiam ſecluſo tali periculo. col. 2. Negligentia in hoc poteſt eſſe venialis.291.1. Per ſe loquendo eſt mortalis. ibid. & ſeq. Conſtituit peccatum commiſſionis.292.2. Tenetur etiam homo remouere illorum cauſam, imminente periculo conſenſus. 293.2. Secluſo hoc periculo, non tenetur remouere cauſam rationabilē. 294. 1. Tenetur ſemper remouere cauſam vanam. 295. Interdum in hoc erit culpa venialis.col.2. Poteſt & ſolet eſſe mortalis. ibid. & ſeq.

Motus conſequentes voluntatem, indicant maiorem bonitatem aut malitiam.297. 1. Antecedentes, quadam ratione minuunt, & quadam augent. col.2. Plus tamen minuere ſolent malitiam, ibid. Et augere bonitatem.298.1.Repugnantes voluntati, plus augent quàm minuūt, tàm malitiam, quàm bonitatem. col.2.

MOYSES non fuit auctor, ſed promulgator veteris legis.700.2. Vocatur lato modo legislator. 701.1

MVLIER permittens ſe violari, aut impudicè tangi, peccat mortaliter. 292.1

MVNDITIA cordis, ſexta beatitudo. 449.1

N

NATVRA rationalis tendit ad bonum, fugit à malo.258.2.Eſt virtutum initium.327.2.

Qualiter per peccata lædatur, & læſa fuerit per Originale. 549. 2. Qualiter vulnerata. 550. 1

Natura lapſa qualiter ſe habeat ad puram naturam, & ad naturam integram. 553. Qualiter in omni ſtatu indigeat gratia. Vide Gratia.

Naturalis inſtinctus mouet voluntatem. 128. 1. Non mouet ad euentus fortuitos. 130. 1

Naturale obiectum poteſt terminare actum ſupernaturalem. 368. 2

Naturalis Lex. Vide Lex naturalis.

NECESSITAS duplex, quoad ſpecificationem, & quoad exercitium. 19 2. & ſeq.

Neceſſitas ad diligendum Deum in voluntate Beati vnde oritur. 47. & deinceps.

NEGLIGENTIA in reprimendis prauis motibus ſenſualitatis poteſt eſſe leuis & venialis. 291. 1. Poteſt eſſe grauis & mortalis. ibid. & ſeq.

Negligentia vno ſenſu ſumitur pro peccato ſpeciali oppoſito prudentiæ. 330. 2

Negligentia ſciendi conſtituit peccatum ignorantiæ. 496. 1

NEMBROT cœpit in terra regnare. 647. 1

NOCVMENTVM ſequens ex peccato, qualiter illud aggrauet. 471. 1

NOE accepit præceptum à Deo non comedendi carnem cum ſanguine. 702. 2

NOVA Lex verè fuit lata à Chriſto Domino. 722. 1. Continet partem præceptiuam. col. 2. Non fuit à Chriſto ſcripto tradita ſed voce. 723. 1. Fuit conſcripta ab eius miniſtris, ſed non tota. ibid. Quæ ſint eius præcepta ibid. & col. 2. Continet partem operatiuam, ideſt gratiam. 613. 2. Et hæc eſt pars præcipua. 724. 1

Noua lex habet vim iuſtificandi & ſaluandi 724. 2. Et in hoc præcellit veteri legi. ibid. Per ſe promittit gratiam & gloriam. 725 1. Et in ſacramentis ex ſacrificio confert gratiam ex opere operato. col. 2. Ab eodem Chriſto affert obligationem & gratiam. ibid. Quoad gratiam extendebatur etiam ad antiquos homines. 726. Sed poſt aduentum Chriſti confert gloriam & abundantiorem gratiam. col. 2. Tamen etiam ant a conſtituebat veros filios adoptiuos Dei, heredes, & amicos. 727. Non exoluit homines ab obligatione operum. 728. 1. Habet alias præcellentias ſupra legem veterem. col. 2.

Noua lex in tantum a fuit pro omnibus hominibus, tàm Gentilibus, quàm Iudæis. 729. In quibuſdam præceptis obligat etiam cum diſpendio vitæ. 730. 1. In quibuſdam non obligat cum graui damno. col. 2. In nullo præcepto poteſt propriè per Eccleſiam diſpenſari. 731. Incepit obligare per ſolemnem promulgationem in die Pentecoſtes. 732. 2. Durabit vſque ad Mundi finem. 733. 2. Eſt vltima & perfectiſſima in hac vita. 734. 1.

Noua lex, veteris obligationem etiam pro Iudæis extinxit. 734. & ſeq. Quoad omnia præcepta, etiam moralia. 736. & ſeq. Non extinxit ante mortem Chriſti. 738. 2. Sed extinguebat dum ipſa promulgabatur & obligabat. 739 1. Pariter extinguebat illius vetuſtatem & virtutem. col. 2.

Noua lex prohibuit inſuper veteris obſeruantiam. 741. Simpliciter prohibuit ab initio. 744. 1. Diſpenſauit ad aliquod tempus pro Apoſtolis & Iudæis. col. 2. Conueniens fuit hæc diſpenſatio. 745. 1. Vſque ad euerſionem Templi col. 2.

NVMERVS non eſt propriè circumſtantia. 100. 2.

O

OBEDIENTIA erga Superiores, habet peccatum formaliter oppoſitum per defectum, non per exceſſum. 424. 2. Quando committatur peccatum ſpeciale contra ipſam. 522. 2

OBIECTVM ſecundæ partis Sacræ Theologiæ, duplici modo aſſignatur. pag. 1

Obiectum Beatitudinis, non eſt vllum bonum creatum, ſed ſolus Deus. 27. In beatitudine tamen naturali concerneret bona creata. 28. 1. Eſſetquè Deus quoad ſolam eſſentiam præciſè à perſonis. 29. 2. De facto reſpectu claræ viſionis eſt etiam quoad perſonas. ibid.

Obiecti circumſtantia. 109. 2

Obiecti diuerſitas materialis & formalis. 338. 1

Obiectum voluntatis quod ſit. Vide Voluntas humana.

Obiectum dat bonitatem & malitiam actibus. 172. & deinceps. Vel eſt motiuum vel terminatiuum. 174. 2

OBSERVATIO legis, duplex. 638. 1

OCVLVS ſumitur pro intentione finis. 182. 2

OMISSIO poteſt eſſe voluntaria. 82. 2. Regulariter eſt cum aliquo actu. 83 1. Abſolutè poteſt eſſe abſque omni actu. ibid. Poteſt diſtingui omiſſio voluntaria elicitiuè & imperatiuè 82. 2. Expreſſè & interpretatiuè. ibid. Non reperitur in voluntate Dei pura omiſſio. 84. 1

Omiſſio eſt phyſicè voluntaria, etiam abſque obligatione operandi. 84 2. Sicut & eſt libera. 85. 1. Cum obligatione eſt voluntaria moraliter. 76. 1. Vel culpabilis vel laudabilis. col 2. Et ſic explicatur mens S. Tho. ibidem. Ac ſine obligatione eſt vera omiſſio 87. 2. Eſt verè in actu ſecundo. ibidem.

Omiſſio ratione actus adiuncti ſolet eſſe bona aut

mala

mala.170. Poteſt eſſe abſque omni actu mala. col.2. Non poteſt eſſe bona abſque actu ad eam per ſe ſpectante.ibid.& 171.1.Poteſt eſſe indifferens.224 1. Omiſſo actuum qui poterant imperari, eſt bona aut mala pro qualitate materiæ. 246.2.

Omiſsio pura non gignit habitum.330.2. Aſſuefactione actuum ad eam per ſe ſpectantium, ſolet gignere. 331.1

Omiſſionis peccatum qualiter à commiſsione diſtinguatur.457. & 465.2. Vitiat omnes illos actus qui ſunt eius cauſa.466.1. Propter quos omittitur obſeruatio præcepti, vel ex quibus præuidetur omiſsio, vel qui fiunt propter omiſsionem. col.2. Non vitiat alios actus merè concomitantes.467.1. Quando incipiat & perficiatur omiſsionis peccatum. col.2. Vnde ſumat grauitatem. 473 2.

OPERA bona ſunt adultis neceſſaria ad conſequendum beatitudinem. 72.1

Operis circunſtantia. 109.2

Opera externa multum iuuant.255.1. In peccatis debent manifeſtari in confeſsione. col.2. Vide Actus imperati.

OPERANTIS circunſtantia. 109.2

OPERARIORVM parabola exponitur.67.& ſeq.

OPERATIO virtutum inter gratias gratis datas.819.2. Quomodo differat à gratia ſanitatum. ibid. & ſeq.

OPINIO probabilis quomodo ſe habeat ad bonitatem & malitiam moralem. Vide Conſcientia probabilis.

Opinionis habitus non eſt virtus intellectualis.388.1. Poteſt eſſe virtus moralis. 402.1

ORATIO non poteſt impetrare illud ipſum auxilium ex quo procedit. 879 1

Oratio qualiter poſsit infallibiliter obtinere ex parte donum perſeuerantiæ. 889 1

ORIGENIS error de amiſsione beatitudinis.69.2. De termino dannationis. 574 1

ORIGINALE peccatum. Vide Peccatum Originale.

P

PACTVM Dei cum Adamo quale fuit. 521.2. An fuerit expreſſum & notificatum Adamo. 528 1

Pactum Dei qualiter requiratur ad meritum noſtrum. Vide Promiſsio.

PARABOLA operariorum exponitur.67.& ſeq.

PASSIO Appetitus ſenſitiui quomodo augeat voluntarium, & minuat liberum.103,2. Quomodo minuat voluntarium, & augeat liberum. 305.2. Mouet voluntatem immutando iudicium intellectus.162.2. Mouet etiam immediatè. ibidem.

Paſsiones appetitus ſenſitiui quid ſint.265. Quot & quæ ſint. 266. De earum bonitate & malitia. Vide Motus appetitus.

Paſsio eſt vna ex tribus cauſis peccati. 484. Non eſt cauſa omnium peccatorum, nec etiam carnalium. 499. 1. Eſt cauſa plurimorum, etiam ſpiritualium. col.2 Eſt cauſa etiam cum plena aduertentia ſufficienti ad mortale. ibid. Poteſt ita perturbare iudicium rationis, vt excuſet à culpa.500. 1. Eſt cauſa venialium peccatorum, etiam in materia graui.ibid. Eſt cauſa quando præuenit & inclinat voluntatem. ibid. Solet eſſe cauſa inducendo aliquem defectum in intellectu.501.1. Non dat aliam ſpeciem malitiæ præter ſpeciem certæ materiæ.ibid. Alleuiat hanc malitiam, ſed aggrauat ſupra ignorantiam. col.2. Denominat peccatum contra perſonam Dei Patris. 504.2

PATERFAMILIAS non fert propriè leges in domo. 618.1

PAVPERTAS qualiter conſiſtat inter exceſſum & defectum.426.2.

Paupertas prima beatitudo. 448.2

PAX ſeptima beatitudo. 449.1

PECCATVM, quodnam & quomodo diuertat à Deo vltimo fine, & conſtituat vltimum finem in creatura.6.1. & deinceps.

Peccatum quomodo ſe habeat cum ratione mali & culpæ. 257

Peccati entitas.452.1. Vide Omiſsio. Peccati malitia.452.2. Vide Malitia Peccati definitio per oppoſitionem ad legem.453.1.Vide Actus.Peccati attributa.453.1.Vide Actus. Peccati oppoſitio cũ virtute.453. Vide Virtus. Peccati comparatio cum vitio. 454.2

Peccata diſtinguuntur ſpecie in genere moris.455.1. Ex obiecto col.2. Ex circunſtantijs.ibib. Ex cauſa finali, effectiua, & materiali.456.1 Ex effectu præuiſo.ibid. Ex oppoſitione ad diuerſas virtutes. ibid. Ad diuerſos actus eiuſdem virtutis.col.2. Ex diuerſo modo oppoſitionis, ibidem. Qualiter diſtinguantur ex diſcrimine commiſſionis & omiſsionis. ibidem. & pag. ſeq. Qualiter ex oppoſitione ad diuerſa præcepta. 458

Peccata qualiter diſtinguantur numero ex parte operis.459. & ſeq. Ex parte voluntatis.461.& ſeq.Ex parte obiecti.463. 2. & ſeq. Ex parte circunſtantiarum. 464 1. Ex parte præcepti. col.2.

Peccata varijs modis diuiduntur.465. 2. Specialiter cõmiſſionis & omiſſionis. ibid.Vide Omiſſio.

Peccata ſunt alia alijs grauiora. 468. Quæ ſit ratio huius inæqualitatis. 469. Qualiter in priuatione inueniatur. 470. Et in tranſgreſſione rectitudinis ac præcepti. ibid. Sumitur ex obiecto. 470. 2. Ex circumſtantijs 471. 1. Ex effectu. ibid. Ex conditione perſonæ col. 2. Et poteſt præponderare grauitas ex circunſtātijs ſuper obiectū. ibid. Qualiter peccata grauiora opponantur excellentioribus virtutibus. 472. Ex præcepto etiā & voluntate legislatoris poſſunt aggrauari peccata. ibid. col 2.

Peccata omnia ſunt in voluntate. 474. 1 Non omnia ſunt formaliter in intellectu 475. Solent inchoari in aliquo intellectus defectu. 475. 2. & ſeq. Id non eſt abſolutè neceſſarium. 476. Qualis conſenſus in voluntate & conſideratio in intellectu requiratur ad peccatum. 478. & ſeq. Qualiter peccatum ſit in ratione ſuperiori vel inferiori. 480. & ſeq. Peccata ſunt etiam in ſenſualitate. 481. 2. Vide Motus appetitus ſenſitiui. Sunt quoque in potentijs externis. 482.

Peccatum habet cauſam. 483. 1. Habet pro cauſa vniuerſali creatā voluntatem. ibid. Habet alias cauſas internas & externas. col. 2. Habet tres cauſas internas, Ignorantiam, Paſſionem, Malitiam. 484. & ſeq.

Peccatum ex ignorantia. Vide Ignorantia. Peccatum ex paſsione. Vide Paſsio. Peccatum ex malitia. Vide Malitia.

Peccata dici poſſunt permiſsiuè voluntaria Deo. 91. 1. Verè permittuntur, ſed non cauſantur à Deo. 506. & deinceps. Vide Deus. Cauſantur ex tentatione Diaboli. 514. & ſeq. Vide Diabolus.

Peccatum originale ſtatuitur. 519. & deinceps. Ex ſolius Adami peccato, & non Heuæ, traducitur. 519. 1. Nec ex alijs progenitoribus. 520. 1. Nec etiam ſi Adamo non peccante, aliquis filiorum peccaſſet. col. 2. Ex ſolo comeſtionis peccato traducitur. 521. 2. Illud peccatum habuit plures ſpecie malitias. 522. 1. Specialiter ex malitia inobedientiæ deriuatur noſtrum originale. col. 2.

Peccatum originale non fuit in ipſis primis parentibus, niſi actiuè. 523. 1. Non traducitur niſi in eos qui naturali via ex illis deſcendunt. ibid. Traducitur etiam in filios Fidelium & Iuſtorum. col. 2. Traducitur in omnes. 524. 1. Excipi poteſt B. Virgo ex priuilegio. ibid. Non poteſt excipi quiſquam alius. col. 2. An etiam comprehenſi fuiſſent ſi qui nati eſſent ante lapſum Adami. 525. Quonam modo traducatur originale peccatum. 525. 2. & deinceps.

Peccatum originale verè habet rationem peccati. 529. 2. Peccati nempe habitualis. 530. 1. Conuenit vniuocè cum alijs habitualibus peccatis. ibid. Pertinet ad ſpeciem inobedientiæ. ibid. Eſt voluntarium in Adamo. col. 2. Eſt maius peccatum quàm veniale. 531. 1.

Peccatum originale non eſt ipſa ſubſtantia hominis. 531. 2. Non eſt formaliter concupiſcentia. 532. 1. Non eſt qualitas noxia. ibid. Non eſt tantùm pœna reatus. 533. & ſeq. Non eſt ſolùm Adami peccatum, poſteris imputatum aut communicatum. 535. & ſeq. Non ſatis explicatur per habitualem deformitatem, aut auerſionem à Deo & conuerſionem ad creaturam. 537. Sed formaliter eſt priuatio iuſtitiæ originalis. 539. 1. Nō quidē ſumpta pro rectitudine naturali. col. 2. Aut pro actibus rectis ſupernaturalibus. ibid. Aut pro collectione omnium donorū. 540. 1. Sed ſumpta præcisè pro gratia ſanctificante. ibid. Connotando ſimul actuale peccatum Adami. col. 2. Sic eſt vnū ſpecie & æquale in omnibus. 541. 1. Quale fuiſſet originale peccatum abſque ordine gratiæ ſanctificantis. 542

Peccatum originale formaliter eſt in anima, non in carne. 543. 1. Et propriè in eſſentia animæ. col 2. Quoad effectus refunditur etiam in potentias. 544. 1. Sed adhuc non eſt formaliter in voluntate. ibid. Inter potentias magis inficit illas quæ generationi deſeruiunt. col 2.

Peccatum ſolet eſſe cauſa peccati, idquè in ſingulis cauſarum generibus. 545. Quæ peccata ſint aliorum cauſa. 546. Quæ & quare dicantur capitalia. 547

Peccatum ſpoliat nos donis gratuitis. 548 1. Spoliauit etiam Adamum col. 2. Lædit in nobis, & læſit in Adamo naturam. 549. 2. Infligit quatuor vulnera. 550. 1. Per ſe non abſtulit nec aufert vllam naturalem perfectionem. col. 2. Nō delet ſed obſcurat imaginem Dei in nobis. 551. 1. Non delet legem naturalem. ibid. Non minuit perfectiones naturales. ibid. Qualiter dicatur minuere inclinationem ad bonum. columna 2. Non autem tollere. ibidem. Peccatum originale non infert poſitiuam diſpoſitionem noxiam naturæ. 553. 1. Peccata actualia inducunt prauos habitus. ibid.

Peccatum actuale cauſat maculam in anima. 554. 1 Cauſat habituale peccatum. col. 2. Idem eſt peccati macula & habituale peccatum. 555. 1. Cauſatur ab omnibus peccatis, etiam venialibus. col. 2. In peccatis mortalibus, eſt priuatio gratiæ, connotans actuale peccatum. 556. 1. Qualiter dicatur priuatio nitoris. 557. 1. Quid eſſet in puris naturalibus. col. 2. Quod ſit in Damnatis. ibid. Quid in peccatis venialibus.

bus. ibid. Qualiter multiplicetur. 558 2. Non redit poſt remiſsionem. 559. 1. Conuenit analogicè cum actuali peccato. col. 2.

Peccati reatus & pœna. Vide Reatus. Pœna.

Peccata quædam punienda ſunt in æternum, & dicuntur mortalia. 574. Per ſe ſunt digna pœna æterna. 575. 1. Etiam præciſa prohibitione Dei, eiuſquè notitia. 576. & ſeq. An vnquam remiſſa fuerit hæc æternitas pœnæ. 578

Peccata alia punienda ſunt ad tempus, & dicuntur venialia. 579. 1. Idquè ex propria eorum natura. col. 2 Sed potuiſſent à Deo grauiùs prohiberi, quo fierent mortalia. 580. 1. Coniuncta cum mortali, ſi non erãt remiſſa quoad culpam, punientur per accidens in æternum. 581. 1. Si erant remiſſa quoad culpam, punientur ſolùm ad tempus. col. 2.

Peccatum mortale non meretur pœnam ſenſus in acerbitate infinitam. 582. 2. Poteſt plurium venialium pœna illam adæquare. 583. 1. Non poſſet commutari æternitas in infinitam acerbitatem. 584. 1. Nullum peccatum eſt infinitum ſimpliciter. 584. Omne peccatum eſt infinitum aliquo modo. 585. 1. Peccatum mortale eſt peculiari modo infinitum ſupra veniale. ibid. Et ſupra valorem bonorum operum. col. 2. Non vnum mortale ſupra aliud. 586. 2

Peccatum mortale & veniale in pluribus differunt. 587. & ſeq. Primariò differunt per rationem grauis & leuis. 588. 2. Venialia ex obiecto, differunt ſpecie à mortalibus. 589. 1. Non autem venialia ex leuitate materiæ aut ex defectu plenæ deliberationis. ibid. Niſi ſumendo ſpeciem ſecundùm moralem æſtimationem & differentiam grauitatis. col. 2. Qualiter differant vniuocè vel analagicè. 590. 1

Peccatum veniale qualiter poſsit fieri mortale. 591. 1. Qualiter mortale poſsit fieri veniale. col. 2. Num idem peccatum poſsit tranſire de veniali in mortale vel è conuerſo. ibid. Nunquam plura venialia conſtituunt vnum mortale. 592. 1. Venialia diſponunt ad mortale. col. 2.

Peccatum veniale potuiſſet ex natura rei committi in ſtatu innocentiæ. 593. 1. Etiam ex defectu plenæ deliberationis. col. 2. Poterat etiam committi ab Angelis quantum ad eorum naturam. 594. 1. De facto ex prouidentia Dei non contingebat in ſtatu innocentiæ. ibid. Poteſt item ex natura rei fieri, vt in ſtatu præſenti coniungatur cum ſolo originali. 595. & ſeq. Fortaſſe ex prouidentia Dei non contingit, ſaltem in deceſſu ex hac vita. 596. 2

Peccata omnia ſunt contra legem æternam & naturalẽ, vel immediatè, vel mediãte lege poſitiua 631. 2. Qualiter indigeant gratia ad hoc vt vitentur 783. & ſeq. Et venialia indigeant priuilegio ſpeciali. ibidem. Sic fuerunt vitata à B. Virgine. 782. 2. Non ab vllo alio Sancto. 786

Peccata ita remittuntur per gratiam, vt verè deleantur. 844. & ſeq. Vide Gratia.

PELAGIUS negauit actus ſupernaturales. 358. 1. Negauit originale peccatum. 516. 1. & 548. 1. Et venialia. 578. 2. Concedebat pueris ſine baptiſmo decedentibus vitam æternam. 589. 2. An negauerit concurſum Dei generalem. 757. Præcipuè negauit neceſſitatem gratiæ ad actus ſalutares. 768. 1. Affirmauit, iuſtos in hac vita vitare omnia peccata. 783. 2. Non negauit gratiam remiſsionis peccatorum. 788. 2. Et gratiam iuſtificationis internam. 795. 2

PEREGRINI obligantur legibus loci in quo inueniuntur. 652. 2

PERFECTIO operis auget meritum. 934. 1

PERMITTERE quomodo ſit actus quidam legis. 624. & ſeq.

PERSECUTIONUM paſsio, octaua beatitudo euangelica. 449. 2

PERSEVERANTIA quæ virtus ſit, & in qua potentia. 307. Eſt donum Dei dupliciter neceſſarium homini iuſto. 792. 2. Dupliciter ſumi poteſt. 879. 2. Qualiter cadat ſub meritum. 888. & ſeq.

PHOCION iuſsit ſibi emi venenum quo erat morti damnatus. 675. 1

PIETAS erga parentes eſt pars iuſtitiæ. 413. 2. Habet peccatum formaliter oppoſitum per defectum, non per exceſſum. 424. 2

Pietas, donum Spiritus ſancti, quid ſignificet. 446

PLATONICI volebant, virtutes & ſcientias eſſe à natura. 327. 1

POENA eſt malum quoddam differens à malo culpæ. 564. 1. Qualiter de ratione ſua ſit inuoluntaria. col. 2. An ſit maius vel minus malum quàm culpa. 565. 1. Qualiter ſit quoddam bonum. 566. 2

Pœna peccati propriè non eſt ipſummet peccatum. 565. 2. Poteſt peccatum eſſe pœna ſecundùm aliquid antecedens aut conſequens. 566. 1. Et aliquo modo etiam ratione ſui. ibid. Sed minùs propriè. col. 2.

Pœna duplex, Damni, & Senſus. 567. 1. Ad quam ſpectet triſtitia de amiſsione beatitudinis. col. 2. Quæ ſit maior. 568. 1

Pœna damni quid ſit. 568. Nulli conuenit in hac vita, ſed debetur etiam pueris pro ſolo originali in altera vita, & ad tempus animabus Purgatorij. ibid. In æternum Damnatis. 569. 1.

Qualiter ſit inæqualis. 569

Pœna ſenſus quid ſit. 570. 1. Non conuenit pueris pro ſolo originali. 571. & ſeq.

Pœna determinatur ex menſura culpæ & voluntate Dei. 572. 2. Mitigatur citra condignum. ibid. In hac & in alia vita. 573. 1. Eſt æterna vel temporalis, & erit valde acerba. col. 2.

Pœna quomodo poſſit per quaſdam humanas leges imponi abſque culpa. 663. 2. Quæ pœnæ incurrantur ipſo facto 670. & deinceps. Quæ & qualiter per ſententiam Iudicis. 674 & deinceps.

POENALIS lex, pura & mixta, quæ ſit, & quæ obliget ſub reatu etiam culpæ. 665

POLLVTIO in ſomnis qualiter deſiderari poſſit abſque peccato. 238. 2. Qualiter præmiſſa in cauſa ſit peccatum. 296. 2. & ſeq

PONTIFEX non poteſt diſpenſare in lege naturali. 640. 2. Qualiter dicatur diſpenſare in quibuſdam caſibus per mutationem materiæ. 641. 1. Poteſt condere leges in tota Eccleſia. 648. Habet poteſtatem immediatè à Chriſto. col. 2. Poteſt diſpenſare in quacunque lege canonica. 686. 2. Non poteſt in præcepto vllo aut inſtituto Chriſti. 731

POPVLVS non poteſt reuocare aut limitare poteſtatem Principis. 619. 1. Non requiritur eius acceptatio ad valorem legis. 660. 2. Poteſt ſupplicare contra legem. 661. 1. Qualiter ex eius reſiſtentia aut deſuetudine aboleatur lex. Vide Conſuetudo.

POSSESSIO ſuffragatur in dubio. 212. 2

POTENTIÆ varijs modis ſubduntur imperio voluntatis in homine. 162. & ſeq.

Potentia loco motiua diſtinguitur à potentijs cognoſcitiuis & appetitiuis. 166. 2

Potentiæ animæ habent facultatem naturalem & obedientialem. 371. 2

PRÆCEPTVM poteſt adimpleri per actum ex circumſtantia malum. 193. 2. Seruandum eſt in caſu dubio, deponendo dubitationem. 211. 1

Præceptum diuerſum non diuerſificat peccatum, niſi quando fertur ex diuerſo motiuo. 458. 2

Præceptum conuerſionis ad Deum, qualiter obliget in principio vitæ. 596. 1. Poteſt ignorari. ibidem.

Præceptum ſimplex differt à lege, quia fit particulari perſonæ. 607. 2. Et quia non durat in perpetuum, ſed ſpirat morte mandantis. 610. 1. & 611. 1. Poſſet fieri vt duraret etiam poſt, ſed non eſt in vſu. 611. 2

Præcepta legis veteris. Vide Lex vetus. Præcepta legis nouæ. Vide Noua Lex.

Præcepta qualiter indigeant gratia ad ſui obſeruationem. 780. & ſeq.

Præcipere & prohibere ſunt actus legis. 624

PRÆLATVS. Vide Epiſcopi.

PRÆMIARE eſt actus legis. 626

PRÆMIVM differt à pretio. 871. 2. Non poteſt eſſe principium ſui meriti. 878. Poteſt ordine temporis non autem natura præcedere. 879

PRIMI motus voluntatis non ſunt liberi. 135. 2. & 140. 1. Non imputantur ad culpam aut laudem. 273. 2. Alij dicuntur primò primi, & alij ſecundò primi. ibidem.

PRINCIPES ſupremi poſſunt ferre leges. 618. 2. Habent poteſtatem à populo. ibidem.

PRINCIPIVM meriti non cadit ſub meritum, nec de facto, nec de poſſibili. 878

PRIVATIO bonitatis in humanis actibus qualiter ſit formalis malitia. 230. 2. & deinceps.

Priuatio iuſtitiæ originalis in nobis, qualiter ſit originale peccatum 532. & deinceps.

Priuatio Beneficiorum, Officiorum, Vocis actiuæ & paſſiuæ, an incurratur ipſo facto. 671. & ſeq.

PRIVILEGIVM dicitur quaſi priuata lex, aut priuans legem. 607. 1. & 689. 2. Conceditur in fauorem particularium, ſed redundat in bonum publicum. 607. 1. Continetur ſub lege. col. 2.

Priuilegium differt à diſpenſatione. 689. 2. A quo poſſit concedi. 690. 1. Et quibus. col. 2. Conceditur ſcripto aut voce. ibid. Debet promulgari aut intimari. 691. 1. Non debet concedi abſque legitima cauſa. ibid. Quando expiret ceſſante cauſa. col. 2. Non expirat per mortem concedentis. ibid. & ſeq. Niſi quando conceſſū eſt ad beneplacitum eius 692. 1. Qualiter poſſit à Principe reuocari. col. 2. Et à Priuilegiato renunciari. 693. 1. Et per contrarium vſum amitti, aut per non vſum, aut per abuſum. ibid. & ſeq. Qualiter per confirmationem reſtauretur. 694 1. Qualiter communicetur. col. 2.

Priuilegium vitandi omnia venialia fuit conceſſum B. Virgini. 785. 1. Et non alteri Sancto. pag. 786

PROMISSIO Dei non conſtituit ſola noſtrum meritum. 893. & ſeq. Nec etiam inter homines ſufficit ad meritum. 894. 2. Simul cum valore operum conſtituit adæquatè meritum. 899. & ſeq. Non oportet vt ſit nobis notificata & acceptata. 901. 1. Obligat Deum & conſtituit debitorem. col. 2. Nil derogat poteſtati & libertati Dei. 902. 1

PROMVLGATIO legis duplex. 615. 1. Qualiter in omni lege interueniat. 612. & deinceps. Qualis eſſe debeat in lege humana. 658. 2. Quo loco fieri debeat. 659. 1. An ſtatim incipiat obligare. col. 2.

PRO-

PROPENSIO *ad operandum auget voluntarium.* 103.1. *Minuit liberum col.2.*

PROPHETIA *differt à fide infuſa, & poteſt vitiari.* 735.2

Prophetia, inter gratias gratis datas, poteſt eſſe, vel euidens in ſe, vel in atteſtante, vel obſcura. 821. 1. *Non datur per modum habitus. col.2. Ad quas res extendatur. ibid.*

PROSECVTIO *mediorum dicit plures actus.* 148. 2. *& deinceps. Neceſſariò ſequitur ex intentione finis.* 149.1

PROSPERA *& aduerſa à Deo hominibus diſpenſantur.* 130.2

PRVDENTIA *non eſt ſolùm intellectualis virtus, ſed etiam moralis.* 311.1. *&* 402.1. *An ſit in ſenſu interno.* 317.1. *Eſt in Angelis.* 321.2. *An ſit vna vel multiplex.* 345. *&* 405.1. *Eſt virtus cardinalis.* 419. 2. *Poteſt explicari pluribus modis. ibid. & deinceps. Qualiter conſiſtat in medio.* 427.1. *Qualiter connexa ſit cum virtutibus moralibus.* 429. *& ſeq. Qualiter ijs cedat vel præcedat.* 438.1. *Eius obligatio per ſe non eſt grauis, ſed leuis.* 498

PVERI *decedentes in ſolo originali excluduntur à gloria.* 568.2. *Non patientur pœnam ſenſus.* 571. *Non punientur in Inferno, ſed in Limbo. col.2. In quo loco manſuri ſint poſt diem Iudicij.* 572.1. *An dolebunt de ſuo ſtatu. ibidem.*

Pueri peruenientes ad vſum rationis, videntur ſucceſſiuè illum aſſequi. 595.2. *Non obligantur in primo inſtanti, ſed intra aliquod ſpatium, exercere actum conuerſionis ad Deum.* 596. 1. *Non oportet vt ſtatim iuſtificentur. col.2. Poſſunt ex natura rei peccare priùs venialiter quàm mortaliter. ibid. Sed fortaſſe nullus in tali ſtatu decedit. ibid. Si decederet, quam pœnam & in quo loco ſubiret.* 597

PVNIRE *quomodo ſit actus legis.* 626

PVRGATORIVM *importat non ſolùm pœnam ſenſus, ſed etiam pœnam damni.* 568.2. *In animabus purgatorij carentia gloriæ non habet rationem maculæ.* 869.2. *Non inuenitur ampliùs meritum.* 919.2

Q

QVALITAS *quædam ſenſibiliter afficit appetitum ſenſitiuum.* 264

Qualitas quædam ſupernaturalis conceditur in appetitu ſenſitiuo. 364.1.

Qualitas quædam infuſa ad alacriter operandum, vel tranſiens, vel permanens, admittitur. 394.2

Qualitas noxia in originali peccato negatur. 533.1. *Et qualitas mala quæ minuitur, intelligitur pro habitibus vitioſis.* 533.2

QVANTITAS *obiecti diuerſificat actum.* 177.1. *Et quantitas incerta dat adhuc certam moralitatis menſuram. ibid. Et infinita finitam. col.2. Auget meritum.* 940. 2. *Non ſolùm abſoluta, ſed etiam proportionalis. ibid. Non ſolùm ad præmium accidentale, ſed etiam eſſentiale. ibid. Nunquam tamen auget in infinitum.* 941. *& ſeq.*

QVIS, *Quid, Circa quid, Quo inſtrumento, Cuius cauſa, Quomodo, Quo loco, & Quando, ſunt humanorum actuum circunſtantiæ.* 109. *& ſeq.*

QVOTIES *non eſt propriè circunſtantia.* 110.2

R

RATIO *ſuperior & inferior quæ ſit.* 480. 1. *Qualiter ratio ſuperior, vel etiam inferior, ſit peccati capax.* 481.1. *Eſt capax tàm venialis quàm mortalis peccati. col.2.*

Rationis vſus in hominibus acquiritur ſucceſſiuè. 595.2. *Qualiter ab initio obliget ad actum conuerſionis ad Deum.* 596.1

REATVS *interdum ſumitur pro ipſa culpa & peccato.* 535.1. *Diſtinguitur duplex reatus, ſcilicet culpæ & pœnæ. ibid.*

Reatus pœnæ non eſt formaliter originale peccatum. 533 2 *Non habet per ſe rationem peccati, ſed eſt proprietas conſequens.* 534. 1. *&* 557.1

Reatus pœnæ inducitur per omne peccatum. 560.1. *Per ſolum peccatum col.2. Soli peccanti.* 561.1. *Quamuis poſſit vnus ſubire pœnam pro reatu alterius. col.2. Remanet poſt tranſactum peccatum.* 562.1. *Non remanet reatus pœnæ æternæ poſt remiſſum peccatum. ibid. Remanere poteſt & ſolet reatus pœnæ temporalis. col.2. Remanere poteſt reatus totius pœnæ temporalis debitæ veniali peccato.* 563.1

Reatus pœnæ ſumitur, vel pro deputatione diuina ad pœnam, vel pro ſola dignitate pœnæ. 534. 1. *&* 563.1. *Non eſt relatio realis.* 563.2 *Poteſt explicari per relationem rationis, ſed debet potiùs explicari realiter. ibid. Eſt peccatum ipſum cum connotatione pœnæ. ibid. Vide* Pœna.

RECTITVDO *quid ſit, & qualiter ſe habeat ad bonitatem.* 257

REFLEXIO *actuum voluntatis poteſt protendi in infinitum.* 5.1

REGES *Lacedemoniorum ſubdebantur populo ſiuè ſenatui.* 651.2

REGVLAE *plurimarum Religionum, non obligant ad culpam, ſed ſolùm ad pœnam aliquam.* 663.2

RELIGIO *erga Deum eſt pars iuſtitiæ.* 413. 2. *Non eſt virtus theologica.* 416.1. *In quibusdã ſuis actibus habet pro obiecto Deum.* 418. 1. *Quare non cenſeatur inter virtutes theologicas. col.2. Habet peccatum formaliter oppoſitum per defectum, non per exceſſum.* 424.2

RELIGIOSVS *qui delectatur in appetitu ſenſitiuo de actu carnali cogitato, peccat contra votum.* 282.2. *Non autem qui delectatur cogitans de magnificis ſumptibus.* 285.2. *& ſeq.*

Religioſi *qualiter ſubdantur legibus Epiſcoporum.* 652.1. *Non poſſunt licitè è carcere aufugere.* 676.2

REMISSIO *peccatorum concedebatur à Pelagio.* 788.2. *Eſt omnino neceſſaria per gratiam Dei.* 789.1. *Non poteſt obtineri viribus naturæ.* ibid. *Nec etiam de congruo. col.2. Non eſt ſola occultatio ſed vera ablatio peccatorum.* 844.2. *Formaliter perficitur per gratiam iuſtificantem inhærentem.* 847.1. *Et reliqua vide verbo Gratia.*

REPARATIO *poſt lapſum qualiter poſsit cadere ſub meritum ipſius hominis.* 890.1

REPVDIVM *uxoris qualiter permittebatur in lege veteri.* 706.2

REPVGNANTIA *ad operandum minuit voluntarium, & auget liberum.* 105.1. *Facit inuoluntarium ſecundùm quid. col.2.*

RESIDENTIA *Epiſcopi & Parochi qualiter à Pontifice diſpenſetur.* 641.1

RESVRRECTIO *corporis non expectatur ad beatitudinem animæ.* 56.2

RETRACTATIO *voluntatis peccata diſtinguit.* 460 2. *&* 463.1.

REVELATIO *diuina eſt neceſſaria ad cognoſcendum verum ſupernaturale.* 754.1

REVS *tenetur perpeti pœnam ſibi iniunctam.* 674. 2. *Tenetur abſtinere ab actibus ſibi in pœnam prohibitis. ibid. Tenetur relinquere Beneficia & Officia quibus priuatur. col.2. Tenetur ſoluere pecuniam, & in ſe exercere pœnas corporales moderatas. ibid. Tenetur exercere quaſdam actiones remotas, non autem proximas, ordinatas ad pœnam atrocem. ibid. & ſeq. Poteſt tamen ex conceſsione Iudicis cooperari.* 675.1. *Qualiter licitè poſsit è carcere fugere. col.2. Ex Triremibus aut metallorum fodinis.* 676.1.

RITVS. *Vide Ceremoniæ.*

S

SABBATI *iter quantum erat apud Hebræos.* 712.2. *Eius obſeruatio non obligabat cum graui damno, nedum cum periculo vitæ.* pag. 713

SACRAMENTA *qualiter adminiſtrari debeant modo tuto.* 291.1. *Qualiter per interruptionem fiant irrita.* 461.1

Sacramenta *veteris legis non conferebant gratiam.* 710.1

SAPIENTIA *eſt intellectualis virtus.* 405.1

Sapientia, *donum Spiritus ſancti, quid ſignificet.* 445.2. *&* 446.2.

SCIENTIA *deficit à ratione virtutis moralis.* 402.1. *Eſt virtus intellectualis.* 405.1. *Scientia infuſa Chriſti, erat propriè virtus theologica.* 417.2

Scientia, *donum Spiritus ſancti, quid ſignificet.* 445.2

SCRVPVLVS *conſcientiæ. Vide Conſcientia ſcrupuloſa.*

SEMEN *non eſt inſtrumentum phyſicum originalis peccati.* 526.2. *Sed morale.* 528.2

SENSVS *ſua cognitione mouet voluntatem, ſed non abſque cognitione intellectus.* 126.1

Senſus *interni habent ſuos habitus ſpectantes ad mores.* 316.2. *& ſeq. Senſus externi non habent, ſed ſolùm quaſdam qualitates de genere habitus.* 317.2

SERMO *ſapientiæ, & ſermo ſcientiæ, inter gratias gratis datas, quid ſint.* 817.2. *Quomodo differeat. ibid. Partim conſiſtunt in habitu permanente, & partim in motione tranſeunte.* 818.1

SERVI *inutiles cur dicantur qui præcepta ſeruant.* 913.1

SIMPLEX *complacentia dicitur actus inefficax voluntatis.* 112.1. *Dicitur velleitas. col.2.*

SIMON *Magus abſtulit ſtudium bonorum operum.* 71.1

SOBRIETAS *qualiter differat ab abſtinentia.* pag. 340.1

SOCIETAS *Beatorum iucundiſsima.* 61.2

SOCRATES *videtur conſtituiſſe morales habitus in intellectu, & non in voluntate.* 302.2

SOLEMNITAS *in contractibus duplex, ſubſtantialis & accidentalis.* 678.2

SPES *eſt ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalis.* 362.2. *Poteſt eſſe naturalis circa idem obiectum.* 370. 2. *Habet pro obiecto immediato ſimul Deum & poſſeſſionem Dei.* 416.1. *Eſt virtus theologica. col.2. Quomodo à charitate diſtinguatur.* 317. 2. *&* 419. 1. *Habet plures actus.* 418. 2. *Quomodo conſiſtat in medio.* 427.2. *Poteſt eſſe ſine charitate* 437.1. *In tali ſtatu eſt virtus, ſed non perfecta. col.2. Qualiter indigeat gratia.* 774.1

SPIRITVS Sancti dona.539. & deinceps. Fructus. 449. & deinceps.
SPONSI de futuro non poſſunt in præſenti delectari de copula cogitata. 288.2
SPONTANEVM. Vide Voluntarium.
STATVS naturæ lapſæ qualiter differat à ſtatu puræ naturæ, & à ſtatu innocentiæ. 553
Status innocentiæ ex natura rei poterat admittere veniale peccatum.593. Ex prouidentia Dei non admittebat. 594.1
Status peccati originalis qualiter poſſit admittere peccatum veniale ante mortale.595.& ſeq.
Status naturæ integræ & naturæ lapſæ adæquatè diuidunt omnem humanum ſtatum. 749
Status medius inter gratiam & peccatum. 867.2
STOICI poſuerunt beatitudinem in operatione virtutis. 27.1. Negarunt paſſiones in animo ſapientis.267.1.Fecerunt omnes virtutes æquales.436.1. Et omnia peccata paria. 468.1
STVDIOSITAS per ſe non obligat ſub mortali, ſed ad ſummum ſub veniali. 498
SVBDITVS qualiter teneatur obedire Prælato contra propriam opinionem.209.1. Et quando ſunt contrariæ opiniones de poteſtate Prælati. col.2. Et in rebus dubijs. 211.2
Subditi legibus qui ſint.619.2. & deinceps, & 649.2. & deinceps.
SVBIECTI circunſtantia. 209.2
SVCCESSOR in officio poteſt abrogare legem Prædeceſſoris. 681.2. Poteſt diſpenſare. 686.2
SVPERBIA qualiter dicatur initium omnis peccati. 564.2
SVPERNATVRLES actus ſunt ex doctrina fidei concedendi. 359. 1. Sunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam, & non tantùm quoad modum.col.2. & deinceps. Sunt in voluntate. 363.1. In intellectu.ibid. Non in parte ſenſitiua circa obiectum ſpirituale. col. 2. Non in ſenſibus externis & potentia locomotiua. 364.1. Sed ſolùm extrinſecè dici poſſunt ſupernaturales. col.2.
Supernaturales actus ſunt in omni genere moralium virtutum.365. In virtutibus etiam intellectus. 366.1. Non omnes actus circa Deum ſunt ſupernaturales. ibid. Dantur ſupernaturales actus etiam ante habitus infuſos. col.2. Etiam in Infidelibus ex ſpeciali Dei auxilio. pag. 367.1
Supernaturales actus à naturalibus non videntur diſcerni penès diſtinctum obiectum. 367. & deinceps. Quomodo dicantur habere obiectum ſupernaturale. 370.2. Diſtinguuntur ab actibus naturalibus per eſſentialem differentiam.371. 2. Et ex diuerſitate principij.ibid.
Supernaturalis actus non poteſt eſſe malus ex obiecto.372.2. Non poteſt eſſe erroneus.372.1. Non poteſt eſſe malus ex circunſtantia.ibid. & deinceps. Poteſt eſſe non bonus ex defectu libertatis 376.1. Cum libertate eſt omnino bonus. ibid. Non poteſt procedere ex iudicio falſo de bonitate obiecti. ibid & ſeq.
Supernaturalis cogitatio, ſpectat ad ordinem fidei. 367.1
Supernaturalis quædam qualitas in appetitu ſenſitiuo conceditur. 364.1
Supernaturale obiectum poteſt attingi actu naturali.368.1. Exercet munus obiecti ſupernaturalis, dum terminat actum ſupernaturalem. 371.1. Poteſt attingi etiam actu prauo.372.2. & 378.1
Supernaturale præceptum quali actu poſſit ac debeat adimpleri. 377. 2. Qualiter includatur ſub nomine legis naturalis. 638.2
SYNAGOGA olim habebat poteſtatem condendi nouas leges.648.1. Debuit cum honore deduci ad ſepulturam. 745.1
SYNDERESIS quo differat à conſcientia. 199.1

T

TACTVS inhoneſti qualiter ſint idem vel diſtinctum peccatum cum copula. 460.1
TEMPERANTIA poteſt ab Angelis quoque in ſpirituali materia exerceri. 321.1. Habet vnicam honeſtatem conſiſtentem in mediocritate delectationum.369.1. & 2. Quæ ſit temperantia in genere, & quæ ſint eius partes & ſpecies. 414.1. Eſt virtus cardinalis.419.2.Poteſt pluribus modis explicari.ibid. & deinceps. Habet peccatum formaliter oppoſitum per exceſſum, non per defectum.425.1. Poſtponitur iuſtitiæ & fortitudini.438. 1. & 2. Poteſt per plures leues tranſgreſſiones violari mortaliter. 592.1
TEMPVS eſt vna ex circunſtantijs humanorum actuum. 110 1. An requiratur certum tempus vt incipiat obligatio legis.659.2. Quantum requiratur in conſuetudine ad abrogandam legem. 684. 1. Et ad inducendam nouam legem. 685.1
TENTATIO, vel oritur ex proprio appetitu, vel ex ſuggeſtione Diaboli. 786.2. Poteſt vinci tribus modis. 787.1. Qualiter indigeat gratia vt vincatur.ibid. & ſeq.
TEPIDITAS & remiſſio in benè operando, qualiter in Scriptura damnetur. 930.1
TESTIMONIA in Scriptura quid ſignificent. pag. 716.1

THEOLOGALES virtutes. Vide Virtutes Theologales.
THEOLOGIA non eſt virtus theologalis. 417.2
TIMOR, donum Spiritus ſancti, quid ſignificet. 446.1
TITVS quare fuerit ab Apoſtolo circuncisus, & non Timotheus. 744.1
TRAIANI anima, an fuerit ab Inferno liberata. 578
TRIREMI damnatus, an poſsit licitè fugere. pag. 676.1
TRISTITIA non poteſt eſſe in voluntate Beati. 53 2. Niſi de potentia Dei. 54.2
Triſtitia de amiſſione beatitudinis, an ſpectet ad pœnam damni vel ſenſus. 567.1. An erit in paruulis. 572.1
TYRANNVS cogens in contemptum legitimi ſuperioris aut Eccleſiæ, non excuſat à culpa. pag. 667.1

V

VALOR operum conſtituit æqualitatem proportionis ad gloriam. 895. 2. & ſeq. Non ſufficit abſque promiſſione Dei ad obligandum Deum 896.2. & ſeq. Poſſet compenſari alijs titulis. 897 2. Deficit à iure gratiæ ad gloriam, & à dignitate culpæ ad pœnam. 898.1. Simul cum promiſſione Dei conſtituit adæquatè meritum. 899 & deinceps.
VELLE eſt quidam voluntatis actus. 145. 1. Eſt ſimplex affectus circa finem. col. 2. Poteſt ac ſolet eſſe liber. 146.1
VERACITAS qualiter ſolo mendacio violetur. 424.2. & ſeq.
VERBA otioſa quæ ſint. 224.2
VERVM quomodo ſit obiectum proprium intellectus. 371.1
Verum naturale & ſupernaturale. 750.1. Speculatiuum & practicum. col. 2.
VETVS lex. Vide Lex vetus.
VIATORES ſoli merentur apud Deum. 912. 2. & deinceps.
VIDVA non poteſt licitè delectari de copula præterita. 288.1
VIOLENTVM definitur, & cum inuoluntario comparatur. 92.2
Violentia poteſt aliquo modo inferri à Deo cauſis creatis. 93.1
Violentum & violentia non poteſt reperiri ſimpliciter in actibus elicitis appetitus. 93.2. Poteſt quoad modum. 94.1. Et in uno actu elicito reſpectu alterius. col. 2. Non tamen per tranſitum de uno in alium actum. 95.1. Poteſt reperiri in receptione habitus. col. 2. Et in ceſſatione ab actibus. ibid. Sic eſſet in perpetua vel diuturna ſubtractione diuini concurſus. 96.1. Et poſſet etiam ex parte eſſe per vim cauſarum creatarum. ibid.
Violentia & violentum non poteſt reperiri in actibus imperatis ab appetitu. 96.2. Poteſt inferri contra imperium appetitus ibid. Etiam ad agendum. 97.1. Poteſt inferri alijs potentijs ſubditis appetitui. col. 2. Etiam appetitui ſenſitiuo contra imperium voluntatis 98. 1. Dicitur verè inferri ipſis potentijs. ibidem.
VIRGINITAS qualiter conſiſtat inter exceſſum & defectum. 426.2
VIRTVS eadem, id eſt circa idem obiectum, poteſt ac debet eſſe in pluribus potentijs. 308.2. & 319.2. & 397.
Virtus vera quæ ſit, & an reperiri poſsit in infidelibus. 356. & ſeq.
Virtutes acquiſitæ reſpiciūt non tantùm actus naturales, ſed etiam ſupernaturales. 379. & deinceps. Differunt eſſentialiter ab infuſis. pag. 380.2
Virtutes infuſæ Theologicæ ſtatuuntur. 381 & ſeq. Infuſæ morales diuerſæ eſſentialiter ab acquiſitis. 383 & ſeq. Ad omnes actus ſupernaturales. 385.1. Non præbent facilitatem, nec deprehenduntur experimento. ibid. & 394.2. Vtiliter infunduntur paruulis. 385 2 Conueniūt uniuocè cum acquiſitis. ibid. Habent rationem habitus. ibid. Se habent per modum potentiæ. 400.2
Virtus eſt habitus bonus. 386.1. Aliæ virtutis definitiones. ibid. Virtus moralis facit bonum ſimpliciter, & conſtituitur per bonitatem moralem. 387.1. Virtus infuſa dicit eſſentialiter bonitatem, ita vt non poſsit inclinare ad malum. 388.1. Etiam virtus acquiſita per ſe loquendo col. 2. Hæc poteſt per accidens & ignoranter inclinare ad malum. 389. Virtutes aliarum potentiarum à voluntate, non dicunt eſſentialiter bonitatem, & poſſunt etiam ſcienter inclinare ad malum. 390. Omnis virtus poteſt mouere ad actum non bonum ex defectu libertatis. 391.1
Virtutes acquiſitæ & infuſæ non differunt ex parte obiecti. 393.1. Sed ex parte actuum & modi operandi. ibid. Et ex parte finis & ordinationis. col. 2. Et quia virtutes infuſæ ſunt gratuitæ & meritoriæ. ibid. Acquiſitæ non poſſunt infuſæ poſſunt conſiſtere cum habitu vitij. 454
Virtutes morales propriiſſimè ſunt in voluntate. 396.1. Per ordinem ad voluntatem in alijs potentijs. col. 2. Non tam propriè & perfectè ſunt virtutes. 397.2. Sunt aliæ virtutes abſque ordine

*dine ad voluntatem.*398.2. *De genere veri. ibid. Virtutes acquiſitæ efficiuntur noſtris actibus.* 399.2. *Infuſæ à ſolo* Deo. 400

*Virtutes morales & intellectuales qualiter diſtinguantur.*401.2. *Qualiter diuiſio ſit adæquata.* 402.1. *Qualiter differant quoad uſum.* 402. *& ſeq. Qualiter inter ſe comparentur.* 403.2. *& ſeq.* Suprema *virtus eſt intellectualis beatitudo.* 404.2.

Virtutes cognoſcitiuæ ſunt in intellectu, & minùs propriè in ſenſu. 404.2

Virtutes intellectuales quinque. 405. 1. Additur *fides diuina. ibidem.*

Virtutes morales qualiter diſtinguantur, in ſpecie, in indiuiduo, & in gradibus perfectionis. 405.2. *Virtutes exemplares, politicæ, purgatoriæ, & purgati animi.* 406. 1. *Virtutes heroicæ. ibid. Virtutes voluntatis & appetitus. col.* 2. *Virtutes ad actus elicitos & ad actus imperatos ibid. Nō ſufficienter diſtinguuntur virtutes circa operationes & paſsiones, circa bonum alienum & proprium.*407. *& deinceps. Qualiter diſtinguantur circa bonum honeſtum proprium & alienum.*410.2. *& deinceps. Diſtinguuntur per tria genera & plures ſpecies circa bonum proprium.* 413. *& ſeq.*

*Virtutes theologales qualiter à moralibus & intellectualibus diſtinguantur.*414. 2 *Qualiter ſint infuſæ, vel etiam acquiſitæ.* 415. 2. *Qualiter habeant pro obiecto immediato* Deum.*col.*2. *Adæquatè ſunt tres*, Fides, Spes, Charitas. *ibid. & deinceps. Quem ordinem inter ſe habeant.* 418.2

Virtutes cardinales quare ſic vocentur. 419. 2. *Adæquatè ſunt quatuor, Prudentia, Iuſtitia, Temperantia, Fortitudo. ibid.* Pluribus *modis explicantur. ibid. & deinceps. Cum theologalibus comparantur.*421. 2. *Secundùm proprias ſpecies comparatur. col.*2.

Virtutes omnes mediocritatem ſeruant. 422. 1. *Qualiter morales conſiſtant in medio inter vitia extrema oppoſita. ibid. & deinceps. Qualiter intellectuales.* 427. *Qualiter theologales. col.* 2. *& pag. ſeq.*

*Virtutes morales regulariter cum prudentia coniunguntur.*429. 2. *Abſolutè poſſunt ab illa ſeiungi.* 430.1. *Inter ſe etiam ſolent eſſe coniunctæ.* 431. *Abſolutè poſſunt eſſe ſeparatæ* 432. *Adhuc haberent ſtatum virtutis.* 433, 1. *Virtutes infuſæ ſunt ſemper coniunctæ cum charitate, & inter ſe.* 433. *Infuſæ & acquiſitæ poſſunt eſſe ſeparatæ.*435.1. *Qualiter acquiſitæ abſque infuſis ſint veræ virtutes.* 436.1

Virtutes ſunt inter ſe eſſentialiter inæquales. 476.1. *Infuſæ ſunt inter ſe in intenſione æquales. col.*2. *Qualiter poſſit eadem virtus fieri extenſiuè & intenſiuè maior.*437.1. *Quem dignitatis ordinem virtutes inter ſe teneant.col.*2. *& pag. ſeq.*

*Virtutes infuſæ non dicuntur minui per venialia peccata.*552. 2. *Diſtinguuntur ab habitu gratiæ.* 800 *& deinceps. Quomodo cum illo ſe habeant.* 803. *& deinceps.*

*VISIO Dei eſt formalis noſtra beatitudo.*36. *& deinceps. Qualiter numeretur inter dotes.*55.1. 2. *Habet vim formaliter iuſtificandi.* 868.2

*VITIVM eſt habitus malus.*349.1. *Non inclinat formaliter ad malitiam, ſed ad iucunditatem in obiecto malo.*350. *Dicit entitatem poſitiuam & priuationē.*453.2. *Excludit habitum acquiſitum virtutis oppoſitæ.* 454.1. *Poteſt & ſolet conſiſtere cum virtutibus infuſis. ibid. Non eſt peius vitium peccato. col.* 2.

Vitia capitalia quæ ſint, & quare ſic dicantur. 547.

VITVPERIVM conuenit prauis actibus. 259. 1. *Non conuenit peccato originali, ſed peccatis perſonalibus.* 530.2

VLTIMVS Finis. Vide *Finis vltimus.*

VNIO hypoſtatica formaliter habet vim iuſtificandi. 869.1

VOLVPTAS ab operatione diſtinguitur. 264.1

VOLVNTARIVM *ſumitur quatuor modis.* 74. Propriè *ſumptum definitur, quod eſt ab operante per virtutem intrinſecam cum cognitione. ibid. & ſeq. Poteſt ſimul dependere ab aliquo extrinſeco.*76.1. *Quoddam voluntarium, ſed non omne admittit laudem & vituperium col* 2.

Voluntarium duplex, perfectum & imperfectum. 78.2.& 79.2. *Liberum & neceſſarium.* 79.1. *Intellectiuum & ſenſitiuum. ibid. Elicitum & imperatum.*77.1. & 80.1. *Directè & indirectè* 80.1. *In ſe & in cauſa, per ſe & per accidens, expreſsè & interpretatiuè. col.*2.

*Voluntarij ratio eſt eſſentialis actibus elicitis.*81.1. *Accidentalis actibus imperatis. col.*2. *Conuenit etiam omiſſioni.* 82. *Vide* Omiſsio *Etiam effectibus præcognitis in cauſa.*88.2. *Vide Effectus.*

Voluntarium augetur ex maiori propenſione ad operandum 103.1. *Quadam parte minuitur.* 104. 1. *Simpliciter minuitur ex repugnantia ad operandum.*105.1. *Qualiter ſe habeat ex concupiſcentia, & ex metu. Vide Concupiſcentia. Metus. Qualiter ſe habeat cum libero. Vide* Libertas.

VOLVNTAS *poteſt in infinitum multiplicare actus reflexos.* 5. 1. *An ſit præſtantior intellectu.* 42.2. *& ſeq.*

Voluntas

Voluntas diuina quo differt ab humana. 84. 1. Qualiter nos obliget. 220.2

Voluntas humana quod obiectum habeat. 114. 1. Non poteſt actu efficaci velle impoſsibile. col. 2. Nec etiam neceſſarium. 115. 1. Poteſt actu ineſficaci & conditionato. ibid. & deinceps. Non poteſt amare niſi bonum. 117. 1. Sufficit apparens bonum 118. 1. Et formaliter bonum. ibid. Et negatiuè bonum. col. 2. Appetit finem & media. 119. 1. Poteſt habere actum neutrum. pag. 120.1

Voluntas mouet ſeipſam operando immanenter, vitaliter, & liberè. 121. 1. Etiam ad primum ſuum actum 122. Non autem ex alio preuio actu, & ſic dicitur moueri ab extrinſeco 123. 1

Voluntas mouetur ab intellectu, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium. 123. 2. Qualiter indigeat conſilio intellectus, Vide Conſilium. Mouetur inſtinctu partis ſenſitiuæ. 126. 1. Non tamen ex ſola cognitione ſenſitiua. ibid. Mouetur ex paſsione ſenſitiua, non ſolùm mediatè, ſed etiam immediatè. col. 2. & 177. Mouetur ex naturali inſtinctu. 128. 1. Et à rebus externis, atque à cauſis celeſtibus, non directè, ſed indirectè; & ſic etiam ab Angelis. col. 2. Mouetur directè à Deo ad omnem ſuum actum. 129. 1. Vnde moueatur ad euentus fortuitos. 129. & deinceps.

Voluntas ipſa mouet alias potentias, non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem. 124. 1. Mouet appetitum ſenſitiuum, non ſolùm mediatè, ſed etiam immediatè. pag. 127.2

Voluntas habet modum liberè operandi. 131. & deinceps. Non determinatur ab intellectu vel alijs cauſis. 133. & deinceps. Vide Libertas.

Voluntas habet varios actus elicitos. 111. & ſeq. Exercet varios actus elicitos circa finem & media. 144. Circa finem, volitionem. 145. Intentionem. 146. Fruitionem. 147. Circa media proſequutionem. 148. Electionem. 150. Conſenſum. 152. Vſum. 153. Vide ijſdem verbis.

Voluntas, eodem actu quo intendit finem, appetit etiam media, ſaltem in generali. 155. Poteſt etiam appetere certum medium in ſpeciali, & neceſſariò appetit medium vnicum. col. 2. Aliàs diſtincto actu determinat certum medium. 156. Poteſt eodem vel multiplici actu inefficaci attingere finem & media. 157.1

Voluntas habet quoque actus imperatos, & imperat alijs potentijs. 159. Vide Imperium.

VOTVM caſtitatis obligat abſtinere etiam à delectatione interna appetitus. 286.2

Votum dubium an obliget. 213.2

Votum non ambiendi dignitates apud Clericos Minores, qualiter obliget quoad actus voluntatis internos. 236.1 & 238. Et quoad delectationem in cogitatione. 286

Votum repetitum, ſi frangitur, non conſtituit diuerſitatem peccati. 464. 2. Nec addit notabilem grauitatem. 465.1

Votum qualiter a Pontifice diſpenſetur. 641.1

VSVRA qualiter permittebatur in lege veteri. pag. 706.2

VSVS nomen quid ſignificet. 153. 2. Eſt actus quidam voluntatis circa media 154. 1. Quomodo à conſenſu & electione diſtinguatur. ibid.

VVLNERA quatuor inflicta humanæ naturæ per originale peccatum. 550. 1. Infliguntur etiam per actualia peccata. ibidem.

VXORVM pluralitas & repudium qualiter permittebatur in lege veteri. 706.2

Laus DEO, & Sanctis.

ERRATA SIC CORRIGENDA.

Pag.	Col.	Lin.	Errata.	Corrigenda.
6	1	6	ſalutæ	ſalute
9	1	47	Deum	ad Deum
24	1	8	ab aliquem	ob aliquem
36	2	49	ſignificatus Irenæ	ſignificat Irenæus
44	2	19	exclucere	excludere
49	2	3	oſtenſam	offenſam
52	1	47	exempis	exemplis
61	1	5	diſp.45.	diſp.47.
	2	27	tuo	tua
71	1	43	inamiſſibis	inamiſsibilis
84	1	49	debere	debet
86	1	3	amiſſio	omiſsio
97	1	50	incedat	incendat
101	1	5	inuoluntiuum	inuoluntarium
	2	42	dum	cum
105	2	4	per modus	per modum
108	1	52	addita	addit
124	1	31	conſulatio	conſultatio
161	2	52	executtone	executione

Pag.	Col.	Lin.	Errata.	Corrigenda.
185	1	4	vtilè	vtile
223	2	23	ſuut	ſunt
246	1	41	tmperatus	imperatus
273	1	14	Preclare	Præclarè
303	2	51	Virrutibusart.	Virtutibus art.
382	1	34	optinio	opinio
437	1	16	ſect.6.	ſect.16.
444	2	35	explicatiorem	explicationem
477	2	38	eſt t	eſt :
478	2	8	peecatum	peccatum
502	2	40	ullus	nullus
563	2	12	ratioois	rationis
669	2	25	obligase	obligare
737	2	26	voluntarium	voluntariam
740	1	7	qnod	quod
745	2	16	ſacrifitia	ſacrificia
801	1	16	tealem	realem
845	2	18	pattem	partem
916	1	28	ſupernnturalē	ſupernaturalem
933	1	51	eximia	exigua

REGESTVM.

† A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z.

Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh Ii Kk Ll Mm Nn
Oo Pp Qq Rr Sſ Tt Vu Xx Yy Zz.

Aaa Bbb Ccc Ddd Eee Fff Ggg Hhh Iii Kkk
Lll Mmm Nnn Ooo Ppp Qqq Rrr.

Omnes ſunt Quaterniones, præter Ooo Ppp Qqq Rrr. Duerniones.

ROMÆ, Ex Typographia Hæredum Maſcardi. MDCXXXV

SVPERIORVM CONCESSIONE.

IN ROMA

Digitized by Google